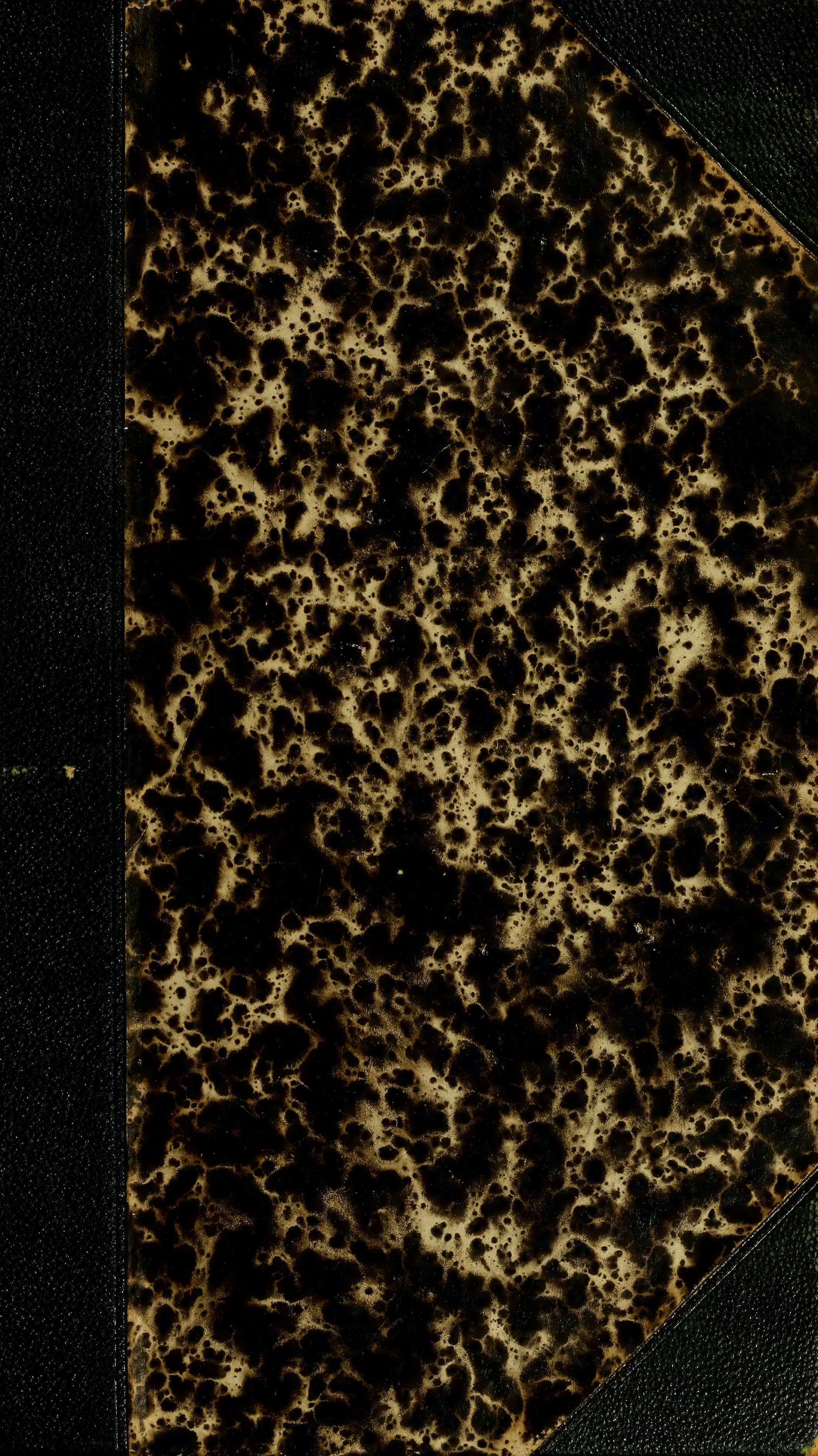
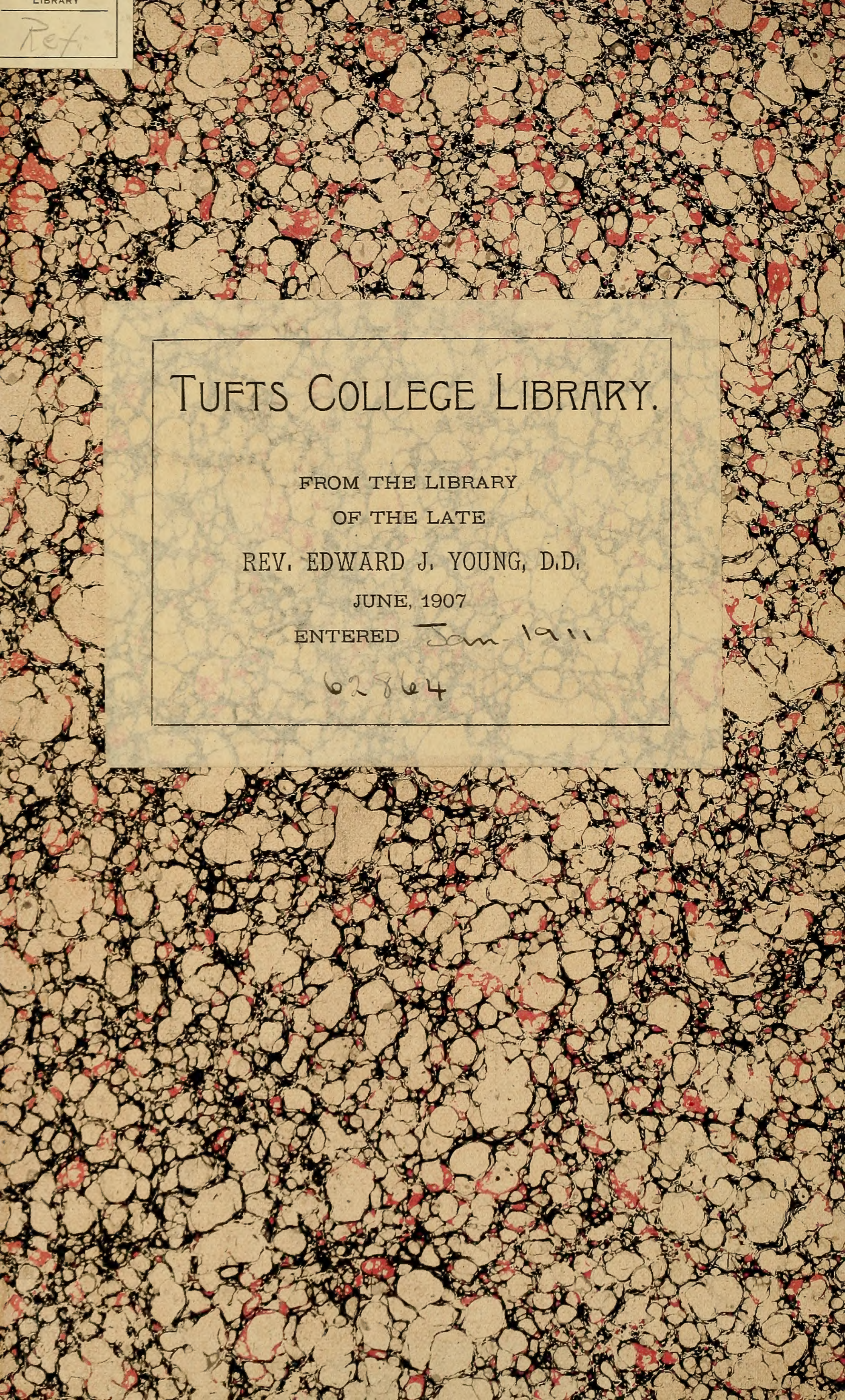
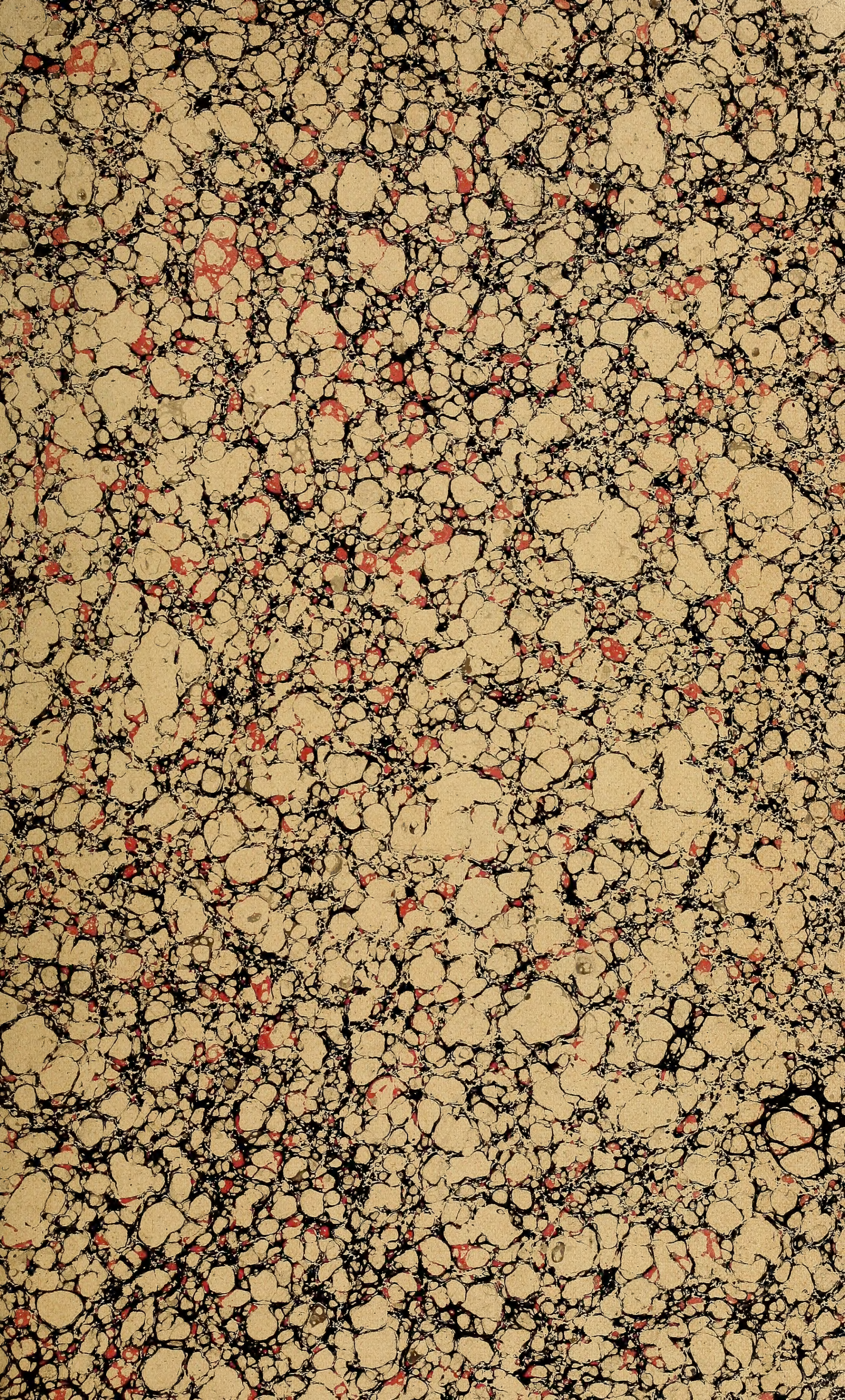




LIBRARY
Ref.
TUFTS COLLEGE LIBRARY.
FROM THE LIBRARY
OF THE LATE
REV. EDWARD J. YOUNG, D.D.
JUNE, 1907
ENTERED Jan-1911
62864



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Elfter Band.

Palästina bis Polemik.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1859.

Paläſtina, ἡ Παλαιστίνη, bezeichnet nach der Entſtehung des Namens aus פְּלֶשֶׁת (ſ. den Art. Philiſtäa) urſprünglich die philiſtäiſche Küſtenebene, wie Joseph. Ant. I, 6, 2., wird aber namentlich als ἡ Παλαιστίνη Συρία in ausgedehnterer Bedeutung von dem ganzen Lande zwiſchen dem Libanon und der Sinaitiſchen Halbinſel gebraucht, ſo Philo Opp. ed. Mangey. Tom. II. p. 20. 106. 457. Joseph. Ant. VIII, 10, 3., bei Griechen und Römern ganz gewöhnlich, von welchen die Benennung zu den Chriſten, den ſpäteren Juden (פלסתיני) und den Arabern (فَلَسْطِين) übergegangen iſt. Der alte einheimiſche Name dafür iſt Kanaan, כְּנַעַן, Land Kanaan, אֶרֶץ כְּנַעַן, d. i. Niederung, welcher Name aber nur das cisjordaniſche Paläſtina bezeichnet 4 Moſ. 13. 29. Joſ. 11, 3., vgl. d. Art. Kanaan in Bd. VII, S. 235. Das dort gegen dieſe Etymologie geltend gemachte Bedenken, daß ſich Leute in den Bergen ſchwerlich deßhalb, weil ſie aus der Ebene kamen, oder weil ſie ſich mit Leuten aus der Ebene für blutsverwandt anſahen, würden Niederländer genannt haben, verſchwindet durch die Annahme, daß dieſer Name nicht etwa von den Kanaanitern im engeren Sinne in den Niederungen der Meeresküſte und des Jordans nach einer bekannten Analogie auf das ganz gleichſtammige Volk der Kanaaniter im weiteren Sinne übergegangen ſey, ſondern daß eben jene von Alters her ihre Haupt- und urſprünglichen Sitze an der phöniziſch-philiſtäiſchen Küſtenebene habenden Kanaaniter ſich zu Moſes' und Joſua's Zeit über das ganze Paläſtina ausgebreitet und dahin ihren urſprünglichen Namen mitgenommen hatten. Als ſpäter die Kanaaniter durch die Iſraeliten wieder auf den phöniziſchen Küſtenſtrich eingeſchränkt waren, wurde das eigentliche Phönizien wieder vorzugsweiſe כנען genannt, Jeſ. 23, 11. Obadj. 20., weßhalb denn auch der phöniziſche Kaufmann geradezu „der Kanaaniter" genannt wird Hiob 40, 30. (25.) Jeſ. 23, 8. Spr. 31, 24. vgl. Zeph. 1, 11. Hoſea 12, 8. Heſek. 16, 29. Matth. 15, 22. mit Mark. 7, 26. Eine andere Löſung jener Schwierigkeit verſucht Movers (Ueber die Bedeutung des Namens Canaan in Achterfeld und Braun, Zeitſchr. für Philoſ. und kath. Theol. N. F. 1844, Jahrg. V, Heft 3, S. 21—43), indem er nachzuweiſen ſucht, daß Kanaan nach allen Bibelſtellen nur ein obſoleter Name für das cisjordaniſche Land war, mit welchem die Iſraeliten ihr Paläſtina benannt hatten, ehe ihnen daſſelbe genauer bekannt geworden war, und daß ſie ihn ſpäter nach ihrer Einwanderung nur meiſt archaiſtiſch zur Bezeichnung der voriſraelitiſchen Zuſtände gebrauchten, wenn ſie der älteren Bewohner, oder der Wanderungen der Stammväter in dieſem Lande, oder der Verheißungen und deren Erfüllungen gedenken. Dieſer Sprachgebrauch laſſe ſich von Joſephus aufwärts bis zu den älteſten Urkunden verfolgen, wogegen die ſpäteren Kirchenväter und die ganze nachfolgende Literatur einen anderen verallgemeinten Gebrauch von der Benennung Kanaan gemacht haben. — Hat nun in dieſer Benennung, womit einmal Amos 2, 10. „Land der Amoriter" als pars pro toto wechſelt, das Land ſeinen Namen von den Ureinwohnern, ſo hat es in den Benennungen Land der Hebräer, Iſrael, Judäa denſelben von den eingewanderten Nachkommen Abraham's erhalten. Die Bezeichnung als Land der Hebräer, אֶרֶץ הָעִבְרִים, kommt in der Bibel nur einmal 1 Moſ. 40, 15. vor; erſt ſeit Joſephus (Ant. VII, 9, 6. 14, 2. VIII, 13, 7. u. a.) wird ἡ Ἑβραίων χώρα gebräuchlicher und auch von Pausan. I, 6. VI, 24. X, 12. angewendet. Häufiger iſt dafür Iſrael יִשְׂרָאֵל Richt. 19, 29. 2 Kön. 14, 25., Land Iſrael אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל 1 Sam. 13, 19. oder אַדְמַת יִשׂ" bei Heſek. (in den nachher an-

zuführenden Stellen), Land der Söhne Israel אֶרֶץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Jos. 11, 22. Seit der Theilung des Reiches, wo das größere Reich der Zehnstämme den gemeinsamen Namen für sich allein in Anspruch nahm, trennen sich die Namen Israel und Juda, und erst seit dem Exil wird wieder der Name für beide Reiche zusammen gebräuchlich, wie namentlich bei Hesekiel (11, 17. 12, 19. 13, 9. 18, 2. 20, 38. 42. 33, 24. 37, 12. 22. 38, 18. 19. 40, 2. 47, 18.) und in der Chronik (1 Chron. 14 (13), 2. 23 (22), 2. 2 Chron. 21, 2. 34, 7.), ferner Maleach. 1, 5. Judith 9, 12. 15, 8. 16, 1. 1 Makk. 1, 11. 36. 9, 23. Matth. 2, 20. 21., ja es tritt dann sogar Israel wieder geradezu für Juda in seiner engeren Bedeutung ein, Hesek. 21, 2. 3. (hebr. 7. 8.) 2 Chron. 12, 1. 15, 17. 1 Makk. 1, 30. In ähnlicher Weise bezeichnet Juda, יְהוּדָה, Land Juda, אֶרֶץ יְהוּדָה, zuerst nur das Stammgebiet der Nachkommen Juda's, Jos. 15, 1. ff. 19, 1—9. Ruth 1, 1. 2. 7., dann seit der Trennung des Reiches die dem Reiche Israel entgegenstehenden Stämme Juda und Benjamin, endlich wieder nach dem Exil das ganze Volk, Hagg. 1, 1. 14. 2, 2. Sachar. 1, 21. 2 Chron. 9, 11., so daß Maleach. 2, 11. 12. Juda und Israel im Parallelismus ganz gleichbedeutend neben einander stehen. Zur Zeit Christi bezeichnete Judäa, Ἰουδαία, die südliche der vier Provinzen des ganzen Landes (s. unten, Eintheilung des Landes); und weiterhin wurde dieser Name die gewöhnliche Benennung des ganzen Landes, sowie Juden die des Volkes. Bei Römern und Griechen werden aus Mißverständniß auch die Namen Idumäa, Phönizien und Syrien auf Palästina übertragen, s. Reland S. 48 f. — Während diese Benennungen von den Bewohnern des Landes hergenommen sind, beruhen andere auf seinem Verhältniß zur Geschichte. Als das Land, welches Gott von Anfang an ausersehen für sein auserwähltes Volk, wo er vor allen übrigen Ländern seinen Sitz und seine Wohnung hat, heißt es Jehova's Land, אֶרֶץ יְהוָה, Hos. 9, 3. vgl. 3 Mos. 25, 23. Ps. 85, 2. (Jehova selbst nennt es sein Land, Hos. 9, 15.); heiliges Land, אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ, ἡ ἁγία γῆ Sachar. 2, 12 (16.) Weish. 13, 2. 2 Makk. 1, 7., und nicht bloß den Juden ist es ein heiliges Land, sondern in noch viel höherem Sinne den Christen, weil von hier aus sich das Heil über die Völker verbreitete und es geheiligt wurde durch die leibliche Gegenwart ihres Herrn und Meisters. Das gelobte Land endlich, d. i. das Land der Verheißung, ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, wird es bei Neueren nach Hebr. 11, 9. genannt, weil Gott den Erzvätern verheißen hatte, es ihnen für ihre Nachkommen zu geben zu ewigem Besitze, 1 Mos. 15, 18. 17, 8. 26, 3. 28, 4. Doch mag daneben auch immerhin die Vorstellung eines herrlichen, gepriesenen Landes, welche sich mit diesem Worte im Bewußtseyn des Volkes verknüpft, ihre Geltung haben, da es ja beschrieben wird als ein „gutes, liebes Land“ 5 Mos. 8, 7—10. Jerem. 3, 19., als ein Land, darin Milch und Honig fließt, 2 Mos. 3, 17. 33, 3. 4 Mos. 16, 14. 5 Mos. 6, 3. 11, 9. 26, 15. 27, 3. Bar. 1, 20., da Korn und Most innen ist 5 Mos. 33, 28. Jes. 36, 17., auf welches Gott der Herr Acht hat und seine Augen schauen immer darauf 5 Mos. 11, 11. Als das den Vätern zum Besitze für ihre Nachkommen verheißene Land ist es das Erbe Israels נַחֲלַת יִשׂ׳ Richt. 20, 6. Ps. 135, 12. 136, 22. Sir. 46, 2., welches Jehova ihm gegeben 5 Mos. 19, 10. 20, 16. 25, 19. 1 Kön. 8, 36. Ps. 105, 11. 136, 21. Jerem. 3, 18. 19., und weil es Gott besonders geweiht ist, das „Erbe Gottes“ Ps. 79, 1. 94, 5. 14. Jes. 63, 17. 2 Makk. 1, 26., das Land des Eigenthums Jehova's אֶרֶץ אֲחֻזַּת י׳ Jos. 22, 19.

2. Lage, Größe und Grenzen. Das Land der Verheißung erstreckt sich an der zwischen Aegypten und Kleinasien liegenden Ostküste des mittelländischen Meeres ungefähr zwischen 31° und 33½° nördl. Breite und 32°—34° östl. Länge von Paris (34½°—36½° Greenw., 52°—54° Ferro), und umfaßt in seiner größten Ausdehnung von N. nach S. 122 geogr. oder 30½ deutsche Meilen, von W. nach O. 94 geogr. oder 23½ deutsche Meilen, was etwa, für die Breite eine mittlere Zahl angenommen, 465 deutsche □Meilen für den ganzen Flächeninhalt des Landes gibt, also wenig mehr

als die preußische Provinz Sachsen (460⅔ QM.). Die natürlichen Grenzen des Landes sind westlich das mittelländische Meer, nördlich der Libanon, östlich die syrisch-mesopotamische Wüste, südlich die Sinaihalbinsel. Die älteste Grenzbestimmung 1 Mos. 10, 19. stellt das Gebiet, welches die Kanaaniter bewohnten, als ein Dreieck dar, dessen Spitze bei Sidon, dessen Basis in einer von Gaza durch Gerar (s. Bd. V, S. 31) nach dem Südende des Todten Meeres gezogenen Linie sich befindet. Sonst wird im Allgemeinen die Ausdehnung des Landes nur nach den nördlichsten und südlichsten Grenzpunkten bezeichnet, wie 4 Mos. 13, 22. Jos. 11, 17. 12, 7., namentlich in der Redensart: „von Dan bis Beersaba“ Richt. 20, 1. 1 Sam. 3, 20. 2 Sam. 3, 10. 17, 11. 24, 2. 15. 1 Kön. 4, 25., oder umgekehrt: „von Beersaba bis Dan“ 1 Chron. 22, (hebr. 21.) 2. 2 Chron. 30, 5. Ganz ähnlich wird als Grenzbestimmung für das Reich Juda: „von Geba bis Beersaba“ 2 Kön. 23, 8., „von Beersaba bis zum Gebirge Ephraim“ 2 Chron. 19, 4., „von Geba bis Rimmon, im Süden von Jerusalem“ Sacharj. 14, 10., und für den Stamm Juda: „von Beersaba bis zum Thale Hinnom“ Nehem. 11, 30. gesagt. Für die Ostjordan-Provinzen lautet der Ausdruck: „vom Bache Arnon (oder: von Aroer am Bache Arnon) bis an den Berg Hermon“ 5 Mos. 3, 8. 4, 48. Jos. 12, 1., oder: „von Aroer an bis nach Gilead und Basan“ 2 Kön. 10, 33. Genauere Bestimmungen geben 4 Mos. 32, 33—42. 34, 2—12. und Jos. 13, 15—31. Kap. 15—21. vgl. Hesek. 47, 13. 48., wo die Grenzen des ganzen Landes und der einzelnen Stämme auf das Genaueste angegeben werden, leider für uns nicht überall verständlich, da viele von den hier als Grenzpunkte angegebenen Ortschaften spurlos verschwunden sind. Im Allgemeinen aber lassen sich aus diesen Angaben folgende Grenzbestimmungen erkennen. Die Westgrenze bildet das Mittelmeer, הַיָּם הַגָּדוֹל 4 Mos. 34, 6. 7. Jos. 1, 4. 9, 1. 15, 12. 47. 43, 4. Hesek. 47, 10. 15. 19. 20. 48, 28.; הַיָּם הָאַחֲרוֹן 5 Mos. 11, 24. 34, 2. Joel 2, 20. Sacharj. 14, 8.; יָם פְּלִשְׁתִּים 2 Mos. 23, 31.; auch bloß הַיָּם 1 Mos. 49, 13. 4 Mos. 13, 30. 34, 5. 5 Mos. 1, 7. Jos. 5, 1. 15, 4. 11. 16, 3, 8. 17, 9. 10. 19, 29. 1 Kön. 5, 9. Ps. 80, 12. Jerem. 46, 18. 47, 7. Hesek. 26, 16, 18. 27, 3. 39, 11. 47, 14. vgl. 1 Makk. 11, 8. 14, 34. 15, 11. 2 Makk. 8, 11., vom „Bache Aegyptens“, dem jetzigen Wâdi el-'Arîsch (s. Bd. I, S. 653) bis nach Sidon, welches zwar Jos. 19, 28. zum Stamme Asser rechnet, was aber nie in jüdischen Besitz gekommen ist. Die Nordgrenze soll vom großen Meere, also von Sidon aus bis zum Berge Hor (הֹר) gehen, d. i., wie aus Vergleichung von 4 Mos. 34, 7. mit Jos. 13, 5. Richt. 3, 3. hervorgeht, bis an den Hermon, den Dschebel es-Scheikh (s. Bd. VI, S. 7), von da nach Hemath sich wenden und auslaufen beim Dorfe 'Enan (חֲצַר עֵינָן 4 Mos. 24, 9. 10. Hesek. 48, 1. oder חֲצַר עֵינוֹן Hesek. 47, 17.), nach Eusebius und Hieronymus im Gebiete von Damaskus. Hiernach scheint die Nordgrenze zu ziehen vom Meere bei Sidon aus oder etwas nördlich davon nach dem Hermon zu, von da durch Cölesyrien nördlich hinauf um den Antilibanon herum und längs dessen östlichem Abfall nach Süden zu bis in die Gegend von Damaskus. Die Ostgrenze der westpalästinischen Stämme zog sich vom Dorfe 'Enan, also aus der Gegend von Damaskus, nach dem See Tiberias und folgte von da dem Laufe des Jordan bis zum Südende des Todten Meeres; die der ostjordanischen Stämme wird nicht genau bestimmt (Jos. 12, 1. nur „das ganze Gefilde gegen Aufgang“), ließ sich auch wohl nicht genau bestimmen bei dem Nomadenleben dieser Stämme. Die Südgrenze für die transjordanischen Stämme bildet der Arnon (5 Mos. 2, 36. 3, 8. 12. Jos. 12, 1. 13, 9.), d. i. der Wâdi Môdschib; die der cisjordanischen soll östlich vom Ende des todten Meeres sich noch etwas südlich zur Skorpionenhöhe (מַעֲלֵה עַקְרַבִּים), welche Robinson (Reise III, S. 46.) mit Recht in einer am Wâdi el-Dscheib von S. sich gegen das Todte Meer hinwendenden Klippenreihe findet, und dann an der Wüste Zin hin über Kades Barnea (s. Bd. VII, S. 207) nach dem Bache Aegyptens wenden und wohl mit dessen Mündung am Meere ausgehen. Dieß die Grenzen, welche bei der Eroberung

und Vertheilung des Landes maßgebend waren und welche im Allgemeinen auch während des ganzen Laufes der Geschichte dieselben geblieben sind. Nur unter David's und Salomo's Regierung dehnten sie sich weiter aus; David unterwarf die angrenzenden Ammoniter, Amalekiter, Philistäer und Edomiter, sowie die Syrer von Damaskus und Zoba seiner Herrschaft (2 Sam. 8, 10. 12. s. oben Bd. III, S. 303), so daß sein Nachfolger Salomo „herrschte im ganzen Lande diesseits des Stromes von Tiphsah bis gen Gasa, über alle Könige diesseits des Stromes“ (1 Kön. 4, 21.), also vom Euphrat bis zum Mittelmeer. Wenn in den alten Verheißungen 1 Mos. 15, 18. 2 Mos. 23, 31. 5 Mos. 11, 24. eine solche Ausdehnung des Reiches schon vorausgesagt erscheint, so ist in der Davidisch-Salomonischen Besitzergreifung schon deßhalb keine wörtliche Erfüllung jener Weissagungen und keine geographische Bestimmung der Ausdehnung des Landes zu erblicken, weil diese Grenzerweiterungen einmal gar nicht so weit ausgriffen, als die Weissagungen angeben, wie denn das ganze phönizische Gebiet niemals von den Israeliten erobert ward, und dann die Zeit jener ausgedehnten Besitzergreifung verhältnißmäßig zu kurz und vorübergehend war, als daß darin eine Erfüllung von Verheißungen gesehen werden könnte. Wie diese Verheißungen zu verstehen sind, zeigt Sacharj. 9, 10. vgl. Ps. 72, 8. 80, 6—12. Sir. 44, 30.

3. Natürliche Beschaffenheit des Landes. Palästina, die südliche Hälfte der großen Kalk- und Kreideplatte, welche sich zwischen dem Mittellaufe des Euphrat und dem mittelländischen Meere erhebt, erhält seine karakteristische Terrainbildung durch den großen Spalt, welcher als das Gôr, das Jordansbett (s. Bd. VII, S. 9 f.), mit dem See Merom, Genezareth und dem Todten Meere die Kalkplatte durchschneidet und sie in zwei Hälften, eine östliche und westliche, theilt. Wie sich vom Knotenpunkte des Dschebel es-Scheikh, dem Hermon der Bibel (s. Bd. VI, S. 7), aus nach Norden die zwei großen Gebirgszüge des Libanon und Antilibanon abzweigen (s. Bd. VIII, S. 363 f.), so setzen sich dieselben von jenem Punkte aus auch weiter südlich fort, bis der westlichere, dem Libanon zugehörige, in der Spitze der Sinaihalbinsel, dem Râs Muhammed unter 20° Br., der östlichere in der Südwestspitze Arabiens bei der Straße Bâb-el-Mandeb unter 12° Br. ihr Ende findet. Diese östliche Bergreihe wird, so weit sie Palästina angehört, in der Bibel im Allgemeinen unter dem Namen „Gebirg Gilead“ הַר הַגִּלְעָד aufgeführt 1 Mos. 31, 21. ff., 5 Mos. 3, 12. f. Richt. 7, 3. HL. 4, 1. 6, 4. Jerem. 50, 19.; genau genommen allerdings wohl nur das Gebirge, welches sich östlich vom Jordan, südlich vom See Tiberias und dem Jarmûk bis zum Arnon erstreckt. Den südlichen Theil des Gebirgszuges bildet das Gebirge ʿAbarim הַר הָעֲבָרִים 4 Mos. 27, 12. 33, 47. 5 Mos. 32, 49. und הָרֵי הָעֲבָרִים 4 Mos. 23, 37. 48., von welchem der Nebo הַר נְבוֹ ein Gipfel ist 4 Mos. 33, 46. 5 Mos. 32, 49., der aber zugleich auch als ein Gipfel des Pisga הַפִּסְגָּה genannt wird 5 Mos. 34, 1. vgl. über dieß Verhältniß den Art. Pisga. Daß Abarim nicht ein einzelner Berg, sondern ein ziemlich ausgedehnter Bergzug ist, geht daraus hervor, daß die Israeliten auf ihrem Zuge Abarim zweimal mit mehreren dazwischen liegenden Stationen berühren, 4 Mos. 33, 44. 46. 48. Aus Vergleichung von 5 Mos. 3, 27. 34, 1. mit 32, 49. scheint eine Identität zwischen Abarim und Pisga hervorzugehen, was meiner Ansicht nach am einfachsten sich so erklärt, daß Abarim Benennung des südöstlichen, Pisga mehr des nordwestlichen Theiles eines und desselben Höhenzuges ist. Haben wir so in der Bibel selbst nur ganz allgemeine und unbestimmte Benennungen und Bezeichnungen der östlichen Berge, so ist uns durch die Schilderungen neuerer Reisenden, namentlich Burckhardt's und Seetzen's, eine genauere Kenntniß dieser Gegenden geworden, obgleich gerade hier noch unendlich viel fehlt, ehe der Grad von Sicherheit und Anschaulichkeit erreicht werden wird, zu dem wir verhältnißmäßig in der Kenntniß des westjordanischen Terrains gelangt sind. Viel war in dieser Hinsicht zu erwarten von den Untersuchungen des neuesten Besuchers jener Gegenden, des Professor Roth, doch auch dieser ist ja leider als ein Opfer seines Eifers für die Wissenschaft gefallen (er starb am 26. Juni 1858

zu Hasbeiah in Folge des Sumpffiebers und Sonnenstichs), und wir sind auf die Notizen aus seinem Nachlasse vertröstet, von welchen die in Petermann's Geogr. Mittheilungen (Jahrg. 1857, S. 260. 413. 484. 1858, S. 1. 112. 158. 267. 342.) gegebenen Berichte und Nachrichten hohe Erwartungen erregen. Die Hauptumrisse der Bodengestaltung der Ostjordanländer sind folgende. Vom Fuße des Dschebel es-Scheikh, da wo er zwischen den Städten Râscheiah und Hâsbeiah seine größte Höhe erreicht, zweigt sich nach SO. ein niedriger Rücken, Dschebel Heisch, ab, der nach S. zu läuft und aus einer Kette vereinzelt stehender Hügel besteht, welche, wenn man sie von fern aus den umliegenden Ebenen erblickt, wie Berge aussehen, obwohl sie von ihrem Fuß an gesehen nur mäßig hoch sind. Diese Kette endigt sich ungefähr dem Nordende des Sees gegenüber in den Hügeln Tell el-Faras und weiter hin nach Süden Tell Zeki. Rings um diesen Hügelzug ist eine offene Hochebene, die westlich durch den vom Ende des Dschebel es-Scheikh sich in fast gerader südlicher Richtung bis zum Scherî'at el-Mandhûr erstreckenden Höhenzug, der den Ostrand des Jordan von Bânjâs bis zum Südende des Sees Tiberias bildet, südlich durch den Dschebel 'Adschlûn, östlich von einer Hügelreihe begrenzt wird, welche sich von Dschebel Kesweh oder Dschebel el-Aswad südlich von Damaskus nach dem Dschebel Haurân hinzieht. Der nördliche Theil dieser Hochebene längs des nördlichen Theiles des Ostabhanges von Dschebel Heisch führt den Namen Dschedûr, das alte Ituräa; südlich davon und zugleich die schmale Hochebene östlich vom Dschebel Heisch einschließend erstreckt sich Dscholân, das alte Gaulonitis, südöstlich schließt sich an beide Haurân, das alte Auranitis an, dessen östlicher Theil el-Ledschah dem alten Trachonitis entspricht, an welches wieder südöstlich Bathanijeh, das alte Batanäa stößt. Das Gestein dieser Gegenden ist durchaus schwarzer Basalt, welche Gebirgsart sich bis jenseits des Sees von Tiberias nach dem Thabor zu fortzusetzen scheint. Die Grenze zwischen der Basalt- und der Kalkregion am Ostufer des Jordan bildet der Scherî'at el-Mandhûr, denn alle Berge südlich von diesem Flusse bestehen aus Kalkstein, in welchem sich, wie in den westlichen Kalksteinfelsen, eine Unzahl von Höhlen findet. An der südöstlichen Ecke der Hochebene Haurans, in Bathanijeh, erhebt sich ein bedeutenderes Gebirge, der Dschebel Haurân, der sich in die Länge und Breite an sechs Tagereisen erstrecken soll, s. Seetzen, Reis. I, S. 74, und dessen höchste Spitze Kelb Hauran oder Kulaib Hauran (Schultz, Jerusalem, S. 44. Herz oder Herzchen Haurans) sich als ein Kegel aus der niedrigeren Reihe der Gebirge erhebt. Die Gegend östlich und südlich von Dschebel Haurân heißt el-Herrah (الحرّة) und erstreckt sich fünf Tagereisen von W. nach O. und zwei Tagereisen von N. nach S. Es ist eine Ebene, deren Boden wie besäet mit Basaltsteinen erscheint, so daß die Kameele kaum gehen können. Innerhalb dieser steinigen Strecken ist der Distrikt es-Szafâh (الصفاة), welchen man sich entstanden denken kann, als wenn eine Masse geschmolzener Stoffe in ein Gefäß eingeschlossen durch eine mächtige Gewalt aufgerührt worden und dann plötzlich erkaltet wäre. Die erste Kunde dieser merkwürdigen Gegend, welche Burckhardt (I, S. 170—190) nur in ihrem dem Dschebel Haurân zunächst liegenden Theile durchzogen hat, ist uns durch die Notizen über eine Reise des Engländers Cyril Graham geworden, welche sich in der Zeitschrift der D. M. Gesellsch. Bd. XII, S. 342. 389. und 713. finden und nach weiteren Mittheilungen höchst begierig machen. Südlich schließt sich an diese ganze vom Scherî'at el-Mandhûr begrenzte Hochebene eine andere an, der Dschebel 'Adschlûn, sehr buschig und waldig, und die Gebirgslandschaft el-Mo'râd (Ma'râd), die sich bis zum Wâdi Zerka, dem Jabbok der Bibel, erstreckt. Von hier bis zum Wâdi Môdschib, dem Arnon, schließt sich eine andere Hochebene an, in deren nördlichem Theile sich der Dschebel Dschel'âd, Gilead, am bedeutendsten $2\frac{1}{2}$ Stunde lang erhebt, und dessen höchster Gipfel den Namen Dschebel Oscha' (جبل أوشع, Berg des Ho-

seas, weil auf ihm das Grabmal dieses Propheten gezeigt wird, s. Burckhardt II, S. 600) führt. Hier ist die Waldung dichter und besteht aus Eichen, Terebinthen und Balûtbäumen (Juglans regia). Südlich von Dsch. Dschelʿâd bis zum Wâdi Môdschib ist ebenes Land (die Ebene הַמִּישׁוֹר 5 Mos. 3, 10. 4, 43. Jos. 13, 9. 16. 17. 21. 20, 8. 2 Chron. 26, 10. Jerem. 48, 21.), das bis nach Kerak und etwas darüber hinaus zum Flüßchen el-Achsi fortsetzt; hier erheben sich nur einige Berge, wie der Dschebel ʿAttârûs (جبل عتاروس), den man fälschlich für den Nebo der Bibel gehalten, s. den Art. Pisga, und Dschebel Schîhân (شيحان). An der östlichen Seite des südlichsten Theiles dieser Hochebene, der Mündung des Wâdi Môdschib gerade östlich gegenüber, findet sich eine Kette niedriger Gebirge, el-Guweitseh (الغويثة), die etwa drei bis vier Stunden von N. nach S. streicht. Südlich davon fängt eine Reihe niedrigerer Hügel an, die et-Tarfûjeh (الطرفوية), und weiter südlich Urukarajeh (أروقرية) heißt, sich dann westlich wendet und südwestlich von Kerak ausläuft (Burckhardt II, S. 638). In diesem Höhenzuge findet v. Raumer (Paläst. S. 71, Ausg. 2) das Gebirge Abarim. Jenseit dieser Ebene erhebt sich vom el-Achsi an wieder ein mächtigeres Gebirge, el-Dschebâl (الجبال) und es-Scharâh (الشراة), welches sich in einer Länge von vier Tagereisen bis zum älanitischen Meerbusen erstreckt und in welchem das alte Gebirge Seʿîr, הַר שֵׂעִיר oder Gebirge Esau's Obadj. 8. 9. 19. 21. wieder zu erkennen ist, s. den Art. Seïr.

Besser als über das Ostjordanland sind wir über die Formation des westjordanischen Palästina unterrichtet, obgleich auch hier manche Gegenden noch nicht hinlänglich untersucht sind, um, namentlich was den Lauf der Thäler anbetrifft, ein vollkommen deutliches Bild davon entwerfen zu können. Um die in der Bibel erwähnten Lokalitäten klarer und besser zu erkennen, wollen wir von der heutigen Benennung der einzelnen Gebirgszüge und Niederungen ausgehen. Während, wie wir gesehen haben, die östlich vom Jordan befindliche Gebirgskette in lang gezogenen Hochebenen sich ausdehnt, besteht die westliche, deren Hauptglieder die Gebirge von Galiläa, das Gebirge Ephraim und das Gebirge Juda sind, mehr aus einer Masse einzelner Kuppen und Kämme, welche durch unzählige Thäler und Ebenen von einander getrennt sind. Wie vom Dschebel es-Scheikh südöstlich der Dschebel Heisch sich abzweigt und nach S. sich wendet, so setzt sich von dem südwestlichen Ende des Antilibanon, da wo er nur durch die tiefe Schlucht des Leontes vom Libanon getrennt wird und dieser Fluß die scharfe Biegung nach W. macht, eine ähnliche breite und niedrige Bergkette fort, die in ihren einzelnen Theilen als Dschebel Hûnîn, Dschebel Kedes und Dsch. Szafed, mit den Spitzen Dsch. Szafed im engeren Sinne, Dsch. Zabûd und Dsch. Dschermak, benannt wird und in letzterem ihre höchste Höhe erreicht. Zwischen diesem Bergzuge und der westlich an den Dschebel Heisch sich anschließenden Hochebene (Dscholân) liegt der Oberlauf des Jordan bis zum See Tiberias, s. Bd. VIII, S. 8. Das ganze nördlich vom See Hûleh gelegene Becken führt den Namen Ardh el-Hûleh, ارض الحولة; der östlichere Theil desselben heißt Hûlet Bânjâs, حولة بانياس, und unmittelbar um Bânjâs Ardh Bânjâs, ارض بانياس. Die Ebene an der Westseite des Sees führt den Namen Ardh el-Khait, ارض الخيط, die nördlicher daranstoßende Belâd el-Khait, بلاد الخيط, worauf noch weiter nördlich Merdsch ʿAjûn, مرج عيون, folgt, eine schöne fruchtbare und wasserreiche Ebene, welche sich an den nördlichen Anfang des erwähnten Bergzuges anlehnt. Westlich von diesem streckt sich bis zur Küste von Akko und bis Tyrus und Sidon ein sehr fruchtbares und ziemlich stark bevölkertes Hügelland, welches vor dem übrigen Palästina sich durch seine

schönen Waldungen auszeichnet und ganz mit den englischen übereinstimmende Landschaften hat. Nach S. zu setzt sich jener Höhenzug gleichfalls als Hügelland fort, bis er zuletzt in gleicher Breite mit dem Südende des Sees von Tiberias in den Bergen von Nazareth als nördliche Wand der Ebene Esdrelon jähe abfällt. Im südlichen Theile dieser Landschaft, nördlich von Sepphoris, liegt eine der schönsten Ebenen des nördlichen Palästina, el-Battauf (البطّوف), welche sich von SW. nach NO. hinzieht und deren Gewässer westwärts durch ein enges Thal im Wâdi el-Chaladijeh oder el-Bedawi in den Kison am Karmel abgeleitet werden. Zwischen ihr und dem Rücken längs des Sees Genezareth, südlich von Tiberias, läuft in der Richtung nach SSO. eine flache Strecke von schönem, fruchtbaren Boden, Ardh el-Hamma, (أرض الحمّة) nach Rußeggers (Reisen, Bd. III, S. 130) Messung 955 Par. Fuß über dem See, welche zum größten Theil mit zahlreichen Basalttrümmern und Geschieben bestreut ist und die an ihrem südlichen Ende im engen Wâdi el-Fedschaz oder el-Besûm nach dem Jordan etwas unterhalb seines Ausflusses aus dem See durchbricht. Auf der diesem Durchbruche gegenüberliegenden Seite des Beckens, an der östlichen Grenze der Ebene el-Battauf, bei dem Dorfe Hattîn (حطّين Merâs. I, S. 309), erheben sich zwei Bergspitzen etwa 60 Fuß über die Ebene, welche den Namen Kurûn Hattîn, قرون حطّين, führen, und auf welche die Ueberlieferung der Lateiner, zuerst durch Brocardus (seit 1283) in Umlauf gekommen, ganz unbegründet die Lokalität der Bergpredigt Christi verlegt, woher dieser Doppelberg auch den Namen Mons beatitudinum führt. In der Ebene am Fuße dieses Berges vernichtete Saladin im Jahre 1187 das Heer der Christen. Der südliche Theil dieser ganzen Hügellandschaft wird durch die niedrigen Berge abgeschlossen, die sich zu beiden Seiten von Nazareth in der Richtung von W. nach O. hinziehen. Am östlichen Ende derselben, zwei Stunden von Nazareth entfernt, erhebt sich fast ganz isolirt aus der Ebene der Berg Thabor, über welchen ein besonderer Artikel weitere Auskunft geben wird. Die Ebene, in welcher der Thabor liegt, ist ein Theil, die nordwestliche Ecke der großen Ebene Merdsch Ibn ʿAmir, مرج ابن عامر, Ebene Esdrelon, s. Bd. IV, S. 159 f., die sich zwischen dem Karmel, dem Südabhange des Hochlandes von Galiläa und den östlichen Bergen befindet. Vom Thabor zieht sich diese Ebene in einem Querthale als Wâdi el-Bîreh oder Wâdi es-Scherâr in der Richtung von NW. zu SO. nach dem Jordanthale hin, womit weiter südlich ganz parallel ein anderes Querthal, Wâdi Beisân, einen zweiten Ostarm der Ebene bildet. Zwischen diesen beiden Armen, dem Thabor südlich gegenüber, zieht sich ein nicht langer Bergrücken hin, der nur eine wüste, unförmliche Masse, ohne natürliche Schönheit und Fruchtbarkeit bildet. Die Araber nennen ihn Dschebel ed-Dechi, جبل الدحى; seit dem 4. Jahrhundert führt er aus Mißverstand der Stelle Ps. 89, 13., wo Hermon und Thabor neben einander erwähnt werden, in der christlichen Legende den Namen Hermon, der auch noch jetzt in den Klöstern und bei arabischen Christen als Heramôn, حرمون, bekannt ist. Dieser Name wird der Bequemlichkeit wegen von den Geographen beibehalten und nach Robinson's Vorgange der Berg zum Unterschiede vom Dschebel es-Scheikh der kleine Hermon genannt. Südlich von ihm und parallel läuft ein bergiger Landstrich mit mehreren Rücken, im Ganzen etwa von der Breite einer Stunde, von den Bewohnern Dschebel Fukûʿa, جبل فقوع, von einem daran liegenden Dorfe genannt. Auch er ist, wie der Dechi, kahl und unfruchtbar; seine Berge, oder vielmehr Hügel, haben in ihren Umrissen nichts Interessantes durch ihre Form, sie steigen nicht hoch, zeigen nur wenig grünes Weideland

und gar keinen Ackerbau; Wald fehlt ganz. Auf der Südseite des Dsch. Fukûʿa läuft ein dritter, der südlichste Arm der großen Ebene, welche somit den westlichen Höhenzug Palästina's unterbricht, indem sie die Hochebene Galiläa von den südlicheren Bergen trennt, von welchen Dschebel ed-Dechi und Fukûʿa nur als nördliche Abschnitte erscheinen. In ganz gleicher südöstlicher Richtung mit diesen beiden setzt sich auf der Westseite der Gebirgszug des Karmel (s. Bd. VII, S. 410) fort, durch eine niedrige Hügelreihe mit dem mittleren Gebirgszuge zusammenhängend. Dieser mittlere Gebirgszug geht nun von der Ebene Esdrelon bis zur Wüste et-Tih ohne Unterbrechung in einer Breite von 5—6 deutschen Meilen fort und erreicht in seinem südlichsten Theil, in der Nähe von Hebron, seine größte Höhe, beinahe 3000 Fuß über dem Meere, während er sich nördlich bei Sichem auf 1751 Fuß senkt und endlich ganz zur Ebene Esdrelon abfällt. Nach Westen zu läuft er in eine Reihe von niedrigen Hügeln aus, welche zwischen ihm und der großen Ebene am Mittelmeer liegen und welche Hügelgegend etwa ein Drittel der Erhebung des Gebirges über das Meer und die Ebene erreicht. Der östliche Abfall nach dem Jordanthale ist aus doppeltem Grunde weit steiler, theils nämlich weil er viel schmäler ist als jener, theils weil der Spiegel des Todten Meeres und des Jordan bedeutend tiefer liegt als der des mittelländischen Meeres. Der ganze Zug ist eigentlich hohes, unebenes Tafelland, das aus einer Masse einzelner Berggruppen gebildet wird, von denen keine für sich eine bedeutende Längenausdehnung besitzt. Das Gebirge wird sonach überall von tiefen Thälern durchschnitten, welche östlich und westlich an jeder der beiden Seiten dem Jordan und Mittelmeer zulaufen. Die Wasserscheide folgt meistentheils der Höhe des Landes längs dem Rücken, jedoch so, daß die Thäler, welche nachher verschiedene Richtung nehmen, im Anfange oft eine beträchtliche Strecke durcheinander laufen und so z. B. ein Thal, welches sich nach dem Jordan hinabsenkt, oft seinen Anfang eine halbe Stunde oder noch mehr westwärts von dem Anfange anderer Thäler hat, die nach dem westlichen Meere laufen. Das ganze Gebirge ist reich an Getreide, Wein und Obst; nur in seinem südlichsten Theile, besonders nach dem Todten Meere hin, ist es öde und an manchen Stellen gänzliche Wüste, doch zeigen sich auch hier überall noch die Spuren früherer Fruchtbarkeit und Cultur. Südlich laufen diese Gebirge in die Wüste et-Tih aus, welche der Sinaihalbinsel zugehört. Ein besonderer Name fehlt diesem ganzen Gebirgszuge; man bezeichnet ihn in seinem nördlichen Theile mit dem alten Namen des Gebirges Ephraim, den südlichen mit dem des Gebirges Juda. Für die alte Benennung des ganzen, Palästina durchziehenden Gebirges vom Libanon an ist die Stelle Jos. 20, 7. von Wichtigkeit, in welcher die Benennungen: Gebirge Naphthali, Gebirge Ephraim und Gebirge Juda für den nördlichen, mittleren und südlichen Theil sich finden. Ersteres, הַר נַפְתָּלִי, obwohl sonst weiter nicht vorkommend, ist durch das beigesetzte Kedes in Galiläa deutlich als das nördliche Bergland Galiläa bezeichnet; das andere, הַר אֶפְרַיִם, auf welchem Thimnath Serach Jos. 19, 50. 24, 30. Richt. 2, 9., Sichem Jos. 20, 7. 21, 21. 1 Kön. 12, 25. 1 Chron. 7 (6), 67., Gibea des Pinehas Jos. 24, 33., die Deborah-Eiche zwischen Ramah und Bethel Richt. 4, 5, Samir Richt. 10, 1. und Ramathaim Zophim 1 Sam. 1, 1., bildet den mittleren Theil des Gebirges von der Ebene Esdrelon bis in die Gegend von Ramah und Bethel, wo es mit dem Gebirge Juda zusammengrenzt, s. Bd. IV. S. 93. Das dritte endlich, הַר יְהוּדָה Jos. 11, 21. 2 Chron. 27, 4. ἡ ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας Luk. 1, 65., ist der südliche Theil, in welchem Hebron Jos. 20, 7. 21, 11. Beide zusammen, Gebirge Ephraim und Juda, werden Jos. 11, 21. genannt, wofür Hesekiel den gemeinsamen Namen Berge Israel הָרֵי יִשְׂרָאֵל Hes. 6, 2. 3. 19, 9. 33, 28. 34, 13. 14. 35, 12. 36, 1. 4. 8. 37, 22. 38, 8. 39, 2. 4. 7. als Lieblingsausdruck gebraucht, während dasselbe Jos. 11, 16. 21. gleichbedeutend mit Gebirge Ephraim (V. 21. ausdrücklich im Gegensatz zum Gebirge Juda) steht. In demselben Sinne werden auch „Berge Samariens“ mit den Bergen Ephraims in Parallelismus gesetzt, Jerem. 31, 5. 6., während sonst der Berg Samariens הַר שֹׁמְרוֹן

speziell den Berg, auf welchem Samarien erbaut ist 1 Kön. 16, 24. Amos 3, 9. 4, 1. 6, 1. bedeutet. Auch das „Gebirge oder Berg Ephron" הַר עֶפְרוֹן Jos. 15, 9. ist nach der Ansicht Einiger mit „Gebirge Ephraim" gleichbedeutend, s. Bd. IV, S. 93, obschon nicht recht abzusehen ist, warum dieser Ausdruck mit dem sonst geläufigen vertauscht seyn soll. Kommen wir nun zu den einzelnen Theilen und besonderen Bergen dieser Gebirge, so werden in der Bibel als solche erwähnt im Gebirge Ephraim: 1) das Gebirge Gilboa, der heutige Dschebel Fukûʿa, der auch den Namen Dschebel Dschelbôn führt, s. Bd. V, S. 161 f.; 2) das Gebirge der Amalekiter Richt. 12, 15. vergl. 5, 14., etwa die Mitte des Gebirges Ephraim bezeichnend, s. Bd. I. S. 267. Ewald, Geschichte des Volkes Isr. I, S. 296 (1te Aufl.), und als einzelne Berge von Norden nach Süden: der Berg Samariens, auf welchem Samarien erbaut war (s. den Art. Samarien), der Ebal und Garizim bei Sichem, s. Bd. IV, S. 660 f., der Zalmon צַלְמוֹן, unweit desselben Ortes, Richt. 9, 48., schwerlich aber kann das Ps. 68, 15. stehende צַלְמוֹן auf diesen Berg bezogen werden (man sehe die Erklärer der schwierigen Stelle, namentlich die Zusammenstellung bei Ed. Reuß der 68. Psalm, Jena 1851, S. 57, und Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterklärung, S. 107). Ferner der Berg von Bethel Jos. 16, 1. 1 Sam. 13, 2. und der Berg Zemaraim הַר צְמָרַיִם 2 Chron. 13, 4., wohl eben der, auf dem die Stadt gleiches Namens im Stamme Benjamin Joh. 18, 22. erbaut war. Die Lage des Berges Gaas הַר גַּעַשׁ Jos. 24, 30. Richt. 2, 9., dessen Thalschluchten נַחֲלֵי גַעַשׁ 2 Sam. 23, 30. 1 Chron. 12 (11), 32. erwähnt werden, wird sich erst bestimmen lassen, wenn die Stadt Thimnath Serach, die an seiner Nordseite lag, wo Josua wohnte Jos. 19, 50. und begraben wurde, 24, 30., nachgewiesen seyn wird. Das Gebirge Juda heißt vor der Besitznahme des Landes auch Gebirge der Amoriter הַר הָאֱמֹרִי 5 Mos. 1, 7. 19. 20, 44. vgl. Bd. I, S. 287. Ueber die Berge um Jerusalem ist theils in besonderen Artikeln (Moriah, s. Bd. IX, S. 773; Oelberg, Bd. X, S. 549 f.), theils in der Beschreibung Jerusalems im Art. „Städte in Paläst." die Rede. Sonst werden als einzelne Berge im Gebirge Juda noch erwähnt: der Berg Perazim הַר פְּרָצִים Jos. 28, 21. in der Nähe des Thales Rephaim, vgl. 17, 5., unweit Jerusalem nach Westen; der Berg Baala הַר הַבַּעֲלָה Jos. 15, 11., welcher zwischen Ekron und Jabneel gelegen haben muß, und der Berg bei Asdod 1 Makk. 9, 15. Außer diesen in der Bibel namentlich erwähnten Bergen weist die Legende jetzt noch nach den Berg, auf welchem der Herr die Bergpredigt hielt, in dem oben erwähnten Kurûn Hattîn, der deßhalb auch Berg der Seligkeiten, mons beatitudinum, genannt wird, vergl. Robinson, Paläst., III, S. 485; ferner den Berg, von welchem die Juden in Nazareth den Herrn hinabstürzen wollten, als er in der Synagoge gepredigt hatte, Luk. 4, 28—30., in dem Berg des Hinabstürzens, einer am östlichsten Theile der Ebene Esdrelon steil über dieselbe hervorragenden Felsklippe, beinahe zwei engl. Meilen S. gen O. von Nazareth, aber gegen alle Wahrscheinlichkeit, vergl. Robinson III, S. 423, endlich den Berg, auf welchen der Versucher den Herrn in seinem vierzigtägigen Fasten führte, um ihm die Reiche der Welt zu zeigen, Matth. 4, 8. Luk. 4, 5., in dem nördlich von Jericho wie eine fast perpendikuläre Felswand 12—1500 Fuß über die Ebene des Gôr sich erhebenden Berg Quarantana, Dschebel Kerentel, جبل قرنطل, dessen Wand voll von Grotten und Höhlen ist, in denen einst Einsiedler in großer Zahl gelebt haben sollen; doch scheint diese Ueberlieferung sowie der Name nicht älter zu seyn, als die Zeit der Kreuzzüge, s. Robinson II, S. 552. — Als einzelner Berg erhebt sich auch im SO. von Bethlehem der sogenannte Frankenberg, bei den Arabern Dschebel el-Fureidis, Berg des kleinen Paradieses, steil und rund wie ein vulkanischer oder abgestumpfter Kegel 3—400 Fuß über das hohe Tafelland, welches mindestens eine gleiche Erhebung über den Boden des Wâdi Ertâs im SW. hat. Josephus (B. J. I, 21, 10. Ant. XV,

9, 11.) nennt ihn „gänzlich ein Werk von Menschenhand“, auf welchem die von Herodes d. Gr. erbaute Festung Herodium angelegt war, deren Ruinen sich noch jetzt finden. Verschieden von dieser Bergformation des inneren Palästina ist die Küste, חֶבֶל הַיָּם Zeph. 2, 6. חוֹף הַיָּם Hesek. 25, 16. כָּתֵף פְּלִשְׁתִּים Jes. 11, 14. (s. Knobel zu d. St.). Von dem Hügellande, welches sich zwischen der Küste von Akko bis Tyrus und dem Bergzuge des Dschebel Szafed hinzieht, ist schon oben S. 6 f. die Rede gewesen. In dieser tritt beinahe drei Stunden südlich von Tyrus das weiße Vorgebirge, Râs el-abjadh, Promontorium album, Cap Blanc der Seefahrer, vor, schneeweiße Kreidefelsen, die sich als hohe Klippen senkrecht in das Meer abstürzen. Nördlich von ihm zieht sich die Küste entlang in der Breite von einer halben Stunde bis nach Tyrus hin die ungemein fruchtbare und trefflich angebaute, mit Dörfern besetzte Ebene von Tyrus. Etwa 1 ⅓ Stunde südlich vom weißen Vorgebirge springt das Vorgebirge Râs en-Nâkûrah, die Tyrische Leiter *κλίμαξ Τυρίων* des Joseph. B. J. II, 10, 2., hervor, von dessen Fuße an bis zum Karmel die Ebene von Akko sich hinzieht, östlich in halbmondförmigem Bogen von den Hügeln und Bergen Galiläa’s begrenzt. Sie strotzt von Fruchtbarkeit, wo immer sie angebaut wird, und bringt das schönste Getreide und das köstlichste Obst, während auch Baumwolle dort gezogen wird; dennoch liegt sie großentheils ganz vernachlässigt da. Durch den Karmel wird sie von der großen, von hier aus bis nach Gaza in einer Länge von vierzig Stunden und einer Breite von fünf bis acht Stunden sich erstreckenden Küstenebene getrennt, welche in ihrem nördlichen Theile von Cäsarea bis Joppe den Namen Saron, הַשָּׁרוֹן, *Σαρών*, *Σαρωνάς* 1 Chron. 28 (27), 29. Jes. 33, 9. 35, 2. 65, 10. HL. 2, 1. Apgesch. 9, 35., und im südlichen von da bis Gaza den Namen der Niederung, Ebene, (Luth. die Gründe) הַשְּׁפֵלָה Jos. 9, 1. 10, 40. 12, 8. 15, 33. ff. Richt. 1, 9. 1 Kön. 10, 27. 1 Chron. 28 (27), 28. 2 Chron. 26, 10. 28, 18. Obadj. 19. Jerem. 17, 26. 32, 44. 33, 13., führt, was die Septuag. gewöhnlich durch *ἡ πεδινή* oder *τὸ πεδίον*, in einigen Stellen wie 2 Chron. 26, 10., Jerem. und Obadj. durch *ἡ Σεφηλά* wiedergeben, welches letztere sich dann auch 1 Makk. 12, 38. findet. Oestlich wird diese Ebene von der Hügelregion der Gebirge Ephraim und Juda begrenzt. Sie hat eine reiche Vegetation und zeichnet sich durch vortreffliche Viehweiden aus, vergl. Ritter, Erdk., XVI, 1. S. 25 f. 586 ff. Außer diesen Küstenebenen finden sich nur in dem mittleren und nördlichen Theile des westjordanischen Palästina Ebenen von größerer Ausdehnung, namentlich die große Ebene von Esdrelon, Merdsch Ibn ‘Amir und die Ebene el-Battauf in Galiläa, s. oben S. 7, welche letztere auch die Ebene Sebulon oder Zabulon (im Türkischen Dschihan-numa des Hadschi Chalfa) genannt wird, weil sie im Stamme Sebulon lag, sowie die Sepphoris-Ebene von der an ihr liegenden Stadt Sepphoris. Sie ist ein Theil der großen Ebene des Josephus, *τὸ μέγα πεδίον*, die in ihrer östlichen Fortsetzung den Namen der großen Ebene von Asochis führt, *τὸ μέγα πεδίον· Ἀσωχίς ἐστιν ὄνομα τούτῳ* Joseph. Vit. 41. Weil man unter dieser „großen Ebene“ immer nur die Ebene Esdrelon verstanden hatte, waren alle Bemühungen, sich in die geographischen Angaben des Josephus zu finden, vergeblich; erst Consul Schultz stellte den richtigen Grundsatz auf, daß bei Josephus der Ausdruck „große Ebene“ jedesmal von der Ebene zu verstehen ist, die in der Nähe des Ortes liegt, von dem bei ihm gerade die Rede ist, wenn nicht besondere Gründe zu anderweiten Annahmen nöthigen (s. Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. Bd. III, S. 50), und von diesem Grundsatz ausgehend gelang es ihm, die wichtigsten Lokalitäten Galiläa’s mit erwünschter Sicherheit festzustellen, vergl. Ritter, Erdk. XVI, 1. S. 757 ff.

Die Hauptmasse des palästinischen Gebirges ist Kalkstein, der voller Höhlen ist, s. Bd. VI, S. 176 ff. Nur im nördlichen Theile, im ganzen ostjordanischen Lande vom Hermon bis zum Jarmûk, am Hermon selbst bei Hasbeia, um den See Tiberias und am oberen Jordanlaufe treten Basalt und plutonische Gesteine hervor, dergleichen

sich auch am Südende des Todten Meeres bei Kerak finden, s. Ritter XV, S. 691. 773. Ueber den Metallgehalt der Berge s. d. Art. Metalle Bd. IX, S. 442. Ueber die Thäler Palästina's, welche in der Bibel erwähnt werden, wird ein besonderer Artikel das Ausführlichere bringen, eben so über die Wüsten.

Wenden wir uns jetzt zu den Gewässern Palästina's. Ueber den Hauptstrom des Landes, den Jordan, ist schon Bd. VII, S. 7 ff., sowie über die beiden Seeen Merom und Genezareth, welche er in seinem Oberlaufe durchfließt, Bd. IX, S. 366 ff. und Bd. V, S. 6 ff. berichtet worden; es ist uns hier noch übrig, das große Becken, in welches er sich ergießt, und das unter dem Namen des Todten Meeres bekannt ist, zu schildern. Dieser Name findet sich schon bei den Alten als *θάλασσα ἡ νέκρα* Pausan. El. I, 7. (V, 7, 3.), Galen. Simpl. med. V, 19. (IV, 20.), Epiphan. haer. 19. u. 53.; mare mortuum Justin. XXXVI, 3., Hieron. Comment. in Ezech. 47., obschon der Name Lacus Asphaltites, *ἡ Ἀσφαλτῖτις λίμνη* bei ihnen gewöhnlicher ist (Nachrichten über denselben bei Strabo p. 763, der ihn aber irrthümlich *Σιρβωνίς* nennt, Diodor. XIX, 98. 99. Ptolem. V, 16, 3. Galen. l. l. Plin. V, 15. Solin. c. 35. Tacit. Hist. V, 6. 7.), und den auch Josephus Antiq. IX, 1, 2. B. J. III, 10, 7. IV, 7, 5. 8, 2. 3, gebraucht, daneben aber auch einmal den Namen *ἡ Σοδομίτις λίμνη* Antiq. V, 1, 22. anwendet, ein andermal Antiq. XVII, 6, 5. den See als *τὴν λίμνην τὴν ἀσφαλτοφόρον λεγομένην* umschreibt; eine Beschreibung desselben gibt er B. Jud. IV, 8, 4. In der Bibel erwähnt ihn nur das Alte Testament unter den Namen: das Salzmeer יָם הַמֶּלַח 1 Mos. 14, 3. 4 Mos. 34, 3. 12. 5 Mos. 3, 17. Jos. 3, 16. 12, 3. 15, 2. 5. 18, 19., womit synonym das Meer am Gefilde oder im Blachfelde יָם הָעֲרָבָה 5 Mos. 3, 17. 4, 49.; das Meer gegen Morgen הַיָּם הַקַּדְמֹנִי Joel 2, 20. Sacharj. 14, 8., und, wo es der Zusammenhang ergibt, auch bloß das Meer Jes. 16, 8. Hesek. 39, 11. (wahrscheinlich, obgleich Manche hier den See Genezareth verstehen, s. Thal der Wanderer im Artikel Thäler) 47, 8. Bei den arabischen Geographen heißt es Meer des Lot, بحر لوط Edrisi ed Jaubert. I. p. 338., See von Zoar, بحيرة زُغَر Abulfed. p. 227 text. arab. Merâs. I, p. 514, jedoch auch der todte See, البُحَيْرَة المَيِّتَة der stinkende See, البحيرة المُنْتِنَة, und der umgewendete See, المَقْلُوبَة, Istachri in meiner Chrest. arab. p. 79, 8. 101, 7. In der Bibel wird über die Entstehung dieses Meeres berichtet, daß einst an der Stelle desselben die schöne, fruchtbare Ebene Siddim, עֵמֶק הַשִּׂדִּים, sich befunden habe, in welcher fünf Städte unter eigenen Königen lebten: Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboim und Bela, 1 Mos. 14, 2. 3. 10. Wegen der Gottlosigkeit ihrer Bewohner beschloß der Herr die Zerstörung derselben, 1 Mos. 18, 20. 21., und „ließ Schwefel und Feuer regnen vom Himmel herab auf Sodom und Gomorrha und kehrete die Städte um, und die ganze Gegend, und alle Einwohner der Städte und was auf dem Lande gewachsen war". Und als Abraham am Morgen nach der Gegend hinschaute, „siehe, da ging ein Rauch auf vom Lande, wie ein Rauch vom Ofen". Nur Lot, Abraham's Brudersohn, entkam aus dem allgemeinen Verderben, und seinetwegen wurde auch die kleine Stadt Bela, בֶּלַע, die von nun an Zoar (צוֹעַר die Kleine) hieß, erhalten, 1 Mos. 19. Mit dieser Angabe der Bibel stimmt die natürliche Beschaffenheit des Todten Meeres, wie sie in neuerer Zeit erst sicherer und bestimmter erkannt ist, auf das Genaueste überein. Von den ältesten Zeiten bis herab in den Anfang unseres Jahrhunderts waren über das Todte Meer, seine Umgebungen und seine Eigenthümlichkeiten nur höchst oberflächliche, unbestimmte und größtentheils wunderbare und märchenhafte Berichte gegeben worden, welche sparsamen Nachrichten sich bei Büsching, Asien, S. 392—412 gesammelt finden.

Der Erste, der in neuerer Zeit genauere Kunde darüber gab und namentlich für die Ostküste des Meeres geradezu als der erste kühne Entdecker bezeichnet werden kann, war Seetzen, welcher in den Jahren 1806 und 1807 diese Gegend bereiste. Im Jahre 1818 machte hierauf die Reisegesellschaft von Irby, Mangles, Legh und Banks einen Besuch jener Gegenden, und erst in neuester Zeit folgen sich die Reisenden in dichterer Masse, wie Schubert 1837, Robinson und Smith, sowie Rußegger 1838, Wolcott 1842 (Excursion to Masada in Biblioth. Sacr. 1843, S. 60—70, und Nachtrag Vol. III, 1846, S. 399 f.), Wilson 1843, Tischendorf 1844, Gadow 1847 (Bericht in der Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. Bd. II, S. 63—65), de Saulcy 1851 (Voyage autour de la Mer morte et dans les Terres bibliques, exécuté de Décembre 1850 à Avril 1851. Relation du voyage, Tom. I. II. Paris 1853, gr. 8., und englisch: Narrative of a Journey round the Dead Sea and in the Bible Lands u. s. w. Edit. [with notes by Count Edw. de Warren. Lond. 1852. 2 Vols. 8.), Van de Velde 1852. Daß in älterer Zeit eine Beschiffung des Todten Meeres nicht versucht wurde, da eine solche kaum irgend einen praktischen Nutzen gewährte, ist leicht einzusehen; nur Edrisi (Tom. I, p. 338 ed. Jaubert.) berichtet aus dem 12. Jahrhundert, daß von Zeit zu Zeit kleine Embarkationen vom Südende des todten Meeres nach Jericho Lebensmittel und Getreide führten. Erst die neueste Zeit hat solche Beschiffungen zumeist nur aus wissenschaftlichen Zwecken gesehen. Den ersten Versuch machte im Jahre 1831 der Irländer Costigan, der in einem kleinen offenen Boote, nur von einem einzigen maltesischen Diener begleitet, das Meer innerhalb acht Tagen befuhr, von der Anstrengung dabei aber so angegriffen wurde, daß er bald nach seiner Rückkehr nach Jerusalem starb. Auch der zweite Versuch von G. H. Moore und W. G. Beek im März und April 1837 blieb unvollendet und gab nur wenig Gewinn, da sie ihre Arbeiten einstellen mußten, weil ihre arabischen Führer und Eskorten weiter zu gehen den Beistand versagten. Der Bericht darüber findet sich im Journal of the Roy. Geogr. Society of London, 1837, Vol. VII, S. 456 ff. An diese mehr bloß privaten Unternehmungen schließen sich drei wissenschaftlich ausgerüstete Expeditionen, denen wir eine so genaue Kenntniß des Todten Meeres verdanken, wie sie früher nicht möglich war, obgleich immerdar noch manche Punkte sich finden, über welche weiterer Aufschluß und genaue Nachrichten sehr wünschenswerth bleiben. Die erste dieser Expeditionen war die der englischen Admiralität im Jahre 1840 u. 1841 unter Befehl des Major Scott und Lieutenant Symonds zur Aufnahme der syrischen Küste, womit diese eine Vermessung der Depression des Todten Meeres und dessen Sondirung nebst Aufnahme seines Seebeckens in Verbindung setzten. Die Ergebnisse dieser Expedition sind, so viel ich weiß, noch nicht veröffentlicht, und nur in einzelnen Notizen (vergl. Ritter, Erdk. XV, S. 703) Mittheilungen daraus gemacht, sowie sie auch Van de Velde (s. Memoir. p. 5 f.) zur Benutzung gestattet waren. Darauf folgte die Expedition des Lieutenant Molyneux im Jahre 1847, welche auch der eingetretenen Hindernisse und Beschwerden halber nur eine flüchtige und oberflächliche war und worüber Bericht im Journal of the Roy. Geograph. Societ. 1848, Vol. XVIII, S. 126—130 erstattet wird; endlich die gründlichste und vollständigste Untersuchung in der Expedition der Nordamerikanischen Vereinigten Staaten unter dem Befehl des Lieutenant Lynch im Jahre 1848, deren schon im Art. Jordan Bd. VII, S. 9 gedacht ist. Heben wir hier nun aus diesen Berichten das Wesentlichste in gedrängter Zusammenfassung heraus, was Ritter a. a. O. S. 557—780 in ausführlicherer Darstellung zusammengestellt hat.

Das Bett des Todten Meeres ist nur ein Theil des Gôr, indem sowohl die östliche als westliche Bergreihe desselben beinahe geraden Weges der ganzen Länge des Meeres nach fortlaufen und sich darüber hinaus fortsetzen; nur am nördlichen Ende desselben ragen die westlichen Klippen bei Râs el-Feschkhah schräg nach NO., sowie im Süden das Gebirge Chadschr Usdum nach SO. hervor, so daß dadurch das Becken des

Meeres nach beiden Seiten verengt wird. Die nördliche Küste des See's ist eine ausgedehnte Schlammfläche, unmittelbar an ihm ein Salzmorast, und weiter hinaus bis an die unterste Furth des Jordan ist die Oberfläche fast wagrecht eben und mit einer dünnen, platten Salpeterkruste bedeckt, durch welche die Füße von Menschen und Thieren durchbrechen und bis an die Knöchel wie in Asche versinken. Bei der Mündung des Jordan läuft an seiner westlichen Seite eine kleine Landzunge oder ein niedriges Vorgebirge in's Meer aus und bildet nach Westen zu eine Bai. Das Westufer, als der eigentliche Strand des Meeres, ist eine in ihrer größten Breite etwa ¾ Stunden betragende Kiesebene, jenseits welcher sich die westliche Bergreihe bis zu 1500 Fuß erhebt, zerrissen von einer Anzahl schluchtenartiger Wadi's, deren bedeutendste von N. nach S., Wâdi Mahras, en-Nâr (der Ausgang des Kidron, s. Bd. VII. S. 548), ʿAin Guweir, Taʿâmirah, der, von Bethlehem herkommend, am Felsrande des Todten Meeres mit dem südlich vom Frankenberge kommenden Wâdi el-Khareitûn oder Deredsche sich vereinigt, Hasâsah, es-Schukif, Sudeir, Areidscheh, Khuberah, Sejâl, Mubagghik (auf Van de Velde's Karte W. Um-Baghek), ez-Zuweirah und el-Muhariwat (bei Robinson und Van de Velde el-Muhauwat) sind. Einzelne Quellen, zum Theil salziges und schwefeliges Wasser enthaltend, finden sich im nördlichen Theile des Ufers, wie ʿAin el-Feschkhah, Guweir, Terâbeh, ʿAin Dschidi. In das Meer einspringende Vorgebirge sind Râs el-Feschkhah, Râs Mersed und Râs Hîsch. Eine eigenthümliche Erscheinung bietet der an der SW-Ecke gelegene Salzberg Dschebel Usdum, Chadschr Usdum (حجر اسدم, Stein von Sodom) oder Khaschm Usdum (خشم, Nasenknorpel) dar. Es ist dieß ein fast isolirt sich erhebender (denn nur nach S. zu ist er durch niedrigere Zwischenfelsen mit dem Hauptgebirge verbunden), 2½ Stunden langer und 100—150′ (nach Robinson; 200—500′ nach Van de Velde's Reisen Bd. II. S. 132) hoher Rücken, der ganz aus krystallinischem Steinsalz besteht. Sehr uneben und zackig, ist er zwar mit einer Rinde kohlensauren Kalkes überzogen, was ihm das Ansehen der östlichen und westlichen Berge gibt, aber die Salzmasse bricht oft hervor und zeigt sich an den Seiten in 40 oder 50 Fuß hohen und über 100 Fuß langen senkrechten Felswänden als reines Salz. Zwar erwähnt weder die Bibel noch Josephus diesen Berg, doch beschreibt ihn schon Fulcherius, der Begleiter des Königs Balduin, ziemlich genau (Gesta Dei per Francos. Tom. I. Fol. 105. ed. Bongars.). Seetzen (Reisen I. S. 428) beschreibt ihn als voller Höhlen, Risse, Zacken, Ausleckungen und seine Farben weißlicht, pfirsichblüthenroth und erdfarben; Robinson (Paläst. III. S. 27.) fand eine 10—12 Fuß hohe und breite Höhle, die sich als ein schmaler Felsspalt über 300—400 Fuß tief in den Berg hineinzog, auf welcher ganzen Strecke die Seiten, das Dach und der Fußboden der Höhle aus festem Salz bestanden. Am Nordende des Berges nach dem See zu fand Lynch (Bericht S. 190) in einem tiefen Bergspalte eine abgelöste, hohe, runde Säule von massivem Salz, oben mit einem Ueberzuge von Kalkcarbonat, vorn cylindrisch, hinten wie eine Pyramide. Der obere oder abgerundete Theil war etwa 40 Fuß hoch und ruhte auf einer Art von Piedestal von 40—60 Fuß über der Oberfläche des Meeres. Auch eine Abbildung davon findet sich in dem Werke von Lynch. Van de Velde fand dieselbe aber trotz allen Suchens danach nicht und bemerkt darüber (Reise Bd. II. S. 140): Seit die amerikanischen Reisenden hier waren, kann die ganze Salzsäule aufgelöst und in's Meer geflossen seyn. Einzeln stehende Salzfelsen, die durch das Regenwasser allmählich vom Berge gelöst wurden, gibt's indessen in Menge; aber anzunehmen, daß einer dieser isolirten Felsen Lot's Weib seyn soll, wie das Hr. Lynch thut, ist unter aller Kritik. Man gehe nur der Oertlichkeit nach und der Art und Weise, wie diese natürlichen Monumente sich bilden." Doch thut hier Herr van de Velde dem Kapitän Lynch Unrecht, denn dieser gibt jene von ihm bemerkte Säule nicht etwa für die Salzsäule von Lot's Frau aus, sondern erwähnt nur der von Josephus, Clemens und Irenäus erwähnten Sagen des

Vorhandenseyns einer solchen Säule (vgl. Bd. VIII. S. 495), und so viel steht wohl fest, daß eben jene natürlichen Bildungen zu solchen Sagen Veranlassung gegeben haben. Hier in der Nähe, wahrscheinlich südlich vom Salzberge im Westtheile des Gôr, muß auch wohl das Salzthal, גֵּיא מֶלַח, wo David und Amazia die Edomiter schlugen, 2 Sam. 8, 13. (wo nach 1 Chron. 18, 12. wohl אֱדֹם zu lesen statt אֲרָם), Ps. 60, 2. 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11.. und die Salzstadt, עִיר הַמֶּלַח, in der Wüste des Stammes Juda, Jos. 15, 62. gesucht werden. Das Südende des See's ist immer veränderlich; es erstreckt sich je nach dem vermehrten Zuflusse des Jordan und der aus den Wadis kommenden Winterströme weiter nach Süden hin und zieht sich in Folge der reißend schnellen Verdampfung während der Hitze des Sommers wieder zurück, ein salziges Marschland zurücklassend, zwischen dessen glatter, glänzender Oberfläche und der ruhigeren Wasserfläche des Meeres die Grenzlinie kaum bemerklich ist. Das Gôr setzt sich noch südlich vom todten Meere etwa drei Stunden weit unter demselben Namen fort, von wo an die Thalrinne bis zum Busen von Ailah den Namen el-ʿArabah führt. Unmittelbar vom Wasser des See's an besteht das Gôr in seiner Mitte und dem westlichen Theile etwa eine Meile weit aus nackten Niederungen völlig ohne Vegetation, in einigen Theilen aus bloßem Salzmorast, durch welchen in trägem Laufe Wâdi Fikreh von SW. nach NO. in das Todte Meer sich zieht; von S. her läuft der tiefe Wâdi el-Dscheib in dasselbe, der große Ableiter des Thales el-ʿArabah, mit welchem auf seiner Westseite im Gôr ʿAin el-ʿArûs und Wâdi el Kuseib, auf der Ostseite Wâdi Betâchi, Garandel und Tafîleh, die aus den östlichen Bergen kommen, sich vereinigen. Der östliche Theil des Gôr wird von mehreren Wadis bewässert, deren bedeutendster der Wâdi es-Szâfijeh, الصافية, auch Wâdi el-Karâhi, القراهى, oder el-Achsi, الاحسى, genannt, der nahe bei dem Kastell el-Achsi an der syrischen Pilgerstraße entspringt, nicht weit südlich vom SO.-Winkel des Meeres einläuft. Der von ihm bewässerte Strich Landes heißt Gôr es-Szâfijeh und wird mit Weizen, Gerste, Dura und Tabak von den Gawârineh- (d. i. Gôrbewohner) Arabern bebaut. Dieser Wadi ist ohne Zweifel der נַחַל הָעֲרָבִים des Jesaja (15, 7.), der Weidenbach nach Credner in den Studien und Kritiken. 1833. III. S. 789 ff., nach Hitzig, Ewald, Knobel u. A. vielmehr der Wüstenbach, der Grenzfluß Moabs, womit נַחַל הָעֲרָבָה, der „Bach in der Wüste" Amos 6, 14. (Luth.) identisch ist (vgl. Baur zu Amos S. 399). Robinson (III, 107), Ewald (Gesch. des Volkes Isr. II. S. 205. Anm. 2. Ausg. 1.), und ihnen folgend Ritter (XV. S. 689), finden den 4 Mos. 21, 12. 5 Mos. 2, 13. 14. 18. erwähnten Bach Sared, נַחַל זֶרֶד, gleichfalls in dem Wâdi el-Achsi, wogegen Burckhardt (II, 673) den Wâdi Beni Hammâd (بنى حمّاد), nördlich von Kerak, Gesenius (Karte zu Jes. XV. XVI. und in Thesaur. p. 429), Hitzig (Jonas' Orakel über Moab, S. 12) und von Raumer (Zug der Israeliten, S. 47), den Wâdi Kerak, وادى كرك, dafür halten. Südlich wird das Gôr abgeschlossen durch eine wie in einem Kreisabschnitte über dasselbe sich hinziehende Klippenreihe, eigentlich weiter nichts, als eine Abstufung zwischen dem unteren Gôr und der höheren Erhebung des südlichen Thales. Sie bildet die Scheidelinie zwischen dem Gôr und dem Wâdi ʿArabah, und Robinson hält sie für ʿAkrabbim der Bibel: מַעֲלֵה עַקְרַבִּים, die Skorpionenhöhe, 4 Mos. 34, 5. Joh. 15, 3. Richt. 1, 35. Die Ostküste des Todten Meeres ist beinahe geraden Weges auf der ganzen Länge des Meeres eine unebene Linie von Gebirgen, die, an 2000 Fuß hoch, aller Vegetation baar sind, eine Fortsetzung des Haurangebirgszweiges. Die eigenthümlichste Bildung derselben ist die Halbinsel Gôr el-Mezraʿah, غور المزرعة, von den Arabern auch die Zunge, el-Lisân, اللسان, genannt (Van de Velde II. S. 137), ein im südlichen Theile des Meeres vorsprin-

gender steiler Rücken, der nach N. und S. zu etwa zwei Stunden lang in einer Höhe von 10 bis 30 Fuß hinläuft und aus einem losen kalkigen Mergel mit Salzinkrustationen und Andeutungen von Schwefel, Salpeter, Gyps, Mergelthonen besteht. Diesen Rücken umgibt nach dem See zu ein breiter, flacher, von Salzkrusten bedeckter Sandsaum, der je nach dem höheren oder niederen Wasserstande des Meeres schmäler oder breiter ist. Nach O. zu hängt die Halbinsel mit dem festen Lande zusammen, so aber, daß von N. und S. das Meer zwischen der Halbinsel und der Küste Buchten bildet, deren nördliche eine ziemlich tiefe und mehr als die Hälfte der ganzen Länge der Halbinsel einnehmend ist. In diese Bucht ergießt sich der Wâdi Kerak. Die Nord- und Südspitze der Halbinsel hat Lynch, erstere Point Costigan, letztere Point Molyneux, nach den ersten Beschiffern des Todten Meeres, genannt. Der verengten Stelle zwischen der Halbinsel und der gegenüberliegenden Westküste, deren Breite noch nicht genau bestimmt ist, ertheilt Ritter (Erdk. XV. S. 731) dem Kapitän Lynch zu Ehren den Namen Lynch-Kanal. Das Innere der Halbinsel bedeckt ein Gebüsch von Schilf, Weiden, Akazien, Dum-Bäumen u. a., in welchem ein elendes Gawârinehdorf, el Mezraʿah, sich befindet, dessen Bewohner Weizen, Gerste, Dura, Melonen, eine schlechte Sorte Tabak und etwas Indigo bauen. Es finden sich hier auch Ruinen einer alten Ortslage, in denen schon Irby und Mangles das Zoar צוֹעַר der Bibel 1 Mos. 14, 2. 8. 19, 22., *Ζώαρα* des Ptolemäus, *Ζόαρα* bei Stephan. Byzant. fanden, im 5. und 6. Jahrhundert als ein Bischofsitz in Palaestina tertia und noch den Kreuzfahrern als Segor (Fulcher. Carnot. in Gesta Dei per Franc. ed. Bongars. Tom. I. Fol. 405), auch Villa Palmarum, Paumier, Palmer, und selbst den arabischen Geographen als Zogar, زُغَر, bekannt. — Der Ostküste des Todten Meeres entlang ziehen sich von den Moabitischen Gebirgen her eine Anzahl Wadis, meist als tiefe Schluchten und Felsspalte, nach dem Meere hin, deren bedeutendste von S. nach N. sind: der W. el-Dseraʿah (الذرعة) oder Kerak, ein nie versiegender Strom; der Wâdi el Môdschib (der Arnon des A. T., welcher bei seinem Ursprunge (nicht weit von Katraneh) Seil Saʿîdeh, weiter hinunter Efm el-Kereim, und in seinem unteren Laufe W. Enkheileh heißt, südlich von ʿArâʿir die Gewässer des Ledschûm und zwei Stunden von seinem Ausflusse auf der nördlichen Seite den fischreichen Seil Cheidân oder W.-Wâleh, auf der südlichen den W.-Szalicheh aufnimmt; der Wadi Zerka Maʿîn, der in einem tiefen, unfruchtbaren Thale durch einen Wald von Deflebäumen fließt, die einen Baldachin über dem Flusse bilden, durch den auch die Mittagssonne nicht hindurchdringen kann. (Genauere Beschreibung bei Lynch, Bericht S. 230 f.) Seine Temperatur beträgt c. 28 Grad Réaum. Hier sind die Bäder von Kalirrhoë (Plin. V, 15), in welchen Herodes vergebens Heilung für seine Todeskrankheit suchte, Joseph. Ant. XVII, 6, 5. B. Jud. I, 33, 5. Nach Hieronymus ist dieß das Lasa, לֶשַׁע, des A. T., 1 Mos. 10, 19. Von hier bis an das Nordende des Meeres ergießen sich außer einigen kleineren, von den Bergen herabkommenden Winterbächen keine Wadis von einiger Bedeutung in dasselbe. Nachdem wir so die Ufer des Meeres umwandert haben, wenden wir uns zu diesem selbst. Es dehnt sich in einer Breite von 2—2½ Meilen, in einer Länge von c. 10 Meilen aus, doch verändert sich letztere, wie schon erwähnt wurde, je nach dem vermehrten Zuflusse durch die Wadis in der Regenzeit oder der Verdunstung im Sommer um 1—1½ St. Hiermit hängt auch die Verschiedenheit der spezifischen Schwere und des Salzgehaltes des Wassers zusammen, welche natürlich geringer sind während und nach der Regenzeit, wo die einströmenden Wadis den Stand des Wassers um mehrere Fuß erhöhen, als im Sommer und Herbst, wenn Monate lang Ausdünstungen unter der brennenden Sonne stattgefunden haben. Diese Ausdünstungen sind so stark, daß sie häufig in der Gestalt eines Nebels auf der Fläche lagern; wenn aber frühere Schriftsteller diesen Nebel als beständig die Atmosphäre verdunkelnd und die Gegend verpestend darstellen, so ist dieß eine von den Uebertreibungen, durch welche auch die durch den

großen Salzgehalt des Meerwassers bedingte Unmöglichkeit eines organischen Lebens in demselben dahin ausgedehnt wird, daß kein lebendes Wesen an seinen Ufern sich aufhalten könne, daß selbst die über das Meer fliegenden Vögel todt in seine Gewässer hinabstürzen und alle Vegetation ringsum von den giftigen Dünsten, die es aushauche, ersterbe. Die Küsten des Meeres sind zu allen Zeiten bewohnt gewesen und sind es zum Theil noch, z. B. ʿAin Dschidi, das südliche Gôr, die Halbinsel, obschon freilich die ägyptische, durch die tiefe Lage des Meeres bedingte Hitze an und für sich ungesund ist und in Verbindung mit den Morästen im Sommer Anlaß zu häufigen Wechselfiebern gibt. Eine eigenthümliche Einwirkung auf das körperliche Befinden beobachtete Lynch, Bericht S. 208 f. Nach zehntägigem Aufenthalte am Meere hatte die Gestalt eines Jeden von der Expedition ein wassersüchtiges Ansehen angenommen. Die Mageren waren stark, die Starken fast korpulent geworden; die blassen Gesichter sahen blühend aus und die, welche vorher blühend ausgesehen hatten, sehr roth; überdieß ging die unbedeutendste aufgerissene Stelle in Eiterung über und der Körper von Vielen war mit kleinen Pusteln besetzt. Die Beantwortung der Frage, ob und inwiefern diese Erscheinungen mit der Salzatmosphäre zusammenhängen, überlassen wir billig der medizinischen Wissenschaft. Die große Mattigkeit und Neigung zum Schlafe, wovon Lynch vielfach berichtet, erklärt sich leicht aus der Hitze und den Beschwerden, welche die Mannschaft auszustehen hatte. In Betreff der erwähnten Vegetationslosigkeit ist es allerdings richtig, daß die nackten Berge ohne solche sind und auch im Bereiche des Meerwassers, welches alles damit in Berührung Kommende nach seiner Verdunstung mit einer Salzkruste überzieht, dergleichen nicht aufkommen kann; überall aber, wo Quellen und Ströme frischen Wassers fließen, wie bei ʿAin Dschidi, auf der Landenge der Halbinsel, an den größeren Wadis der Ostküste, findet sich fruchtbarer Boden und zum Theil recht reichliche Vegetation. Die spezifische Schwere des Wassers, welche Lynch übereinstimmend mit Rußegger als 1,13, die des atlantischen Meeres als 1,02 fand, gibt ihm eine große Tragkraft, so daß das Schwimmen in demselben sehr erleichtert wird, eine Eigenschaft, welche in alten Berichten dahin übertrieben ist, daß selbst die schwersten hineingeworfenen Gegenstände nicht untersinken (Joseph. B. J. IV, 8, 4.). Ebendieselbe bewirkt, daß das Meer, wenn auch noch so heftig von Stürmen bewegt, doch bald wieder ruhig wird und eine Spiegelfläche darbietet, deren Anblick nicht unpassend mit dem von geschmolzenem Blei verglichen worden ist. Die Farbe des Wassers ist grünlich; es ist klar, aber nicht ganz durchsichtig, so daß die Gegenstände wie durch Oel gesehen erscheinen; dabei hat es einen stark salzig-bitteren Geschmack und bewirkt, auf wunde Stellen gebracht, den empfindlichsten Schmerz, auf der gesunden Haut je nach ihrer größeren oder geringeren Empfindlichkeit ein stärkeres oder leiseres Jucken. Alle diese Erscheinungen rühren von der Menge der in dem Wasser aufgelösten Salzarten, besonders der Magnesia und des Natron her. Ergebnisse von chemischen Untersuchungen des Wassers s. bei Robinson II. S. 458 ff. Ausland 1856. Nr. 33. S. 785 ff. Vergl. On the Waters of the Dead Sea by M. Thornton and Herapeth. Esq. in Edinburgh New philos. Journal. Vol. XLVIII. 1850. Dieser hohe Salzgehalt erklärt sich ganz einfach durch die Auflösung und Auslaugung der vielen und mächtigen Salzlagerstätten, welche der Gebirgsformation seines Bodens eigenthümlich sind und in der sich zudem auch bituminöse Gesteine in zureichender Menge finden, um daraus bei der steten Berührung derselben mit stark gesalzenem Wasser manche chemische und physikalische Eigenthümlichkeit dieses Seewassers ableiten zu können. Rußegger, III. S. 209 f. Zu den erwähnten bituminösen Mineralien gehört namentlich das Asphalt, Erdharz, Bergpech, Judenpech, hebr. חֵמָר (arab. حُمَرٌ حُمَّرٌ), 1 Mos. 11, 3. 14, 10. 2 Mos. 2, 3., eine natürliche Verbindung von Asphaltène und Petrolène, ein harziger, brennbarer, spröder Mineralkörper mit glatter, trockener Oberfläche und gewöhnlich von schwarzbrauner oder hochschwarzglänzender Farbe, dem gemeinen Pech nicht unähnlich. Es

zeigt ſich theils als feſtes, trockenes Foſſil, wie bei Hâsbeiah, theils flüſſig aus Stein= klüften und aus der Erde hervorquellend. An und in dem Todten Meere erſcheint es als flüſſiges Erdpech, als erhärtetes Erdpech und mit Kalk und Thon mechaniſch ge= mengt in bituminöſen Mergelarten als erdiges Asphalt oder ſogenannter Asphaltſtein, aus welchem das reine Asphalt im Wege trockener Deſtillation leicht zu ſcheiden iſt. Ob das flüſſige und erhärtete Asphalt aus einem Felſen an der Oſtküſte des See's, dem Asphaltberge, Tûr el=Chammar, hervorquellend und von den heißen Strahlen der Sonne getrocknet, durch ſeine eigene Schwere oder durch Erdbeben losgelöſt, in's Meer falle oder ob es aus Quellen am Boden des Meeres auffteige, wie ſchon die Alten behaupten, iſt noch nicht entſchieden und bedarf der weiteren Unterſuchung; das erdige Asphalt da= gegen kommt als ſtark bituminöſer Mergelſchiefer weit häufiger vor und findet ſich ſo= wohl auf Lagern in den Juragebilden, als auch auf Lagern und Neſtern, gleich dem Feuerſtein, in der weißen Kreide an der Weſtſeite des Meeres und an mehreren Punk= ten des Jordanthales. Man vergl. Robinſon II. S. 463—464; Rußegger III. S. 252—255; Ritter XV. S. 756—760. Wenn 1 Moſ. 14, 10. ge= ſagt iſt, daß im Thale Siddim viele Quellen oder Brunnen von Erdharz, בְּאֵרֹת חֵמָר, wären, und 1 Moſ. 19, 24. 25. berichtet wird, daß der „Herr Schwefel und Feuer regnen ließ vom Himmel herab auf Sodom und Gomorrha und kehrete die Städte um und die ganze Gegend", ſo weiſt dieß deutlich auf ein großes Natur= ereigniß hin, welches den Untergang dieſer Städte und des Thales, in dem ſie lagen, herbeiführte, wie ein ſolches auch außerbibliſche Schriftſteller, namentlich Strabo XVI. S. 764; Solin. c. 35.; Tacit. Hist. V, 7.; vgl. Joseph. Ant. I, 11, 4. B. J. IV, 8. 4., kennen, und wie es auch die neuere Wiſſenſchaft als unbeſtreitbares Faktum anerkennt. Zunächſt iſt hierbei zu beachten, daß das Todte Meer die beträchtlichſte bis jetzt bekannte Depreſſion unter dem Meeresboden bildet (ſ. Alex. v. Humboldt, Central= Aſien; deutſch von Mahlmann, Th. I. S. 544. Th. II. S. 457. Kosmos S. 314. 473 f. Robinſon, Paläſtina, II. S. 455. Rußegger, Reiſen, III, 205. 210). Dieſelbe beträgt nach Lieut. Symond's trigonometriſchen Meſſungen 1337 Par. Fuß, nach den genauen barometriſchen Berechnungen Rußegger's 1341 und v. Wilden= bruch's 1351 Par. Fuß, was wohl als eine ziemliche Uebereinſtimmung angeſehen werden kann. Dieſe Depreſſion erſtreckt ſich noch ſüdlich vom Todten Meere, bis wo die Waſſerſcheide zwiſchen dieſem und dem Rothen Meere wieder eine Erhebung zeigt, und nördlich bis über den Tiberiasſee hinaus, ſo daß der ganze Strich vom Tſchebel es= Scheikh an bis an den Buſen von Akaba als eine große Längenſpalte der Erdrinde an= geſehen werden kann, deren Bildung aber weit in vorhiſtoriſche Zeit fällt und mit dem Untergange von Sodom und Gomorrha nichts zu thun hat. Dieſer gehört vielmehr, wie die Bibel auch lehrt, der hiſtoriſchen Zeit an und iſt am einfachſten und naturge= mäßeſten ſo zu denken. In jener Zeit der Erzväter war das Todte Meer ſchon vorhan= den, und der Jordan ergoß ſich hinein, aber es hatte nicht die heutige Längenausdehnung, ſondern nur etwa ein Drittheil derſelben, etwa bis in die Gegend der Halbinſel. Süd= lich davon lag die ſchöne Ebene Siddim mit den fünf Städten Sodom, Gomorrha, Adma, Zeboim und Bela oder Zoar, letzteres am öſtlichſten, nach dem Moabiter=Gebirge zu (1 Moſ. 19, 19. 20. vgl. mit V. 30.), von vielen Asphaltquellen durchzogen. Als nun das Strafgericht erging, wurde das Asphalt durch Feuer vom Himmel, d. i. Blitze, entzündet; in Folge des Verbrennens der Asphaltlager unter dem betretenen Boden ſank derſelbe ein, und das Waſſer des daran liegenden See's trat nun über die Stelle, wo die ſündigen Städte geſtanden, von denen nur Bela, als auf der bergigen Halbinſel lie= gend, gerettet wurde. Ob bei dieſer Kataſtrophe die erdige Rinde des Salzberges erſt abgeworfen und ſo von da an erſt das Meer ein ſalziges wurde, wie Van de Velde meint (II. S. 138), mag dahin geſtellt bleiben; einige Wahrſcheinlichkeit dafür liegt da= rin, daß ſonſt das Thal Siddim wohl eben ſo wenig Vegetation gehabt haben würde, als die jetzige Salzebene am Südende des Meeres. Vergl. über die Kataſtrophe Ro=

binson III. S. 162 ff. 778 ff. Rußegger III. S. 206 ff. Van de Velde II. S. 137 f. Mit dieser Annahme stimmt die von Lynch angestellte Sondirung des Meeresgrundes vollkommen überein. Derselbe stellt nämlich zwei Becken von sehr verschiedener Tiefe dar (Lynch, Bericht S. 236). Das eine, vom Nordrande bis an die Halbinsel, ist im Durchschnitt 1300 Fuß tief und entspricht dem früheren See; das andere, die südliche Wasserfläche, nur 13 Fuß tief und an manchen Stellen so flach, daß es ganz gut durchwatet werden kann, stellt die eingesunkene Ebene des Thales Siddim dar. Wenn übrigens de Saulcy am Fuße des Salzberges Ruinen der untergegangenen Städte gefunden haben will, so sind einmal solche dort gar nicht vorhanden, und dann sieht sich derselbe, um seine Hypothese, daß Zoar am Westufer gelegen habe und der Name in dem Namen des Wadi ez-Zuweirah sich finde (was aber gar nicht angeht, s. Robins. III. S. 21), zu stützen, zu den gewaltsamsten Annahmen gezwungen, wie z. B., daß er die Grenze Moabs an die Westseite des Todten Meeres verlegen muß. Vgl. Van de Velde II. S. 130. 133 ff. Schließlich wollen wir noch als eines Erzeugnisses aus der Umgebung des Todten Meeres der sogenannten Sodomsäpfel erwähnen, welche Josephus, B. J. IV, 8, 4. mit folgenden Worten beschreibt: „Auch erzeugt sich immer von Neuem Asche in gewissen Früchten, welche an Farbe eßbaren ähnlich sind; pflückt man sie aber mit der Hand, so lösen sie sich in Staub und Asche auf"; vergl. Tacit. Hist. V, 6. Die verschiedensten Meinungen sind über diese Naturerscheinung aufgestellt; es scheint aber jetzt wohl so ziemlich sicher, daß man dabei an die Frucht des Oescher- (عُشَر) Baumes zu denken hat, der Asclepias gigantea oder procera der Botaniker (s. Sprengel. Histor. rei herb. I. 252), deren Früchte die Gestalt der Apfelsine haben, wenn sie reif sind, sich weich anfühlen, aber wenn man sie drückt oder stößt, platzend wie eine Blase aufbrechen und nur die Fetzen der dünnen Schale und ein Paar Fasern in der Hand zurücklassen. Die Hülse enthält eine kleine Quantität von zarter Seide mit Samenkörnern, welche die Araber sammeln und daraus Lunten für ihre Flinten drehen. Ausführlicheres darüber zuerst bei Robinson II. S. 472—475; vgl. Ritter XV, 505 ff. Lynch, Bericht S. 201 f. Wilson, Lands, II. S. 7 ff.

Außer dem Jordan hat Palästina keinen bedeutenderen Strom, wie dieß aus seiner Terrainformation von selbst sich ergibt, sondern nur mehr oder minder große Bäche, die entweder in's Mittelmeer oder in den Jordan sich ergießen und größtentheils bis auf einige der bedeutenderen während der heißen Jahreszeit austrocknen, wie dieß im Art. Bach Bd. I. S. 653 dargethan ist. Ebendaselbst sind auch die in der Bibel namentlich erwähnten Bäche Palästina's aufgezählt, wozu wir etwa nur den „Bach, der vor Jokneam fließt", Jos. 19, 11., den „Bach Gad", 2 Sam. 24, 5., s. den Artikel Gad Bd. IV. S. 635, und den Bach bei Raphon, 1 Makk. 5, 37. 39—42, jenseit des Jordan, ohnweit Karnaim, wo Judas Makkab. über den Timotheus siegte, hinzufügen könnten. Für das Weitere ist in jener Aufzählung auf die Ausführung am geeigneten Orte hingewiesen, und so ist über den Bach Gerar Bd. V. S. 31, den Kidron Bd. VII. S. 547, den Rohrbach Bd. VII. S. 234 im Artikel Kana, den Kison Bd. VII. S. 711, den Weidenbach und den Sared oben S. 14, den Krith Bd. VII. S. 10 im Art. Jordan, (wenn der Verf. des Artikels Bach den Krith mit Hezel, Bellermann, Klöden, v. Raumer. [Paläst. S. 67] u. A. nach dem Vorgange des Eusebius und Hieronymus auf die Ostseite des Jordan verlegt, so ist dagegen zu bemerken, was Reland S. 293, Bachiene I. 1. S. 173 f., Robinson II. S. 534 Anm. vorgebracht haben; vgl. Ritter XV. S. 490. Die Tradition verlegt den Bach Krith nach dem Quell von Phasaëlis, ʿAin Fasâil, wofür sich auch Van de Velde II. S. 273, Mem. S. 239 entscheidet), den Jabok Bd. VI. S. 363 nachzusehen. Nur der Arnon und Eskol sind im Bisherigen nicht ausführlicher erwähnt. Der erstere, אַרְנוֹן, trennte früher das Land der Moabiter in S.

von dem der Ammoniter in Norden, 4 Mos. 21, 13. 26. 22, 36. Richt. 11, 18. 22. Damals Südgrenze des Reiches des Sihon, des Amoriters, 5 Mos. 2, 24. 36. 3, 8. 12. 4, 48. Jos. 12, 1. 2., war er später die Grenze von Ruben und ganz Ostpalästina, Jos. 13, 15. 16., so wie er jetzt noch die Provinz el-Belka von dem südlichen Kerak scheidet. Schon der samarit.-arabische Uebersetzer des Pentateuch übersetzt Arnon durch موجب (Gesen. Jesaj. S. 541 Anm.), und diesen Namen führt der Bach noch jetzt als Wâdi el Môdschib, وادى الموجب (vgl. Abulfed. S. 247 Text; Merâs. III. S. 171), der seinen Ursprung nicht weit von Katraeh, einer Station der syr. Pilgerkaravane, nordöstlich hat, durch ein tiefes, schluchtenartig in die Felsen eingerissenes Thal sich hinzieht und sich durch einen 97 engl. Fuß breiten Abgrund, den hohe senkrechte Felsenklippen von rothem, braunem und gelbem Sandstein bilden, in das Todte Meer ergießt (s. Seetzen, Reisen I, 410. 413. 417. II, 347. 364 ff. Burckhardt II. S. 633 ff. Lynch, Bericht, S. 229). Der Bach Eskol, נַחַל אֶשְׁכֹּל, d. i. Traubenthal, so genannt von den großen Weintrauben, welche die Kundschafter Mosis dort abschnitten, 4 Mos. 13, 24. 25. 32, 9. 5 Mos. 1, 24. Aus 4 Mos. 13, 23. läßt sich schließen, daß es nördlich von Hebron gelegen habe, und damit in Uebereinstimmung verlegt man es schon seit Hieron. (Epitaph. Paul. 700) in das Thal, welches nicht weit nördlich von Hebron, von NO. nach SW. läuft und in welchem Robinson (I, 356) und Wilson (I, 381) noch jetzt die größten und schönsten Trauben fanden und wo, wenn die an Van de Velde (Reise II, 97. Memoir S. 310) durch den Gouverneur von Hebron gemachte Mittheilung, daß sich in der Umgegend Hebron's der Name ʿAin Eskali, „Quelle von Eskol", noch finde, Glauben verdient, der Name bis jetzt sich erhalten hat; doch fürchte ich, daß dieser ʿAin Eskali nur eine Verwechselung mit ʿAin el-Kaschkala bei Rosen: „über das Thal und die nächste Umgebung Hebron's" in der Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. XII. S. 481 f. seyn möge. Des Namens Sorek, woher der Bach Sorek, נַחַל שׂוֹרֵק, im Philistergebiete, an welchem Simson's Delila wohnte, Richt. 16, 4., wird noch von Eusebius und Hieronymus (Onom. s. Σώρηκ, Sorech) als eines Dorfes Caphar Sorech in der Nähe von Zorʿah, dem Geburtsorte Simson's, Erwähnung gethan.

Nach dieser Aufführung der in der Bibel angeführten Bäche gehen wir zu einer kurzen Darstellung der bedeutendsten heutigen Gewässer und Thäler Palästina's über, so weit sie uns nach den Berichten der Reisenden bekannt sind. Wir schließen uns auch hier zunächst dem Jordan an und betrachten dessen Zuflüsse, worauf wir zu dem Wassergebiet im Westen, welches seinen Abfluß in's Mittelmeer hat, übergehen. Die vom östlichen Abhange des großen westlichen Gebirgsrückens Palästina's nach dem Jordan hinablaufenden Wadis sind, da dieser Abhang viel steiler ist, als der westliche, zwar weit kürzer, aber auch weit tiefer als die auf der Westseite. Die zwischen dem See el-Huleh und dem von Tiberias sich in den Jordan ergießenden Wadis sind klein und unbedeutend, etwas größer schon die in den Tiberias-See mündenden. Die Ebene Ardh el-Hamma durchzieht der Wâdi el-Fedschâz (S. 7, W. Besûm auf Van de Velde's Karte) und ergießt sich in den Jordan bald nach seinem Austritte aus dem See Tiberias, worauf dann weiter südlich die beiden Ausläufer der großen Ebene Merdsch Ibn ʿAmir ihre Gewässer in den Wadis el-Bîreh und Beisân nach dem Jordan senden. Weiter folgt dann der W. el-Mâlich, der, vom Dorfe Tûbâs herkommend, von SW. nach NO. läuft und nachdem er den westlichen Klippenrand des Gôr durchbrochen hat, sich nach Ost gen Süden herumbiegt. Der W. Fâriʿa (الفارع) oder el-Ferrah, welcher etwas südlich vom Ursprunge des el-Mâlich seinen Anfang hat, sich weiter unten mit W. Bidân vereinigt und im Allgemeinen die Richtung von SW. nach SO. hat; der W. Fasâil oder Mudahdireh; W. el Audscheh, der W. en-Nawâʿimeh (النواعمة), welcher, von Deir Divân herkommend, in seinem oberen Laufe el Mat-

jâch (المطياح) genannt wird, und endlich der bedeutendste von allen, der Wâdi el-Kelt (وادى القلت), der große Ableiter aller Thäler des östlichen Abhanges zwischen Jerusalem und Deir Dîvân, der zwar im Sommer auch austrocknet, aber in manchen Jahren bis spät in die heiße Jahreszeit hinein noch Wasser behält. Er hat seinen Ausfluß in der Ebene von Jericho. Die in das Todte Meer mündenden Wadis sind schon S. 14 f. erwähnt worden. Vom Todten Meere an fallen auf der Ostseite des Jordan bis zum Wadi Zerka, dem Jabok des A. T. (s. VI. S. 363), nur kleinere, unbedeutendere Bäche in denselben, wie der W. Hesbân, der vom alten Hesbon herkommt, W. Seir (السير), W. Scha'ib (الشعيب) oder Nimrîn, W. 'Abdschlûn, W. Hammâm. Etwas nördlicher von W. Zerka kommt aus dem Dschebel 'Abdschlûn (s. S. 5) der Wadi Radschîb oder 'Abdschlûn, und von hier bis an den Ausfluß des Jordan aus dem See Tiberias fallen wieder eine Menge kleinerer Bäche in denselben, unter welchen der W. Jâbis (يابس), der W. es Seklab, dem Auslauf des Dschebel Fakû'ah gegenüber, der W. et Tajjibeh, der W. el 'Arab und der nördlichste, der W. Jarmûk (يرموك, Abulfed. S. 48. Merâs. III. S. 339), der alte Hieromax (Gadara, Hieromiace praefluente, Plin. H. N. X. 16.) die bedeutendsten sind. Von den an seinen Ufern lebenden Menâdhere-Arabern hat letzterer auch den Beinamen Scherî'at el Mandhûr oder el-Menâdhere (شريعة المنضور oder المناضرة). Er wird durch die vereinten Gewässer mehrerer kleinerer Bäche in Dschôlan und Hauran gebildet und mündet ungefähr zwei Stunden unterhalb des See's Tiberias in den Jordan. (Burckhardt, Syr. I. S. 430 f. Ritter, XV. S. 372 ff.) Das hohe östliche Ufer des See's Tiberias durchbrechen ein Paar tiefe Schluchten, in welchen die kleinen Wadis Fîk (فيق) und Semak (سمك) dem See zuströmen. Zwischen den Seen von Tiberias und Huleh fällt, so weit die Gegend bis jetzt bekannt ist, kein Bach von einiger Bedeutung in den Jordan; ein einziger ist auf der Van de Velde'schen Karte, aber ohne Namen, verzeichnet.

Ueber die Wasserscheide zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer ist schon oben S. 8 geredet worden. Unter den dem letzteren zuströmenden Gewässern ist der bedeutendste nördliche Fluß der Litâni (الليطانى), der, südlich von Baalbek entspringend, die südliche Abdachung der Ebene el-Bekâa' durchströmt, in einer tiefen Felsenschlucht die Ketten des Libanon und Antilibanon an der südlichsten Spitze des ersteren, dem Dschebel ed-Drûs (s. Bd. VIII. S. 364) durchbricht und sich etwa zwei Stunden nördlich von Tyrus durch einen breiten, niedrigen Strich Wiesenlandes unter dem Namen Nahr el Kâsimijeh (نهر القاسمية) in das Meer ergießt. Auf die Aehnlichkeit des Namens Litâni (Nahr Lanteh bei Edris. I. p. 349 ed. Jaubert) gestützt, identifizirt Robinson (III, 687) und mit ihm die meisten Neueren diesen Fluß mit dem Leontes (vielmehr Leo, *λέοντος ποταμοῦ ἐκβολαί*, Ptol. V, 4.) der alten Geographen, obschon die Lage, welche Ptolem. dem Flusse zwischen Berytus und Sidon anweist, und der Name der Stadt Leontopolis zwischen dem Tamyras und Sidon bei Strab. XVI. p. 756 mehr für den Auli, in welchem Robinson den Bostrenus findet, sprechen, so daß der Leo des Ptol. mit dem Bostrenus der anderen Geographen identisch wäre. So schon Mannert, Geogr. d. Griech. u. Röm. VI. S. 376 f., und neuerlich Forbiger, alte Geogr. II. S. 663, Note i. k. Gewiß aber ist der Litâni der Fluß nördlich von Tyrus, den Strabo XVI. S. 758 erwähnt. Längs der Küste von Tyrus bis 'Akka fällt eine Menge kleinerer Küstenflüsse in's Meer, deren größter, Wâdi 'Ain et-Tîneh (عين التينة, bei Van de Velde Wadi Asîyeh oder 'Ayûn), etwas nördlich vom Weißen Vorgebirge (Râs Abjadh) fließt. Zwanzig Minuten südlich von 'Akka mündet das kleine Flüßchen Nahr Na'mân, welches der Belus des Alter-

thums seyn muß, der durch die zufällige Entdeckung des Glases an seinen Ufern berühmt ist (Robinson, N. Forsch. S. 134. Forbiger II. S. 663). Höchst wahrscheinlich ist dieser daher auch der שִׁיחוֹר לִבְנָת, „der Glasfluß" bei Josua 19, 26. Ueber den Nahr el-Mukatta, den Kison der Bibel, s. Bd. VII. S. 711. Südlich vom Karmel fließen wieder von seinem Südwestabhange und der an ihn stoßenden Hügelreihe eine Anzahl kleinerer Küstenflüsse in das Meer, wie Wadi Abschal, Nahr Belka (Kerabschi bei Van de Velde), Nahr Zerka, Nahr el-Akhdar und Nahr Abu Zabûra. Das Flüßchen Nahr Arsûf (bei Van de Velde Nahr Falaik), hat einen nördlichen und südlichen Arm; der nördliche, aus den Wadis Massîn, Schʿaîr und Schekh ʾAli gebildet, steht mit den Thälern von Nabulus und Sebastijeh in Verbindung, der südliche, Nahr el Hadhar, mündet vor seiner Vereinigung mit jenem in einen See. Zwei Stunden nördlich von Jâfa tritt der Fluß el-'Audscheh (zuweilen auch Betras, St. Peter, genannt, Robins. III. S. 270) in's Meer; er ist der große Ableiter aller Thäler des Westabfalles zwischen Nabulus und Jerusalem; so sind der Wadi Zakûr oder Kanah, der W. Kerâwa mit W. Lubbân, der W. Belât, der W. Muzeir'ah mit dem W. Bûdrûs und dem W. Soleimân seine Hauptarme. Südlich von Jâfa münden der Nahr Rûbîn, der die zwischen Jerusalem und Bethlehem westlich laufenden Wadis Gurab, el-Werd, Bittîr, welche beide sich im W. Ismâ'îl vereinigen, W. er-Rumani, W. Surâr, W. Marûba in sich vereinigt, und nördlich von Asdod der W. Semt, der die zwischen Bethlehem und Hebron liegenden Wadis, wie den W. Meßer, W. Szûr u. a. in sich aufnimmt und nicht weit vor seinem Ausflusse sich noch mit dem W. Szâfijeh vereinigt. In diesen Angaben folgen wir der Van de Velde'schen Karte, die gerade hier bedeutend von Robinson's Angaben und Kiepert's Karte abweicht, indem z. B. die schöne Thalebene Merdsch Ibn ʿOmeir nach V. d. Velde zum Flußgebiet des Nahr el-Audscheh, nach Robinson zu dem des Nahr Rûbîn gehört; der W. Szemt bei Robinson wurde Nebenarm des W. Szerûr, welcher bei V. d. Velde ein eigener Hauptwadi ist. In der Nähe von Askalon südl. mündet der W. Simsim, der die von der Westseite von Hebron herkommenden Thäler, namentlich den W. el-Ferandsch u. a. aufnimmt und sich in seinem Unterlaufe mit dem W. el-Ehasî (el-Hessy), nachdem dieser den W. Dawâ'imeh aufgenommen hat, vereinigt. Der Ableiter der Wässer südlich von Hebron ist der W. el-Khalîl, der von N. nach S. läuft, mit dem W. es-Seb'a sich vereinigt, im Weiterlaufe den Namen W. Scherîʿah annimmt und als W. Gazzeh etwas südlich von Gaza mündet. Noch weiter südlich mündet der W. el-Abar, weiter oben W. Sunîjeh genannt, der den W. Khulasah oder el-Kara aufnimmt; weiterhin der W. Refah, der in seinem Oberlaufe als W. Khuberah erscheint, und endlich am südlichsten in die südöstlichste Ecke des Mittelmeeres der große W. el-ʿArîsch. Nach der Van de Velde'schen Karte finden in dieser Gegend mehrfache Bifurkationen Statt, indem W. Scherîʿah mit dem W. Sunyeh, und dieser wieder mit dem W. Khuberah zusammenhängt. Doch ist diese ganze Gegend noch zu wenig bekannt, als daß diese Angaben und Bestimmungen auf irgend welche Sicherheit Anspruch machen könnten.

Die natürliche Bewässerung des Landes durch Flüsse, Bäche und Quellen reichte aber, weil die meisten derselben in der heißen Jahreszeit versiegen, weder in alter noch in neuer Zeit für das Bedürfniß der Bewohner aus, und man suchte daher durch künstliche Mittel den Mangel zu ersetzen. Solche künstliche Wasserbehältnisse sind nun Brunnen, Cisternen und Teiche. Ueber die beiden ersteren s. d. Art. Brunnen, Bd. II. S. 406. Teiche, בְּרֵכוֹת, sind offene Wasserbehältnisse, wie sich deren zu Jerusalem, Hebron, Gibeon, Bireh und an verschiedenen anderen Orten finden, zum Theil noch im Gebrauch, wie in Hebron, aber häufiger in Trümmern. Sie sind meistens von massiven Steinen errichtet und liegen hauptsächlich in Thälern, wo das Regenwasser des Winters leicht in sie hineingeleitet werden kann. Diese großen Wasserbehältnisse sind unzweifelhafte Ueberbleibsel des Alterthums. In der Bibel werden außer den in Jerusalem befindlichen, von denen weiterhin bei der Darstellung Jerusalems die

Rede seyn wird, noch erwähnt: 1) der Teich Gibeons, 2 Sam. 2, 13., wo David's und Isboseth's Knechte im Zweikampfe einander erschlugen, auch „das große Wasser an Gibeon", Jerem. 41, 12., wo Ismael der Sohn Nethanja's, nach der Ermordung des Statthalters Gedalja, vor dem Jochanan die Flucht ergriff. Noch jetzt findet sich in el-Dschîb, dem alten Gibeon, in einem ausgehöhlten Keller eine reiche Quelle und nicht weit darunter die Ueberreste eines offenen Wasserbehälters, ungefähr wie der von Hebron (s. Robinson II, 352); 2) der Teich zu Hebron, an welchem David die Mörder Isboseth's aufhängen ließ, 2 Sam. 4,12. Noch jetzt befinden sich zwei antike Wasserbehälter bei Hebron, der eine im Boden des Thales, nach Süden zu, ein viereckiges Wasserbehältniß aus gehauenen Steinen von guter Arbeit erbaut, der andere am Nordende des Haupttheiles der Stadt, kleiner als jener (s. Robinson II. S. 705. Seetzen II. S. 49. Van de Velde II. S. 99 f. Rosen in der Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. XII. S. 490. Abbildung in: The Christian in Palestine S. 189); 3) die Teiche von Hesbon, בְּרֵכוֹת בְּחֶשְׁבּוֹן, womit Hohel. 7, 5. die Augen der Geliebten verglichen werden, vgl. Bd. VI. S. 22. — 4) der Teich Samaria, an welchem der blutige Wagen Ahab's gewaschen wurde, 1 Kön. 22, 38. Nicht besonders in der Bibel genannt, aber von unzweifelhaftem Alterthume sind die sogenannten Teiche Salomo's, nicht weit SW. von Bethlehem. Diese Teiche, von den Arabern el Burak (البُرَك) genannt, sind drei übereinander liegende ungeheuere Wasserbehälter in dem steilen Theile des Thales westlich vom Dorfe Artâs, welche aus Quadern erbaut sind, Spuren des höchsten Alterthums an sich tragen und recht wohl aus der Zeit Salomo's herrühren können, wenn auch dabei nicht an den verschlossenen Garten und die versiegelte Quelle des Hohenl. (4, 12.) zu denken ist, wie in vollem Ernste geschehen ist. Eine genaue Beschreibung gibt Robinson II. S. 385 ff., vgl. Tobler, Denkblätter, S. 94. 690., eine Abbildung The Christian in Palestine S. 170.

4. Klima und Witterung des Landes (vgl. Tobler, Denkbl. S. 1—35). Beide sind natürlich nach dem verschiedenen Boden verschieden, in den Thälern und Ebenen heißer, auf den Gebirgen kälter und rauher, so daß in nicht fern auseinander liegenden Gegenden die stärksten Klimacontraste sich zeigen. So fand Burckhardt (I. S. 432) den Dschebel es-Scheikh mit Schnee bedeckt, während an seinem Fuße östlich die fruchtbaren Ebenen von Dscholan mit den Blüthen des Frühlings prangten, südlich im Gôr aber die tropische Hitze die Vegetation verwelken machte. Im Ganzen aber ist das Klima gemäßigt und gleichmäßiger als bei uns. Es unterscheidet sich von dem in den gemäßigten Theilen Europa's mehr durch den Wechsel von nassen und trockenen Jahreszeiten, als durch die Temperatur. Diese kommt in ihrem Mittel dem der Insel Lemnos und der mittleren Küstengegend von Sardinien gleich. Am größten ist die Hitze im Gôr und am Todten Meere, wo wegen der tiefen Lage ein tropisches Klima herrscht. Jahreszeiten gibt es in Palästina eigentlich nur zwei, die kalte und die warme, קֹר וָחֹם, 1 Mos. 8, 22., קַיִץ וָחֹרֶף, ebendas., Ps. 74, 17., Zach. 14, 8., חֹרֶף וְקֶרַח, 1 Mos. 31, 40., Jer. 36, 30., genauer: die regnichte und die trockene oder heiße. Unser Frühling gehört der trockenen, unser Herbst der regnichten Jahreszeit an. Die Regenzeit oder unser Winter, חֹרֶף, einmal auch סְתָו, Hohel. 2, 11., beginnt in der letzten Hälfte des Oktober oder im Anfang November, nicht plötzlich, sondern nach und nach. Der Regen kommt meist aus W. oder WNW. und dauert 2—6 Tage hintereinander, indem er besonders zur Nachtzeit fällt. Dann dreht sich der Wind nach O., und mehrere Tage schönen Wetters folgen. Nach diesem ersten Herbstregen, dem Frühregen der Bibel, יוֹרֶה, 5 Mos. 11, 14., Jerem. 3, 3. 5, 24., מוֹרֶה, Joel 2, 23. Ps. 84, 7., *ὑετὸς πρώϊμος*, Jak. 5, 7., säet der Landmann die Wintersaat, besonders Gerste, die dann im April geerntet wird. Während der Monate November und Dezember fällt der Regen (מָטָר) immer anhaltender, meist in starken Güssen (גֶּשֶׁם); späterhin kehrt er nur nach längeren Intervallen zurück und fällt weniger stark, allein zu keiner Periode des Winters hört er ganz auf. Schnee,

שֶׁלֶג, fällt oft im Januar und Februar, liegt aber nur höchst selten länger als einen Tag, vgl. 2 Sam. 23, 10. 1 Makk. 13, 22. Joseph. B. J. I, 16, 2. IV, 8, 3.; Schloßen, בָּרָד, אַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ, Hes. 13, 11. 38, 22., גָּבִישׁ, Hiob 28, 18., kommen in dieser Zeit ebenfalls vor, die Erde aber friert niemals, und Eis (קִפָּאוֹן, Zach. 14, 6) ist sehr selten. Die Kälte erreicht ihre größte Höhe im Dezember und Januar; der Februar hat gegen Ende schon Frühlingswetter. Im März fällt noch weniger Regen, selten aber nach dieser Zeit. Diese letzten Frühlingsschauer sind der Spätregen der Bibel, מַלְקוֹשׁ, Sprw. 16, 15. Zach. 10, 1. Hos. 6, 3. Joel. 2, 23., ὑετὸς ὄψιμος, Jak. 5, 7. Das Ausbleiben des Früh- und Spätregens galt als eine Landescalamität, da von dem rechtzeitigen Eintritte die Fruchtbarkeit des Landes abhängt, vergl. Jerem. 3, 3. Joel. 2, 23. Die ganze Zeit von Oktober bis März ist eine fortgesetzte regnerische Jahreszeit, während welcher die Wege schmutzig, löcherig und schlüpferig werden; wenn der Regen aber aufhört, verschwindet der Schmutz bald, und die Wege werden hart, obwohl niemals glatt. Während der Monate April und Mai ist der Himmel gewöhnlich heiter, die Luft gelinde und balsamisch, und das Ansehen der Natur in Jahren gewöhnlichen Regens noch grün und lieblich für das Auge, vergl. Hohel. 2, 11—13. Regenschauer kommen wohl noch vor, allein sie sind mild und erquickend. In gewöhnlichen Jahren fällt nach dem Aufhören der Frühlingsschauer bis zum Oktober und November durchaus kein Regen, und der Himmel ist fast immer heiter, daher „Regen in der Ernte" wie „Schnee im Sommer" dem Hebräer ein ungereimtes Ding ist (Sprw. 26, 1.) und 1 Sam. 12, 17. Donner und Regen während der Weizenernte nur durch ein Wunder eintreten können. Die Nächte sind gewöhnlich kühl, oft mit sehr starkem Thau (טַל, Hohel. 5, 2. Richt. 6, 38.), der zur Erfrischung der Vegetation dient und daher als göttliche Wohlthat gepriesen wird, 1 Mos. 27, 28. 5 Mos. 33, 28. Zach. 8, 12. Hagg. 1, 10. Hiob 29, 19. — Vom Juni bis August ist die Hitze in fortwährendem Steigen, oft bis zum Unerträglichen. Ihre Einwirkung und der Mangel alles Regens zerstört bald das frische Grün der Felder und gibt der ganzen Landschaft das Ansehen der Dürre und Unfruchtbarkeit. Das Einzige, was grün bleibt, ist das Laub der zerstreut liegenden Fruchtbäume und manchmal auch Weingärten und Hirsenfelder. Im September kühlen sich die Nächte ab und die Hitze läßt nach; das ganze Land ist ausgetrocknet und wie versengt, die Cisternen sind beinahe leer, die wenigen Ströme und Quellen versiegen, und die leblose wie die lebende Natur schmachtet der Regenzeit entgegen. Erwähnungen und Schilderungen solcher Dürre s. Joel 1, 17—20. 1 Kön. 17. Nebel und Wolken fangen nun an, sich zu zeigen, auch Regenschauer fallen von Zeit zu Zeit, bis dann im Oktober mit dem Eintreten der vollen Regenzeit das Jahr seinen Kreislauf von Neuem beginnt. Gewitter sind im Sommer äußerst selten, desto häufiger in der Regenzeit. Der Einfluß des Klima auf die Gesundheit ist im Ganzen derselben zuträglich, und dieß, so wie die mäßige Lebensart der Bewohner erklären das geringe Vorhandenseyn von Krankheiten und das häufige Erreichen eines hohen Alters. Ueber die vorkommenden Krankheiten s. d. Art. Bd. VIII. S. 39—49 ff. Ueber die ebenfalls von der Witterung abhängende Erntezeit s. Bd. IV. S. 142.

5. Fruchtbarkeit des Landes. Wenn in der Bibel Paläſtina als ein schönes, höchst fruchtbares Land bezeichnet wird, darinnen Milch und Honig fließt und auf welchem die Augen Gottes ruhen immerdar vom Anfang des Jahres bis zu seinem Ende, 2 Mos. 3, 8. 17. 13, 5. 33, 3. 5 Mos. 6, 34. 8, 7—9. 11, 10—12. 33, 28. Nehem. 9, 25. 35. Jes. 36, 17. Jerem. 2, 7. 3, 19. 11, 5. Hesek. 20, 6., so stimmen damit sowohl die Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller, Polyb. Hist. V, 7., Tacit. V, 6., Justin. XXXVI, 4., Ammian. Marcell. XIV. 8., als auch die Berichte, welche die Bibel selbst und Josephus über die Einwohnerzahl des Landes geben, überein. Denn selbst wenn wir diese Zahlenangaben, namentlich in der Volkszählung 2 Sam. 24, 9. vgl. 1 Chron. 22 (21), 5. und in den Angaben über die Stärke israelitischer Heere, 2 Chron. 13, 3. 14, 8. 17, 14 ff. 26, 12. 13., so wie die

bei Joseph. B. Jud. III, 3, 2. VI, 9, 2. 3., als ungenau und übertrieben annehmen, so bezeugen sie doch eine sehr starke und dichtgedrängte Bevölkerung. Daß aber eine solche wirklich vorhanden gewesen sey, dafür sprechen die vielen in dem kleinen Lande befindlichen Ortschaften, deren Ruinen noch jetzt in nächster Nähe so dicht bei einander liegen, wie nur immer in unseren bevölkertsten Gegenden die Dorfschaften. Da nun das alte Israel wesentlich ein ackerbautreibendes Volk ist, so ergibt sich hieraus eine bedeutende Fruchtbarkeit des Landes, welches eine solche Menschenmenge zu ernähren im Stande war. Damit steht freilich das Bild des jetzigen Zustandes jener Gegenden in traurigem und auffallendem Contraste; weite Strecken des Landes sind wüste Einöden, fast alle bewohnten Orte sind nur große Dörfer, und die Einwohnerzahl von ganz Syrien beträgt kaum 3 Millionen Seelen. Um dieß zu erklären, müssen wir bedenken, wie grauenvolle Kriege von der Zeit des Josephus an bis auf die jetzige herab das Land verwüstet haben, wie dadurch eine Verminderung des Wald- und Baumwuchses und die damit nothwendig in Verbindung stehende Abnahme der fruchtbaren Feuchtigkeit (vgl. Van de Velde, Memoir S. 29) herbeigeführt wurde, und wie die Bewohner zu einem trägen, indolenten Sklavenvolke herabgesunken sind. Daß die alte Fruchtbarkeit an und für sich noch vorhanden ist, und namentlich in einzelnen Gegenden, wie in der ganzen Küstenebene von Gaza an bis zum Karmel (Rußegger III, 201), in der Ebene Esdrelon, der von Gennesar, in Galiläa und den transjordanischen Provinzen nur die fleißige Hand des Anbauers erwartet, um die darauf verwandte Mühe reichlich zu lohnen, bezeugen alle Reisenden. Wird doch sogar aus neuester Zeit (aus dem Bericht eines französischen Reisenden im „Ausland" 1858. Nr. 7. S. 164) berichtet, daß in den sog. „Salomonischen Gärten" südwestl. von Bethlehem (bei den Teichen Salomo's) ein Engländer durch Drainirung in einem Jahre sieben Kartoffelernten erzielt habe. Vgl. auch Van de Velde, Memoir S. 27 f.

6. Naturerzeugnisse Palästina's. Vgl. J. Jac. Scheuchzeri Physica Sacra ed. J. A. Pfeffel. Aug. Vind. et Ulm. 1731. 4 Voll. Fol. Sam. Gottl. Donat's Auszug aus Scheuchzer's Physica Sacra. Leipz. 1777. gr. 4. 1 Th. 3 Bde. Schmidt's bibl. Physicus od. Einleitung zur bibl. Naturwissensch. und deren bes. Theile. Leipz. 1731. 8. Sam. Oedmann verm. Sammlungen a. d. Naturkunde zur Erkl. der heil. Schr., aus dem Schwed. übers. v. Gröning. Rostock u. Leipzig. 1786—1795. 6 Hefte. 8. E. F. K. Rosenmüller, bibl. Naturgeschichte. Erster Theil: das bibl. Mineral- und Pflanzenreich. Zweiter Theil: das bibl. Thierreich. (Handbuch der bibl. Alterthumskunde, 4. Bd. 1. u. 2. Abth.) Leipzig, 1830. 31. 8. K. v. Lengerke, Kenaan. S. 81—177. Tobler, Denkblätter. S. 87—121. — Was das Mineralreich betrifft, so ist schon oben S. 10 f. erwähnt worden, daß die Gebirge Palästina's wesentlich der Jurakalk- und Kreideformation angehören und nur in einigen Theilen plutonische Gebilde zeigen, s. auch Rußegger III. S. 246—262. Ueber 5 Mos. 8, 9, worin dem Lande Eisen und Erz vindicirt werden, ist im Artikel Metalle (Bd. IX. S. 442), über das Asphalt und Steinsalz am Todten Meere ist oben S. 16 f. die Rede gewesen. Von den Produkten des Pflanzenreichs werden wir hier nur diejenigen berücksichtigen, deren in der Bibel Erwähnung gethan wird und welche in den biblischen Botaniken: Olai Celsii Hierobotanicon s. de plantis SS. Amstel. 1742. 2 Voll. 8. M. Hilleri Hierophyticon. Traj. 1725. 4. Ursini arboretum biblicum. Norimb. 1663. 8. ausführlicher behandelt werden. Zunächst ist hervorzuheben das Getreide, dessen Anbau freilich jetzt nachlässig genug und nur für den nothwendigen Bedarf hinreichend betrieben wird, aber in alter Zeit blühend war und so viel abwarf, daß die Israeliten mit den Erzeugnissen des Ackerbaues Handel treiben konnten, s. d. Art. Ackerbau, B. I. S. 98 f. Man baute besonders Weizen und Gerste (s. diese Artikel, letzteren B. V. S. 99), außerdem Spelt oder Dinkel, כֻּסֶּמֶת 2 Mos. 9, 32. Jes. 28, 25. Hes. 4, 9; Hirse, דֹּחַן Hes. 4, 9., von der eine Art, die sogenannte Moorhirse

(Holcus Sorghum), arab. Durah, ذرة, noch jetzt häufig gebaut wird; ferner Linsen, עֲדָשִׁים 1 Mos. 25, 29. 2 Sam. 17, 28. 23, 11. 1 Chron. 12, 13. Hes. 4, 9, und Bohnen, פּוֹל, 2 Sam. 17, 28. Hes. 4, 9; Flachs, פִּשְׁתָּה, פִּשְׁתִּים, der nicht bloß in Aegypten (2 Mos. 9. 31. Jes. 19, 9.), sondern auch in Palästina angebaut, Jos. 2, 6. Hos. 2, 7., und besonders von den Frauen, Sprw. 31, 13., zu Kleidern, 2 Sam. 6, 14. Hes. 44, 17. 3 Mos. 13, 47., Tüchern, Luk. 24, 12. Joh. 19, 40., Gürteln, Jer. 13, 1., Schnüren und Seilen, Hes. 40, 3., Richt. 15, 13 f., auch Dochten, Jes. 42, 3. 43, 17., verarbeitet wurde; desgleichen Baumwolle, בּוּץ, שֵׁשׁ, die ebenso in Aegypten und Palästina sich findet und zu Kleidern, 1 Mos. 41, 42. 2 Mos. 28, 39. Sprw. 31, 22. Luk. 16, 19., und Teppichen, 2 Mos. 26, 1. 27, 9. 36, 8. 38, 9., verwendet wurde. Auf unfruchtbaren, nur Unkraut tragenden, sowie auf unbebauten Aeckern wachsen Dornen und Disteln, קוֹץ וְדַרְדַּר 1 Mos. 3, 8. Hos. 10, 8., שָׁמִיר וָשַׁיִת nur bei Jes. 5, 6. 7, 23—25. 9, 17. 10, 17. 27, 4. 32, 12., der allgemeine Gattungsname, der sich dann wieder in verschiedene, für uns zum Theil schwer zu bestimmende besondere Artbenennungen spaltet, s. Winer, Realw. I. S. 274. Solche Dornen wurden auch zu Hecken und Zäunen verwendet, Sprw. 15, 19. Micha 7, 4. (vgl. Robinson, II. S. 524); abgehauen und getrocknet dienen sie zur Feuerung, Jes. 33, 12. Ps. 58, 10. Pred. 7, 6. Aus welcher Art von Dornen die Dornenkrone Christi bestanden habe, dürfte wohl schwerlich zu bestimmen seyn, da im N. T. nur der ganz allgemeine Name *ἄκανθα* (Matth. 27, 29. Joh. 19, 2.) gebraucht und die ganze Frage selbst ziemlich müssig ist; doch hat die Legende als Spina Christi den Nabek-Baum, Rhamnus nabeca, auch Sidr und Dôm genannt (Robinson, II. S. 441), dafür genommen, dem auch Hasselquist (Reise, S. 560 f.) beistimmt. Dagegen will Hug (Freiburg. Zeitschr. V, 9.) aus Sieber's Reise, S. 143 ff., nachweisen, daß jener Strauch wegen der Sprödigkeit seiner Zweige nicht zu jenem Zwecke passe, man vielmehr an das Lycium spinosum denken müsse. Hinwiederum sagt Lynch (S. 178 f.) von dem Nebk: „Der Nebk oder Lotosbaum, die Spina Christi Hasselquist's, den die Araber Dhomapfel nennen, hat kleine dunkelgrüne, eiförmige, epheuähnliche Blätter. In dichten und unregelmäßigen Büscheln auf den krummen Aesten stehen scharfe Dornen, die einen halben Zoll lang sind. Die jungen Zweige lassen sich sehr leicht biegen, was in Verbindung mit dem epheuähnlichen Ansehen der Blätter die Legende aufrecht erhält, nach welcher daraus die Krone gemacht war, die man dem Erlöser zum Hohne aufsetzte". Unter den Gemüsen und Küchengewächsen haben die Israeliten „Kürbis, Pfeben, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch", deren in Aegypten gewohnten Genuß sie beim Zuge in der Wüste so schmerzlich vermißten (4 Mos. 11, 4.), gewiß auch in Palästina gebaut, wie noch jetzt Artischoken, Wassermelonen, Gurken u. dgl. in den Gärten sehr viel gezogen werden, vgl. Mischnah, Tract. Maaseroth.; Minze, *ἡδύοσμον*, Dill, *ἄνηθον*, Kümmel, *κύμινον*, Raute, *πήγανον*, und allerlei Kohl, *πᾶν λάχανον*, mußte den Pharisäern verzehntet werden, Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. Kümmel, כַּמֹּן, und Schwarzkümmel, קֶצַח, werden auch Jes. 28, 25. 27. erwähnt. Senf, *σίναπι* (Matth. 13, 31. 17, 20. Mark. 4, 31. Luk, 13, 19. 17, 6.) wurde von den Juden auch in den Gärten gezogen, Mischnah Maaser. 4, 6. Unter den wildwachsenden Kräutern, Blumen und Sträuchern, die so zahlreich und mannichfach sind, daß v. Schubert in seiner Darstellung der Naturerzeugnisse Palästina's (III, S. 112 f.) sagt: „wenn ich des eigentlichen Volkes der Pflanzen und Blumen von Palästina, welche uns die schönste Zeit des Jahres hier zu Gesichte brachte, auch nur mit wenigen beschreibenden Zügen gedenken wollte, dann könnte mein Bericht zu einem kleinen Büchlein anwachsen", und welche namentlich in den großen Ebenen in herrlichster Pracht und üppigster Fülle wachsen, heben wir Lilien, שׁוֹשָׁן שׁוֹשַׁנָּה, *κρίνον*, HL. 2, 1. 16. 4, 5. 5, 11. 6, 2, 7, 3. Hos. 14, 6. Sir. 50, 8. Matth. 6, 28. Luk. 12, 27., Narcissen, wahrscheinlich das חֲבַצֶּלֶת HL. 2, 1. Jes. 35, 1., als in der Bibel erwähnt hervor. Rosen werden nur in den Apokryphen er-

wähnt, Sir. 24, 18. 40, 17. 50, 8. Weish. 2, 8.; im A. T. übersetzt Luther mit den neueren jüdischen Auslegern das Wort שׁוֹשַׁן durch Rose. Ueber die Rosen von Jericho (Sir. 24, 18.) s. Bd. VI. S. 495. Der Safran, Crocus sativus, ist das hebr. כַּרְכֹּם, HL. 4, 14. Von wildwachsenden Kräutern und Sträuchern finden wir erwähnt: die Melde, מַלּוּחַ (Hiob 30, 4.), LXX ἅλιμος, ein an Hecken und den Ufern des Meeres vorkommendes Staudengewächs, dessen Blätter als Gemüse gekocht von armen Leuten gegessen werden; den Wermuth, לַעֲנָה, oft mit dem רֹאשׁ, einer andern unbestimmbaren Giftpflanze, verbunden, 5 Mos. 19, 18. (17.) Jerem. 9, 14. 23, 15. Klagl. 3, 19. Am. 6, 12.; die Mandragora oder Alraune, דּוּדָאִים 1 Mos. 30, 14 f. HL. 7, 14. (s. Tuch, Comment. z. Genesis, S. 446 ff.); den Ysop, אֵזוֹב, ὕσσωπος (s. den Art.); den Ginster (Luth. Wachholder), רֹתֶם (1 Kön. 14, 9. Hiob 30, 4. Ps. 120, 4.), Genista Raetem. Forsk., ein in der Wüste sehr häufig vorkommender Strauch, der Retem, رَتَم, der Araber, Robinson, I. S. 137. 336. (Ob Luther's Wachholder mit Robinson in עֲרוֹעֵר (Jerem. 48, 6.) gefunden werden dürfe, steht sehr zu bezweifeln, s. Gesen. Thes. unter עַרְעָר, S. 1073); die Cyperstaude, Alhenna der Araber, כֹּפֶר, deren traubenartige Blüthen einen angenehmen Duft verbreiten (HL. 1, 14. 4, 13.). Pflanzen, aus denen wohlriechende Harze und Oele gewonnen werden, sind: die Balsamstaude, s. B. I. S. 673; die Cystusrose, von der das Ladanum (Bd. VIII. S. 162) gewonnen wird; der Zakkumbaum, زَقُّوم, Elaeagnus angustifolius, aus dessen Frucht von den Arabern ein Oel gewonnen wird, welches sie Balsam nennen (oder Oel von Jericho) und als ein Heilmittel bei Wunden und Quetschungen gebrauchen, und welches Manche unter dem צֳרִי, dem Balsam von Gilead, s. Bd. I. S. 674, verstehen; der Storaxbaum, לִבְנֶה, 1 Mos. 30, 37. Hos. 4, 13., ein ästiger, 10—12 Fuß hoher Strauch, aus dessen Rinde ein durchsichtiges, blaß- oder braunrothes, weiches, sehr angenehm riechendes und scharf schmeckendes Harz, נָטָף 2 Mos. 30, 34., fließt, welches im Alterthum so wie noch jetzt unter Räucherwerk und Salben gemischt und als Arzneimittel angewendet wurde. Unter den Bäumen erwähnen wir zuerst die Cedern und Cypressen, von denen erstere schon Bd. II. S. 612 geschildert sind. Die Cypresse, בְּרוֹשׁ (Luther gewöhnlich Tanne), meist mit der Ceder zusammengestellt, HL. 1, 17. Jes. 14, 8. 37, 24. 60, 13. Zach. 11, 2., ein auch bei uns hinlänglich bekannter Baum, ist in der Levante einheimisch und hat ein festes, fast unverwesliches Holz, weßhalb es zum Tempelbau, 1 Kön. 5, 8. 10. 6, 15. 34. 2 Chron. 2, 8. 3, 5., und beim Bau der tyrischen Schiffe, Hes. 27, 5., verwendet wurde; auch wurden Lanzenschafte, Nah. 2, 4., und musikalische Instrumente, 2 Sam. 6, 5., daraus gefertigt. Während diese Bäume namentlich das Gehölz des Libanon bilden, finden wir die Eiche, אַלּוֹן, in größeren Wäldern im transjordanischen Palästina, daher in der Bibel die „Eichen Basan's", Jes. 2, 13. Hes. 27, 6. Zachar. 11, 2. Der Etymologie nach mit אַלּוֹן verwandt ist אֵלָה, Jos. 24, 26., häufiger אֵלָה, die Terebinthe, ein zur Gattung Pistacia gehöriger Baum, arab. Betm, بُطْم, der nicht immer grün ist (vgl. Jes. 1, 30.), wie er oft dargestellt wird, sondern seine kleinen, fedrigen, lanzettförmigen Blätter fallen im Herbste ab und erneuern sich im Frühling wieder. In der Bibel werden Terebinthen (von Luther gewöhnlich Eiche übersetzt) öfter erwähnt; das Thal, wo David mit Goliath kämpfte, heißt das Terebinthenthal (Luther: Eichengrund), עֵמֶק הָאֵלָה, 1 Sam. 17, 2. 19. 21, 9. (10.); im Schatten derselben weilte man gern, Richt. 6, 11. 19. 1 Kön. 13, 14.; auch wurde Götzendienst unter denselben getrieben, Jes. 1, 29. Hesek. 6, 13. Hos. 4, 13. Unter der „Terebinthe von Jabes" wurden Saul's und seiner Söhne Leichname begraben, 1 Chron. 9 (10), 12. Beide Worte, אַלּוֹן und אֵלָה, die Jes. 6, 13. Hos. 4, 13. neben einander gestellt werden, sind aber nicht immer streng geschieden und bedeuten eben so wie

אֵיל, אֵילָה, אֵילוֹן zuweilen überhaupt einen großen, kräftigen Baum; s. die vortreffliche Auseinandersetzung bei Gesen. Thes. s. אֵלָה, S. 50 f. Der der Terebinthe gattungsverwandte Pistazienbaum, Pistacia vera L., bringt als Frucht eine Art länglicher Nüsse von der Größe der Haselnüsse, welche eine wohlriechende, weißröthliche oder fleischfarbige Schale und einen grünen, mit rother Haut umzogenen öligen Kern haben, der von höchst angenehmem Gewürzgeschmack ist und von den Orientalen häufig genossen wird. Dieß sind die בָּטְנִים, welche Jakob seinem Sohn Joseph nach Aegypten sandte, 1 Mos. 43, 11. Während diese mit dem Azarolbaum (Crataegus Azarolus), dem Erdbeerbaum, dem Lorbeer und Lorbeer-Tinus, der baum- und strauchartigen Sorte des Rhamnus, und mehreren Arten Pinien und Fichten u. a. wild wachsen, werden Wallnuß (אֱגוֹז, HL. 6, 11.) und Myrte (s. d. Art., Bd. X. S. 142) schon auch in Gärten gepflanzt, und der Sykomorus und der Johannisbrodbaum, die Maulbeere und Granatfeige wachsen meist nur angepflanzt in der Nähe der Ortschaften. Ueber den Sykomorus oder Maulbeerfeigenbaum s. Bd. IX. S. 177. Der Johannisbrodbaum, Ceratonia Siliqua, trägt die zuweilen 1 Fuß langen und 1 Daumen breiten Schoten, welche dem gemeinen Volke als beliebte Speise, jedoch nicht als eigentliches Nahrungsmittel dienen und in dieser Weise ja auch unserer Jugend bekannt genug sind. Dieß sind die Luk. 15, 16. erwähnten, von Luther „Träber" übersetzten *κερατία*, womit auch das Vieh, besonders die Schweine, gefüttert wurde, wie es noch heut zu Tage nicht ungewöhnlich ist. Unter den Obstbäumen finden wir im alten wie im jetzigen Palästina den Apfelbaum, תַּפּוּחַ, Joel 1, 12. HL. 2, 3. 8, 5., mit seinen erquickenden, duftenden Früchten, HL. 2, 5. 7, 9. Sprw. 25, 11.; doch gibt es jetzt von Aepfel- und Birnbäumen außer in Damaskus nur wilde; den Granatbaum, רִמּוֹן, s. B. V. S. 315.; Gärten voller Orangen und Citronen fand Schubert am meisten bei Nabulus. Feigen, תְּאֵנָה, wurden schon in alter Zeit in Palästina viel gezogen (Sprw. 27, 18. HL. 2, 13.) und den vornehmsten Produkten desselben beigezählt (4 Mos. 13, 24.) und namentlich gewöhnlich mit dem Weinstocke zusammengestellt, 5 Mos. 8, 8. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Jes. 36, 16. Ps. 105, 33. HL. 2, 13. Jes. 34, 4. Jerem. 5, 17. 8, 13. Joel 1, 7. 12. 2, 22. Hos. 2, 12. 9, 10. Amos 4, 9. Nahum 4, 4. Hab. 3, 17. Hagg. 2, 20. Zachar. 3, 10. Die Blumen kommen Mitte März (HL. 2, 13.) an den alten Zweigen in einer fleischigen Hülle verborgen hervor, weßhalb die Alten glaubten, der Feigenbaum blühe gar nicht; sie reifen eher zur Frucht, als die Blätter erscheinen. Die Früchte selbst reifen zu verschiedenen Zeiten, so daß der Feigenbaum den größten Theil des Jahres hindurch Früchte trägt. „Von den Feigen selbst, die eine sehr gewöhnliche und beliebte Speise waren (1 Sam, 30, 12. Jerem. 24, 2 ff. Judith 10, 5. Beikost zum Brode, Mischn. Schebiith. 4, 7.), kennt man im Oriente drei Arten: a) die Frühfeige, בִּכּוּרָה, *πρόδρομος*, die (nach einem gelinden Winter) Ende Juni (um Jerusalem vielleicht noch früher) reift. Noch unreif heißen sie פַּגִּים, HL. 2, 13. Sie fallen von selbst oder auf gelindes Schütteln ab (Nah. 6, 13. Offenb. 6, 13.) und werden als Erfrischung sehr geschätzt (Jes. 28, 4. Jer. 24, 2. vgl. Hos. 9, 10. — b) die Sommerfeige, Kermuse (كرموص), die Mitte Juni ansetzt und im August zur Reife kommt, Buhle, Calendar. Palaest. p. 41. Man pflegte sie zu trocknen und, um sie besser aufzubewahren, in kuchenartige runde oder auch viereckige Massen (דְּבֵלָה) zu formen, 1 Sam. 25, 18. 30, 12. 2 Kön. 20, 7. Jes. 38, 21. — c) die Winterfeige, spätreifende Kermuse, die erst, nachdem der Baum schon entblättert ist, reif wird und bei gelindem Winter bis in's Frühjahr hängen bleibt. Sie ist länger als die Sommerfeige und hat eine dunkle violette Farbe." Winer, Realwörterb. I. S. 367. Neben den Feigen und dem Weizen werden der Oelbaum (s. Bd. X. S. 546 ff.) und der Wein (s. d. Art.) als werthvolle Produkte des Landes genannt, 2 Mos. 23, 11. 5 Mos. 6, 11. 8, 8. 28, 40. 23, 24. Jos. 24, 13. Richt. 15, 5. Auch die Dattelpalme, תָּמָר (תֹּמֶר Richt. 4, 5.), *φοί-*

νιξ, welche für Arabien und die Wüste das ist, was der Oelbaum für Palästina, war im alten Palästina heimisch und wuchs vorzüglich um Jericho, das daher die Palmenstadt hieß (s. Bd. VI. S. 495), in der Nachbarschaft des Todten Meeres besonders bei Engaddi und zu Tiberias. In der Bibel werden die Palmen öfter genannt, Richt. 4, 5. Joel 1, 12., auch als Bild der Jugend, Ps. 92, 13., und der Schönheit, HL. 7, 8. 9. Palmenzweige wurden mit anderem Laub zum Laubhüttenfest verwendet, 3 Mos. 23, 40. Nehem. 8, 15., und beim feierlichen Empfange von Fürsten und Heerführern trug und schwang man sie als Freuden- und Siegeszeichen, Offenb. 7, 9. 1 Makk. 13, 51. Joh. 12, 13. Jetzt ist der Palmenreichthum verschwunden, und nur einzelne Ueberbleibsel davon finden sich in Jerusalem, bei Gaza, Ramleh, Jâfa, Szur, und da, wo einst die berühmte Palmenstadt stand, hebt jetzt nur ein einsamer Palmbaum sein Haupt empor.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Thierreiches, zunächst der Hausthiere, so ist Rindvieh jetzt selten, mit Ausnahme vom Gôr, in welchem die Gawârineh-Araber große Heerden von Hornvieh halten, worunter besonders die Büffel (جَامُوس) sich auszeichnen. Der Büffel ist wahrscheinlich das רְאֵם des A. T., 4 Mos. 23, 22. 24, 8. 5 Mos. 33, 17. Hiob 39, 9—12. Ps. 22, 22. 29, 6. 92, 11. Jes. 34, 6. 7., für welches sowohl alte als neuere Uebersetzer das Einhorn, *μονοκέρας*, gesetzt haben und worunter Andere wieder eine wilde Gazellenart, die Antilope Leucoryx, verstehen wollen (s. Winer, Realwörterb. I. S. 309 ff.). In der alten Zeit war Rindviehzucht, welche schon die Erzväter betrieben (1 Mos. 12, 16. 18, 7. 24, 35. 32, 5. 34, 28.), besonders in manchen Distrikten Palästina's ein Hauptzweig der palästinensischen Viehzucht, 5 Mos. 8, 13. 12, 21. 1 Sam. 11, 5. 12, 3. 2 Sam. 12, 2. Ps. 144, 14. Jer. 3, 24. 5, 17. Judith 8, 6. Besonders sind die Stiere und Kühe Basan's (Ps. 22, 13. Am. 4, 1.) ausgezeichnet, weil sie dort auf den herrlichen Weiden vorzügliche Nahrung fanden; im cisjordanischen Palästina bot die Ebene Saron treffliche Weideplätze dar, Jes. 65, 10. 1 Chron. 27, 29. Daß in alten Zeiten die Rindviehzucht viel bedeutender gewesen seyn muß, als jetzt, geht schon aus dem großen Verbrauch hervor, der theils bei Opfern (vgl. nur 1 Kön. 8, 63. 1 Chron. 30, 21. 2 Chron. 5, 6. 7, 5.), theils bei Mahlzeiten (5 Mos. 12, 21. 2 Sam. 12, 4. Tob. 8, 21. Matth. 22, 4.) Statt fand, indem Rindfleisch (1 Sam. 14, 23. 1 Kön. 19, 21. Nehem. 5, 18.), besonders aber Kalbfleisch (1 Mos. 18, 7. 1 Sam. 28, 24. Am. 6, 4. Luk. 15, 23. 27. 30.) zu den Lieblingsspeisen der Israeliten gehörte. Außer dem Rindvieh (בָּקָר) machten Schafe (שֶׂה) und Ziegen (עֵז) als Kleinvieh (צֹאן) den Hauptbestandtheil der Heerden morgenländischer Nomaden und ansässiger Viehzüchter im alten Palästina aus, s. d. Art. Hirten, Bd. VI. S. 146 ff. Die Farbe der Schafe ist in Palästina auch gewöhnlich weiß (vgl. Ps. 119, 176. 147, 16. Jes. 1, 18. 53, 6. Dan. 7, 9. Hos. 4, 16. HL. 6, 5. Matth. 18, 12. Offenb. 1, 14.); doch gab es auch schwarze und gefleckte (1 Mos. 30, 32 ff.). Sie sind alle von der breitgeschwänzten Gattung; der breite Theil ist ein Fettauswuchs, woraus der eigentliche Schwanz hervorhängt, Robins. II, 331. vgl. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25. 9, 19. Ueber die Kameele s. Bd. VII. S. 233 f., die Pferde u. d. W., die Esel Bd. IV. S. 161., die Maulthiere Bd. IX. S. 181 f. Schweineheerden (חֲזִיר) finden sich im A. T. nicht erwähnt, denn da den Juden das Schweinefleisch zu essen verboten war (3 Mos. 11, 7. vgl. Jes. 65, 4. 66, 17.) und das Schwein als unreines Thier galt, so wird man schwerlich es je als zahmes Hausthier wie bei uns gezogen haben. Die im N. T. (Matth. 8, 28 ff. Mark. 5, 11. Luk. 8, 26. 32. 15, 16.) erwähnten Schweine gehören heidnischen Besitzern an. In gleicher Verdammniß stand unser treues Hausthier, der Hund, s. Bd. VI. S. 315 f. Wilde Schweine sind häufig im Dschebel Heisch (Burckhardt, I. S. 99), dem Thabor (Robins. III, 456) und Kleinen Hermon, sowie an den wald- und buschreichen Abhängen des Karmel, ebenso im Gôr (Burckhardt, I, S. 436. Robins. III, 39. II, 514.) und in den Gebirgen westlich vom Todten Meere (Robins. II, 490.). In

der Bibel wird das wilde Schwein als חֲזִיר מִיָּעַר Ps. 80, 14. erwähnt. — Unter den wilden Thieren waren vor Zeiten Löwen, Bären und Panther in Palästina heimisch. Daß es in alter Zeit Löwen (אַרְיֵה, אֲרִי) in Palästina gab, geht aus vielen Stellen der heiligen Schrift hervor; denn nicht nur daß der Löwe von den Dichtern und Propheten häufig zu poetischen Bildern verwendet wird, so wird auch historisch berichtet, daß Simson, David und Benaja Löwen erlegten (Richt. 14, 5 ff. 1 Sam. 17, 34 ff. 2 Sam. 23, 20.), daß ein Prophet zur Strafe für seinen Ungehorsam gegen Gottes Befehl von einem Löwen zerrissen ward (1 Kön. 13, 24 ff.), daß ein Mann, der dem Willen eines Propheten nicht nachkam, gleichfalls zur Strafe durch einen Löwen umgebracht wurde (1 Kön. 20, 31.) und daß Löwen unter den assyrischen Einwanderern wütheten (2 Kön. 17, 25.). Hauptaufenthaltsorte der Löwen scheinen die Waldgebirge des Libanon (HL. 4, 8.) und die Dickichte des Jordan (Jerem. 49, 19. 50, 44. Zach. 11, 3.) gewesen zu seyn. Jetzt findet der Löwe sich nicht mehr in Palästina, sondern hat sich in die Niederungen des unteren Euphrat und Tigris, noch mehr aber in die Wüsten Arabiens zurückgezogen. Auch Bären scheinen jetzt nur selten im Gebiet des Libanon sich zu finden. Seetzen erwähnt deren bei Hasbeiah und Banjas; Ehrenberg schoß im Libanon einen, den er als eine besondere Art Ursus syriacus aufführt. Im A. T. wird der Bär, דֹּב, erwähnt 1 Sam. 17, 34. 2 Sam. 17, 8. 2 Kön. 2, 24. Sprw. 17, 12. Jes. 59, 11. Hos. 13, 8. Der Parder oder Panther, נָמֵר, wird HL. 4, 8. als im Libanon lebend erwähnt, wo er noch jetzt sich findet (Seetzen bei v. Zach, monatl. Corresp. XVIII, 343. Burckhardt, I. S. 99.), so wie auch im mittleren Gebirge Palästina's (Schubert, III, 119.) und in den Dickichten des Jordan (Berggren, III, 118). In der Bibel wird der Parder häufig mit dem Löwen verbunden, Jes. 11, 6. Jer. 5, 6. Hos. 13, 7. Sir. 28, 23., als sehr schnell und gewandt, Hab. 1, 8., und als ein im Hinterhalte lauerndes Raubthier, Jer. 5, 6. Hos. 13, 7. Jes. 11, 6., geschildert. Der Wolf, זְאֵב, das reißende Raubthier, 1 Mos. 49, 27. Hos. 22, 27., wird noch jetzt in Palästina angetroffen. In der Bibel werden זְאֵבֵי עֶרֶב oder עֲרָבוֹת, „Abendwölfe", als besonders gefährlich erwähnt, Hab. 1, 8. Zeph. 3, 3. Jer. 5, 6., insofern der Wolf, am Tage in seiner Höhle verborgen, bei einbrechendem Abend mit um so größerer Gier und Wuth gegen die Schafheerden ausbricht. Daß die Feindschaft zwischen Wolf und Lamm aufhört, ist ein Zeichen der messianischen Zeit, Jes. 11, 6. 65, 25. Füchse, שׁוּעָלִים, Nehem. 3, 35 ff. HL. 2, 15. (Verwüster der Weinberge) Klagl. 5, 18. Hos. 13, 4. Richt. 15, 4. Ps. 63, 11., und Schakals, אִיִּים Jes. 13, 23. 34, 14. Jer. 50, 39., תַּנִּים Jes. 13, 22. 34, 13. 35, 7. 43, 20. Ps. 44, 20. Jer. 9, 10. 10, 22. 49, 33. 51, 37. Klagl. 4, 3. Hiob 30, 29. Mich. 1, 8., deren Namen im gewöhnlichen Leben auch wohl mit einander verwechselt wurden (s. Ges. Thes. p. 39. 1457. 1511.), sind noch jetzt in Palästina häufig, und das Geheul der letztern unterbricht oft die Stille der Nacht. Ebenso kommen auch noch Hyänen vor (s. Wolff, Jerusalem, S. 173), Jerem. 12, 9. als צָבוּעַ erwähnt, woher auch „das Thal der Hyänen", גֵּי הַצְּבֹעִים (1 Sam. 18, 18.), seinen Namen hat. Ueber Hirsche und Gazellen s. Bd. VI. S. 141 ff. u. IV. S. 674. Steinböcke od. Bergziegen, ibices, יְעֵלִים, 1 Sam. 24, 3. Ps. 104, 18. Hiob 39, 3. (das Weibchen יַעֲלָה Sprw. 5, 19.), arab. وعل, jetzt Beden, بدن, finden sich noch heute wie in alter Zeit, 1 Sam. 24, 3., namentlich in der Gegend Engeddi's in Menge, Robins. II. S. 432. 490. Unter dem kleineren Gethier sind hervorzuheben: der Hase, אַרְנֶבֶת, 3 Mos. 11, 6. 5 Mos. 14, 7., das Webr, الوَبْر, der syrische Klippdachs, Hyrax syriacus, im Hebr. שָׁפָן, 3 Mos. 11, 5. 5 Mos. 14, 7. Ps. 104, 18. Sprw. 30, 26. (nicht das Kaninchen, wie Luther nach dem Vorgange der jüdischen Ausleger übersetzt, auch nicht der Springhase, Jerboa, يَرْبوع, wie Neuere wollen, vgl. Winer, Realwörterb. II. S. 506 f. Gesen. Thes. p. 1467.), der Igel, קִפֹּד, Jes. 14, 23. 34, 11. Zeph. 2, 14., der Maulwurf, חֹלֶד, 3 Mos. 11, 29.,

und die Maus, עַכְבָּר, 1 Sam. 6, 4 ff. 3 Mos. 11, 29. Jes. 66, 17. Die Fledermaus, עֲטַלֵּף, wird 3 Mos. 11, 19. 5 Mos. 14, 18. u. Jes. 2, 20. erwähnt, an welcher letzteren Stelle Luther das Wort richtig übersetzt, während er in den beiden ersten es als Schwalbe deutet. Unter den Amphibien kommen Frösche, צְפַרְדֵּעַ, 2 Mos. 7, 27—29. 8, 1—9. Ps. 78, 45. 105, 30., und verschiedene Eidechsenarten, 3 Mos. 11, 29. 30. Sprw. 30, 28., vor. Schlangen gibt es ebenfalls verschiedene Arten: אֶפְעֶה, עַכְשׁוּב, פֶּתֶן, צֶפַע, קִפּוֹז, שְׁפִיפוֹן, שָׂרָף, die in ihren Unterschieden von einander sich nicht immer genau bestimmen lassen, aber keine giftigen. Mit ihnen wird 5 Mos. 8, 15. und Luk. 10, 19. der Skorpion, עַקְרָב, *σκορπίος*, zusammen genannt, der auch Hesek. 2, 6. Luk. 11, 12. Offenb. 9, 3. 5. 10. als gefährliches Thier erwähnt ist; bekanntlich sind die orientalischen Skorpione viel giftiger, als die europäischen. Eine minder gefährliche, aber viel lästigere Plage der Menschen, besonders der daran nicht gewöhnten europäischen Reisenden ist in Palästina der Floh, der in der Bibel als פַּרְעֹשׁ nur zweimal, 1 Sam. 24, 15. 26, 20., in einer Vergleichung als ein ganz kleines, unbedeutendes Thier erwähnt wird. Auch an anderem Ungeziefer, wie Fliegen, זְבוּב, Pred. 10, 1. Jes. 7, 18., Mücken, כִּנִּים כֵּן, Jes. 51, 6. 2 Mos. 8, 12 ff. Ps. 105, 31., Motten, עָשׁ, Hiob 4, 19. 13, 28. 27, 18. Ps. 39, 12. Jes. 50, 9. 51. 8., סָס Jes. 51, 8., *σής* Sir. 42, 13. Matth. 6, 19. 20. Luk. 12, 33., Spinnen, עַכָּבִישׁ, Hiob 8, 14. Jes. 59, 5., Ameisen, נְמָלָה, Sprw. 6, 6 f. 30, 24 f., u. dgl. fehlt es in dem warmen Lande nicht. Ueber Heuschrecken s. Bd. VI. S. 68 ff.; über Bienen den Art. „Bienenzucht“, B. II. S. 226. — Unter den Vögeln gibt es mehr Raub- als Singvögel; von erstern werden verschiedene Arten 3 Mos. 11, 13. 5 Mos. 14, 12. erwähnt. Von Zugvögeln kommen Storch, חֲסִידָה 3 Mos. 11, 19. 5 Mos. 14, 18. Jerem. 8, 7. Ps. 104, 17. Hiob 39, 13., Kranich, עָגוּר, und Schwalbe, סִיס, Jerem. 8, 7. Jes. 38, 14. vor; von Wildpretgeflügel das Rebhuhn, קֹרֵא, 1 Sam. 26, 20. (s. d. Art. „Jagd“, Bd. VI. S. 370.) Jerem. 17, 11. *πέρδιξ*, Sir. 11, 32. (37.), und die Wachtel, שְׂלָו, 2 Mos. 16, 13. 4 Mos. 11, 31. Ps. 105, 40., worunter vielleicht auch der in den Wüsten des südlichen Palästina häufige Vogel Katha, قطا, mit inbegriffen ist (s. Gesen. Thes. S. 1332). Was das Hausgeflügel betrifft, so s. über Hühner B. VI. S. 304, über Tauben den Art. Ueber Fische und Fischfang bei den alten Hebräern ist B. IV. S. 407 gehandelt. Für die Kenntniß der Thiernamen der Bibel sind 3 Mos. 11. und 5 Mos. 14., in welchen die reinen und unreinen Thiere, deren Genuß erlaubt oder verboten ist, genannt werden, von Wichtigkeit. Den Gegenstand behandeln ausführlich außer den oben angeführten Schriften: Bochart, Hierozoicon s. bipartitum opus de animalibus S. S. Lond. 1663. Fol., u. öfter; neue Ausgabe von B. F. C. Rosenmüller, 3 Voll. gr. 4. Lips. 1793—96. J. Jac. Schoder, Hierozoicon ex Bocharto aliisque clar. virr. comment. et itinerar. comp. Tubing. 1784—86. 3 Specc.

7. Politische Eintheilung des Landes zu verschiedenen Zeiten. Ueber die Vertheilung des Landes unter die Stämme der Kanaaniter s. Bd. VII. S. 236 ff. Bei der Besitznahme durch die Israeliten wurde das ganze Gebiet unter die zwölf Stämme nach den zwölf Söhnen Jakob's in der Weise vertheilt, daß der Stamm Levi kein in sich abgegrenztes Gebiet, sondern 48 einzelne, im ganzen Lande zerstreute Städte, von denen sechs zugleich zu Freistädten bestimmt waren (s. d. Art. Asyl, Bd. I. S. 567), erhielt (s. d. Art. Levi, Leviten, Levitenstädte, Bd. VIII. S. 347 ff.). Dagegen erhielten für Joseph dessen beide Söhne Ephraim und Manasse jeder ein Erbtheil, so daß doch immer zwölf Stammgebiete blieben. Die Vertheilung des Landes unter diese zwölf Stämme ordneten Josua und der Hohepriester Eleasar, und zwar so, daß, nachdem die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse schon von Moses im Ost-Jordanlande ihre Wohnsitze erbeten und erhalten hatten (4 Mos. 32.), nach dem siebenjährigen Kampfe um die Besitznahme des Landes die Vertheilung des West-Jordanlandes unter die übrigen 9½ Stämme durch Josua und Eleasar vollzogen wurde.

Zunächst bekam der Stamm Juda den südlichen Theil des Landes (Jos. 15.), in welchem das Gebirge zwar bis auf wenige Städte erobert war, die westliche (philistäische) Niederung aber noch nicht. Den Stämmen Ephraim und Manasse ward der mittlere Theil des Landes eingeräumt (C. 16. 17.). Für die übrigen sieben Stämme mußte das Land erst genauer erkundet werden (Jos. 18, 2—9.), worauf Josua es unter die Stämme durch das Loos vertheilte (18, 10 ff.). Die Grenz- und Gebietsbestimmungen für die einzelnen Stämme finden wir Jos. 13—21. auf's Genaueste angegeben, jedoch gilt hier in noch viel höherem Grade, was schon oben von den Grenzen des ganzen Landes gesagt wurde, daß nämlich diese Bestimmungen für uns zum Theil nur schwer, zum Theil gar nicht verständlich sind, weil manche der angegebenen Punkte ihrer Lage nach sich nicht mehr bestimmen lassen. Da das Genauere über die Grenzen, das Gebiet und die Besitznahme der einzelnen Stämme in besonderen Artikeln über dieselben verhandelt ist, so haben wir hier nur die relative Lage derselben übersichtlich anzugeben. Von den ostjordanischen Stämmen nahm Ruben (s. d. Art.) die südlichste Stelle ein, vom Arnon bis an den heutigen Wadi Seir (S. 20), woran sich nördlich Gad (s. Bd. IV. S. 634 f.) und Ost-Manasse (s. Bd. VIII. S. 776) anschlossen. Den nördlichsten Theil der West-Jordanländer nahm, östlich an Ost-Manasse angrenzend, Naphthali (s. Bd. X. S. 201), westlich von diesem Asser (Bd. I. S. 565) ein. Südlich schloß sich an diese Sebulon (s. d. Art.) an; von diesem südlich lag in der Westhälfte West-Manasse (Bd. VIII. S. 776 f.), in der Osthälfte Issaschar (Bd. VII. S. 98). Südlich von beiden zieht sich Ephraim (Bd. IV. S. 92) durch die ganze Breite des Landes vom Jordan bis zum Mittelmeere, im Süden wieder begrenzt von Dan (Bd. III. S. 269 f.) westlich und Benjamin (Bd. II. S. 66) östlich, worauf Juda (Bd. VII. S. 119 ff.) und Simeon (s. d. Art.) den Süden des gelobten Landes einnahmen. Diese Eintheilung des Landes erhielt sich im israelitischen Staate durch alle Zeiten hindurch bis zu seinem Untergange, wenn auch die Grenzen der einzelnen Stämme zu verschiedenen Zeiten verschieden sich gestalteten. Selbst im Exil scheinen die Juden nach ihrer Stammverwandtschaft bei einander gewohnt zu haben, bei der Rückkehr aus dem Exil aber tritt die Stammverwandtschaft bedeutend in den Hintergrund, wogegen die Eintheilung nach Familien (vgl. Esr. 2, 8. Nehem. 7.) die herrschende wird, doch scheinen selbst spät noch in den einzelnen Familien sich Traditionen über ihre Ableitung von den alten Stämmen erhalten zu haben (vgl. Luk. 2, 36. Röm. 11, 1. Phil. 3, 5.), und wer je einen jüdischen Gottesacker besucht hat, wird die einzelnen Stämmen eigenthümlichen Symbole auf den Grabsteinen bemerkt haben, woraus hervorgeht, daß die Stammeszugehörigkeit noch bis in die Jetztzeit zum Theil wenigstens festgehalten wird.

Zur Zeit Christi finden wir das Land in vier größere Provinzen eingetheilt: Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa, welche Josephus (B. J. III, 3.) ihrer Lage, Grenzen und Beschaffenheit nach ausführlicher schildert. Die ersten drei werden in dieser Geltung zuerst 1 Makk. 10, 30. 5, 8. und dann häufig im N. T. genannt, ja schon Jos. 20, 7. läßt sich eine solche Dreitheilung des Landes in Galiläa, Samaria und Judäa erkennen. Judäa (Ἰουδαία, Matth. 2, 1. 3, 1. 4, 25. Luk. 1, 65. 2, 4. Joh. 4, 3. 7, 1. Apgesch. 1, 8. 2, 9. Strabo p. 760 sqq. Plin. H. N. V, 15.), die alten Stämme Juda, Benjamin, Simeon, Dan und einzelne Theile Ephraim's umfassend, grenzte gegen N. an Samarien, mit welchem es bei einem Ἀνουὰϑ Βαρκέως benannten Dorfe, das jetzt unbekannt ist, nach Euseb. und Hieron. in Onom. 15 oder 10 röm. Meilen von Neapolis (Sichem, Nabulus) an der Straße nach Jerusalem lag, zusammenstieß; gegen S. an Arabien; im W. war es vom Mittelmeere, im O. vom Todten Meere und dem Jordan begrenzt. Nach Josephus gehörte auch die Seeküste bis nach Ptolemais hin zu Judäa, welches in 11 Bezirke (κληρουχίαι): Jerusalem, Gophna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Ammaus, Pella, Idumäa, Engaddi, Herodion und Jericho, getheilt war, wozu noch die Kreise Jamnia und Joppe kamen. Plin. V, 15. kennt nur 10 Toparchien, indem bei ihm von jenen 11 des Josephus Pella, Idumäa, En-

gabbi wegfallen und dafür Joppe und eine Bethleptephene eintritt. Nach Reland's (S. 176) gewiß richtiger Vermuthung ist dieses Bethleptephene an die Stelle von Pella bei Josephus zu setzen, da dieses in den dortigen Zusammenhang gar nicht paßt, Josephus selbst aber IV, 8, 1: τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν eben auch zwischen Ammaus und Idumäa gelegen erwähnt. Was aber dieses Bethleptephene sey, ist durchaus unsicher. Reland (S. 648) vermuthet darin בֵּית לְבָאוֹת, Stadt im Stamme Simeon, Jos. 19, 6.; ganz verunglückt ist Van de Velde's (Reise, II. S. 318. Anm. Memoir S. 296), Conjectur, unser Bethleptephene in Beit Ilfa am Nordost-Abhange des Berges Gilboa zu finden, da dieß nach Galiläa und nicht nach Judäa gehört und nicht zwischen Ammaus und Idumäa gesetzt werden kann. Dieses Idumäa, Ἰδουμαία, ist hier der südliche, während des Exils von Idumäern besetzte Theil Judäa's, nicht das eigentliche Idumäa oder Edom, welches eine Landschaft Arabiens längs der südwestlichen Grenze von Judäa war, s. d. Art. Edom, Bd. III. S. 649 ff. Endlich gehören nach Josephus a. a. O. noch die Kreise von Gamala und Gaulan, dann Batanäa und Trachonitis jenseits des Jordan, welche letztere zugleich Bestandtheile des Gebietes des Königs Agrippa waren, zu Judäa, womit Ptol. V, 16, 9. übereinstimmt, nach welchem ein Distrikt jenseits des Jordan, die Städte Livias, Kalirrhoe, Epikäros u. s. w. enthaltend, zur Provinz Judäa gehörte. Hierdurch würde sich Matth. 19, 1. erklären lassen. Nach Herodes d. Gr. Tode fiel Judäa seinem Sohn Archelaus anheim, nach dessen Entthronung es mit Samaria der römischen Provinz Syrien zufiel und als solche von Procuratoren regiert wurde (s. Bd. I. S. 483 f.). Herodes Enkel, Agrippa I., vereinigte Judäa wieder mit seinem Reiche (s. Bd. I. S. 183.), nach seinem Tode aber wurde es wieder zur syrischen Provinz geschlagen und verblieb bei dieser bis zur letzten Katastrophe des jüdischen Volkes. — Samarien, Σαμάρεια Luk. 17, 11. Joh. 4, 4. 5. 7. Apgesch. 1, 8. 8, 1. 9, 31. 15, 3. Joseph. Ant. XIII, 2, 3., Σαμαρίς Joseph. B. J. III, 3, 1., Σαμαρεῖτις 1 Makk. 10, 30. 11, 28. Jos. B. J. III, 3. 4. 7. 32. V, 2, 1., τὸ Σαμαρειτικόν Joseph. Antiq. XVII, 11, 4., die mittelste Landschaft des diesseitigen Palästina, wird in N. von Galiläa, in S. von Judäa begrenzt, beginnt nach Joseph. B. J. III, 3, 4. bei Ginäa in der großen Ebene (dem jetzigen Dschenîn) und endet bei dem Kreise Akrabatene, welcher §. 5. schon zu Judäa gerechnet wird. Es begreift die alten Stämme Ephraim, West-Manasse und einen Theil Issaschar's in sich. „Seine natürliche Beschaffenheit“, sagt Josephus a. a. O., „ist ganz dieselbe wie die Judäa's; beide Landschaften sind reich an Bergen und Ebenen, leicht zu bebauen und fruchtbar, mit Bäumen besäet und voll wilden und guten Obstes. Die Bewässerung ist von Natur nirgends reichlich, doch fällt um so mehr Regen. Die fließenden Wasser sind alle ausgezeichnet süß, und die Fülle guter Futterkräuter macht das Vieh hier milchreicher als sonstwo. Der größte Beweis für die Trefflichkeit und den Fruchtreichthum ist die Dichtigkeit ihrer Bevölkerung“. Nach Herodes' Tode hatte Samaria gleiches Schicksal mit Judäa, vgl. d. Art. Samarien, Samariter. Die nördlichste der drei Westprovinzen, Galiläa, Γαλιλαία 1 Makk. 5, 14. 11, 63. 12, 47. 49. Matth. 2, 22. 23, 7 f. 26, 32., umfaßte die alten Stämme Issaschar, Sebulon, Asser und Naphthali. In der alten Zeit ist schon הַגָּלִיל ein nördlicher Distrikt mit der Hauptstadt Kedes (s. B. VII. S. 503), Jos. 20, 7. 21, 32. 1 Chron. 7, 71. (6, 61.), aus welchem Salomo dem Hiram 20 Städte zum Geschenke machte, ein Geschenk, das diesem sehr unbedeutend schien, weßhalb er es mit dem Namen Kabûl, כָּבוּל (worüber zu vergl. Gesen. Thes. S. 656), belegte, 1 Kön. 9, 11—13. Dasselbe ist גְּלִיל הַגּוֹיִם, „Distrikt der Heiden“, Jos. 8, 23., Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, Matth. 4, 15., so benannt, weil schon bei der Eroberung des Landes die diese Gegend in Besitz nehmenden Stämme viele Kanaaniter unter sich wohnen ließen, Richt. 1, 30—33., und auch späterhin noch die Bevölkerung vielfach mit heidnischen Bestandtheilen gemischt war, Joseph. Vit. 12. Strabo, XVI. p. 760. Eine solche Mischung der Bevölkerung konnte dann auch, wie bei den Samaritanern, die Hinwegführung eines Theils der Bevölkerung durch Tiglath Pilessar (2 Kön. 15, 29.) her-

beigeführt haben. Dieß und die weite Entfernung vom Nationalheiligthume mochte den galiläischen Juden einen eigenthümlichen, weniger streng an den Satzungen festhaltenden Sinn gegeben und von den in Judäa bestehenden abweichende traditionelle Observanzen bei ihnen haben aufkommen lassen. Dazu kam ein eigener, vom jüdischen leicht zu unterscheidender Dialekt (Matth. 26, 73. Mark. 14, 70.). Aus alle dem erklärt sich die Verachtung, die sich im N. T. bei den Judäern gegen die Galiläer ausspricht, vgl. Joh. 1, 46. 7, 31. 52. Apgesch. 2, 7., vgl. auch Matth. 26, 69., und wovon sich schon Jes. 8, 23. eine Spur findet, vgl. Gesen. Comment. zu Jes. S. 350 ff. Später unter Julian wurde bekanntlich der Name Galiläer ein herrschender Schimpfname für Christum und seine Anhänger (Gesen. a. a. O. S. 351, Anm.). Nach des Josephus (B. J. III, 3. 1.) Beschreibung ist „Galiläa, welches in das sogenannte Ober- und Unter-Galiläa (*ἡ ἄνω καὶ ἡ κάτω προςαγορευομένη*) getheilt wird, von Phönizien und Syrien umgeben. Gegen W. ist es von Ptolemais und seinem Gebiete, sowie vom Karmel, dem einst galiläischen, jetzt aber tyrischen Gebirge, begrenzt, an welchem die Reiterstadt Gaba (vgl. B. J. II, 18, 1. Vit. §. 24.) liegt, so genannt, weil sich in ihr die von Herodes aus dem Dienste entlassenen Reiter angesiedelt hatten (Ant. XV, 8, 5.). In Süden zieht es sich an dem samarischen Land und Scythopolis bis an das Jordangebiet hin. Gegen O. stößt daran Hippene, Gadaris, Gaulanitis und das Königreich des Agrippa (vgl. §. 5.); in N. schließt sich Tyrus und das tyrische Gebiet an. Das galiläische Unterland erstreckt sich der Länge nach von Tiberias bis Chabulon unfern des Küstenstriches von Ptolemais; der Breite nach (d. i. von S. nach N.) dehnt es sich von Xaloth in der großen Ebene bis Bersaba, wo die Breitenausdehnung des oberen Galiläa beginnt und sich bis zu dem Flecken Baka an der tyrischen Grenze fortsetzt, während die Länge dieses Theils von Galiläa von Thella, einem Dorfe am Jordan, bis Meroth hin sich erstreckt.“ Von den hier genannten Ortschaften ist die Reiterstadt Gaba das jetzige Chaifa am Südende der Bai von Akko, wie schon Reland S. 769 richtig erkannt hat; Scythopolis ist Beisan; Chabulon ist Kabul, östlich von Akko; Xaloth ist Iksâl, zwischen dem kleinen Hermon und Nazareth; die übrigen Orte Bersaba, Baka, Thella, Meroth sind unsicher oder ganz unbekannt. Unter der „großen Ebene“, *τὸ μέγα πεδίον*, hat man hier bei Josephus nicht bloß die Ebene Esdrelon, welche sonst wohl *κατ᾽ ἐξοχὴν* so genannt wird, zu verstehen, sondern die ganze, sich südlich an den Dschebel Szafed anschließende Hügellandschaft mit den Ebenen el-Battauf und Ardh el Hamma (s. S. 7). Dieß nun ist dem Josephus Untergaliläa (s. auch B. J. II, 20, 6.), wogegen Obergaliläa den nördlichen gebirgigen Theil des Landes ausmacht, der im Dschebel Szafed, Dschebel Zabud, Dschebel Dschermak und den westlich sich daran lehnenden Höhen abschließt. So fällt also Obergaliläa in die heutigen Provinzen Belâd Beschârah und el-Dschebel, Untergaliläa in es-Schagûr und en-Nâzirah und einen Theil von Tebarijeh. Das Land Galiläa beschreibt Josephus sehr fruchtbar und angebaut, und wenn auch die Angabe, daß selbst das geringste Dorf mehr als 15000 Einwohner habe, eine von den Uebertreibungen dieses Schriftstellers seyn mag, so können wir doch die andere Angabe in seiner Lebensbeschreibung (§. 45.) gelten lassen, daß Galiläa 204 Städte und Flecken gehabt habe, da noch jetzt namentlich Niedergaliläa sehr fruchtbar und auch verhältnißmäßig ziemlich bevölkert ist. Die Bewohner schildert Josephus als sehr muthig und kriegerisch, wie sie sich auch im jüdischen Kriege erwiesen. Nach dem Tode Herodes d. Gr. kam Galiläa an Herodes Antipas (s. Bd. I. S. 391), weßhalb Pilatus Christum als Galiläer zu diesem schickte (Luk. 23, 6. 7.); nach seiner Absetzung bekam es Agrippa (s. Bd. I. S. 183), worauf es römische Provinz wurde. —

Die ostjordan. Provinzen vom Berg Hermon bis an den Arnon werden mit dem Namen Peräa, *Περαία*, im weiteren Sinne bezeichnet (Peraea, asperis dispersa montibus, et a ceteris Judaeis Jordane amne discreta. Plin. H. N. V, 15.), das alttestamentliche Jenseit des Jordan, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, 1 Mos. 50, 10. 11. 5 Mos. 1, 1. 5. 3, 8. 20. 25. 4, 46. Jos. 2, 10. 7, 7. 9, 10. 14, 3. 17, 5. 22, 4. Richt.

10, 8. 1 Chron. 13 (12), 37., genauer: jenseit des Jordan nach Morgen, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ oder מִזְרָחָה, 4 Mos. 32, 19. 32. 34, 15. 5 Mos. 4, 41. 47. 49. Jos. 1, 15. 12, 1. 13, 8. 27. 32. 18, 7. 1 Chron. 7, 78 (6, 63 hebr.), zum Unterschiede von jenseit des Jordan nach Abend, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, 5 Mos. 11, 30, oder יָמָּה, Jos. 5, 1. 12, 7. 22, 7. 1 Chron. 27 (26), 30., womit die cisjordanischen Gegenden bezeichnet werden, welche auch wohl allein עֵבֶר הַיַּרְדֵּן genannt sind, wenn der Zusammenhang keinen Zweifel läßt, Jos. 9, 1. Im N. T. und in den Apokryphen entspricht *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, Matth. 4, 25. Mark. 3, 8. Judith 1, 9. Im engeren Sinne gebraucht Josephus das Wort, nach welchem Peräa (B. Jud. III, 3, 3.) sich in der Länge von Machärus bis Pella, in der Breite von Philadelphia bis an den Jordan erstreckt und von Pella im N., vom Jordan im W., von Moabitis im S., von Arabien, Silbonitis (d. i. Sebonitis II, 18, 1.), und dem Gebiet von Philadelphia und Gerasa in O. begrenzt wird, also den Distrikt etwa zwischen dem Arnon und dem Hieromiax (Gadara, welches an diesem Flusse liegt, wird von Josephus die feste Hauptstadt von Peräa genannt, B. J. IV, 7, 3., s. Bd. IV. S. 636), in W. vom Jordan, in Osten durch eine Linie, welche durch das heutige Dscherâsch und ʿAmmân geht, begrenzt. Jos. beschreibt diese Provinz als ihrem größeren Theile nach menschenleer, rauh und zum Anbau der edlen Früchte zu wild. „Die weniger rauhen, fruchtbaren Strecken jedoch und die mit verschiedenartigen Bäumen bepflanzten Ebenen werden meist zum Anbau des Oelbaums, des Weinstocks, der Palmen benutzt und sind von Bergströmen oder, falls diese etwa beim Gluthwind versiegen sollten, von stets fließenden Quellen hinlänglich bewässert." Außer jener allgemeinen Bezeichnung des Landes „jenseit des Jordan gegen Morgen" werden diese Gegenden noch bestimmter aufgeführt und zwar am genauesten nach den drei Hauptbestandtheilen: die Ebene, הַמִּישׁוֹר, Gilead, הַגִּלְעָד, und Basan, הַבָּשָׁן, 5 Mos. 3, 10., während sonst auch nur Gilead und Basan dafür gesetzt werden, wie Jos. 17, 1. 2 Kön. 10, 33. 1 Chron. 6 (5), 16. Micha 7, 14.; ja sogar das bloße Gilead bezeichnet das ganze Ostjordangebiet, 5 Mos. 34, 1. Richt. 20, 1. 2 Kön. 10, 33. Ueber jene Ebene, הַמִּישֹׁר, ist schon S. 6, über Basan Bd. I. S. 703 berichtet. Aus der oben geschilderten Terrainbildung des Landes ist leicht einzusehen, daß Basan die nördliche Hochebene vom Hermon bis an den Hieromiax, Gilead dagegen das südlich davon gelegene Land bis an den Arnon bezeichnet; lassen wir aber noch die Scheidung der Ebene eintreten, so ist Gilead in seinem engsten Sinne das Gebirgsland vom Hieromax bis zum Dschebel Dschelʿad einschließlich. In diesem ostjordanischen Gebiete herrschten zur Zeit der israelitischen Eroberung Amoriterkönige, im S. in Gilead der König Sihon zu Hesbon, im Norden über einen Theil Gileads und über Basan der König Og von Basan zu Astaroth und Edreʿi; 4 Mos. 21. 32, 33. 5 Mos. 1, 4. 2, 30. 3, 3 ff. 4, 46. 47. 29, 7. 31, 4. Jos. 2, 10. 9, 10. 12, 2. 4. 5. 13, 10. 11. 1 Kön. 4, 19. Nehem. 9, 22. Ps. 135, 11. 136, 19. 20. Bei der Besitznahme erhielten die Stämme Ruben und Gad das Reich des Sihon, der halbe Stamm Manasse aber das Königreich des Og, 4 Mos. 32. 5 Mos. 3, 12. 13. 29, 8. Jos. 13, 8 ff. In diesem Gebiete werden als einzelne Distrikte erwähnt: die Dörfer Jairs, חַוֹּת יָאִיר, s. Bd. VI. S. 372, Gessur, גְּשׁוּר, s. Bd. V. S. 128, Maacha, מַעֲכָה, s. Bd. VIII. S. 631 f., und Argob, אַרְגֹּב, s. im Art. Basan, Bd. I. S. 730. Unter den Städten Gileads werden durch den Beisatz „in Gilead" besonders ausgezeichnet: Ramoth, רָמוֹת, Jabes, יָבֵשׁ, und Jaezer, יַעְזֵר, über welche im Städteverzeichnisse. Gilead ist als waldige Berggegend ausgezeichnet durch gute Weiden, 4 Mos. 32, 1. Hohel. 4, 1. 6, 1. 4. Jerem. 50, 19., und heilsame Kräuter, 1 Mos. 37, 25. Jerem. 8, 22. 46, 11. Wenn Hos. 6, 8. Gilead eine Stadt der Uebelthäter genannt wird, so hat man darunter die Hauptstadt Gileads, d. i. Mizpah oder Ramoth, zu verstehen, s. Simson, Comment. zu Hos. S. 189 ff. Nach dem Exil erscheint Gilead, *Γαλαάδ*, als allgemeine Bezeichnung des ostjordanischen Landes, ohne daß sich seine Ausdehnung genau bestimmen läßt, in 1 Makk.

5, 9. 17. 20. 25. 27. 36 ff. 13, 22. Bei Josephus führt das alte Gilead die Namen *Γαλαδῖτις*, Ant. V, 2, 11. 7, 8. VI, 14, 8. VII, 1, 2., *Γαλααδῖτις*, Ant. VIII, 13, 2. 15, 5. IX. 8, 1. XII, 8, 1. 3. 5. XIII, 6, 5. und *Γαλαδηνή*, I, 19, 11. II, 3, 3. IV, 5, 3. V, 7, 6. 8. 11. 12. VIII, 15, 3. IX, 11, 1.; die Einwohner heißen *Γαλαδιταί*, Ant. VII, 10, 1. B. J. I, 11, 3., und *Γαλαδηνοί*, Ant. IV, 7, 1, 4. VI, 5, 1., deren Königin Laodike XIII, 13, 4. erwähnt wird. Dieß Galaaditis oder Galadene wird von Batanaia und Gaulanitis ausdrücklich getrennt Ant. IV, 5, 3. 7, 4. IX, 8, 1. 11, 1. Als Städte Gileads nennt Josephus ausdrücklich *Ἀραμαθά* Ant. VIII, 15, 3. 5., *Ἀρίμανος*, IV, 7, 4., *Ἰάβισος*, V, 2, 11. oder *Ἰαβισσός*, VI, 14, 8. VII, 1, 3. und *Θεσβώνη*, VIII, 13, 2. Das alte Basan zerfiel zu Josephus' Zeit, wie schon Bd. I. S. 703. bemerkt ist, in die fünf Landschaften Gaulanitis, Ituräa, Auranitis, Trachonitis und Batanäa, deren gegenseitige Lage ziemlich genau noch aus den heutigen Tages geltenden Namen sich ergibt, wie Raumer, Pal. S. 226 f. nachgewiesen hat. Gaulanitis, *ἡ Γαυλανῖτις*, Ant. IV, 5, 3. VIII, 2, 3. XIII, 15, 4. XVIII, 4, 6. B. Jud. II, 20, 6. III, 3, 1. 3, 5. 10, 10. Vit. 37. von dem auch B. Jud. IV, 1, 1. ein oberes und ein unteres, ersteres mit der Hauptstadt Sogane, letzteres mit Gamala, erwähnt wird, das jetzige Dschôlân (s. oben S. 5), lag zwischen dem oberen Jordan, dem See Tiberias, dem unteren Scheri'at el Mandhur und dem Südabhange des Dschebel Heisch. Ituräa, *Ἰτουραία*, Ant. XIII, 11, 3., am östlichen Abhang des genannten Berges; südlich davon Auranitis, *ἡ Αὐρανῖτις*, Ant. XV, 10, 1. 2. XVII, 11, 4. B. J. I, 20, 4. II, 6, 3., die Einwohner, *Αὐρανῖται*, Ant. XVII, 2, 1. 2. 8, 1. B. J. II. 17, 4., die jetzige Hochebene Haurân, deren östlicher Theil, das Ledschah, Trachonitis, war, *Τράχων*, Ant. XIII, 16, 6. XV, 10, 2. XVI. 9, 1. B. J. I, 20, 4. II, 6, 3., *Τραχωνῖτις*, Ant. I, 6, 4. XVI, 9, 3. XVII, 2, 1. 11, 3. XVIII, 4, 6. XX, 7, 1. (die Einwohner *Τραχωνῖται*, B. J. II, 17, 4. III, 10, 10. Vit. 11, 23.), im Norden vom Gebiete von Damaskus begrenzt. Südlich davon, im jetzigen Dschebel Haurân, lag Batanäa, *Βαταναία*, Ant. IV, 7, 4. IX, 8, 1. XV, 10, 1. XVII, 2, 1. 8, 1. 11, 4. B. J. I, 20, 4. II, 6, 3. 18, 6. III, 3, 15., die Einwohner *Βαταναῖοι*, Ant. XVIII, 4. 6. B. J. II, 17, 4.

Die spätere Geschichte seit der Zerstörung Jerusalems ist zu dunkel, als daß sich etwas Gewisses über die politische und kirchliche Eintheilung des Landes, welche im Mittelalter wohl zu unterscheiden sind, feststellen ließe. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts war Palästina bei der neuen Eintheilung des ganzen römischen Reichs in drei Provinzen getheilt: Palaestina prima, d. i. der größte (nördlichere) Theil von Judäa mit Einschluß der philistäischen Küste und Samaria, Palaestina secunda oder Galiläa und der nördliche Theil von Peräa, und Palaestina tertia oder Salutaris, d. i. das ganze Todte Meer mit seinen Umgebungen oder der südlichste Theil von Judäa, das südliche Peräa und ein Theil von Arabia petraea. Die Metropole des ersten war Jerusalem, die des zweiten Cäsarea Palästinä, die des dritten Scythopolis, späterhin Nazareth. Die politische Einrichtung des in den Kreuzzügen gegründeten Königreichs Jerusalem war ganz die der abendländischen Feudalstaaten. Der König hatte vor seinen Kronvasallen nur das voraus, daß er in den Reichsversammlungen wie in dem Lehen- und Hofgericht zu Jerusalem präsidirte, die Vasallen zur Rechenschaft ziehen, ihre Aftervasallen sich zu Folge und Gehorsam verpflichten und seine Besitzungen sammt neuen Eroberungen nach Gutdünken als Lehen verschenken konnte, während jene dieß nicht durften, sonst aber in ihrem Besitze die nämliche Gewalt und Gerichtsbarkeit, das nämliche Münzrecht ausübten, wie der König. Die angesehensten Kronvasallen waren der Fürst von Antiochien, die Grafen von Edessa und Tripolis, der Fürst von Tiberias, der Graf von Joppe und Askalon und der Herr von Montroyal (Kerak), s. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge. I. S. 320 ff. II. S. 595 f. Nach dem Untergange des christlichen Reiches blieb Palästina eine Provinz der ägyptischen Sultane, bis im Jahre 1517 Sultan Selim I. ganz Syrien zugleich mit Aegypten der Herrschaft der Türken unter

den osmanischen Sultanen unterwarf. Er theilte Syrien in fünf Paschaliks: Aleppo, Tripolis, Damask, Saide (später Akre) und Palästina, dessen Hauptstadt bald Gaza, bald Jerusalem war. Diese Eintheilung in Paschaliks blieb bis auf die Besitznahme Syriens durch die Truppen Mehemed Ali's im Jahre 1832 im Ganzen dieselbe, nur daß natürlich die Grenzen der Paschaliks unter sich zeitweiligen Veränderungen unterlagen. Unter der ägyptischen Herrschaft wurde diese Eintheilung so wie die ganze Verwaltung des Landes umgeworfen und das Ganze in Provinzen unter Gouverneuren (Mutessellim's) und diese in Distrikte unter Aufsehern (Nâzir's) getheilt. Diese Provinzen sind im Westjordanland von S. nach N. el-Gazzeh und el-Khalîl, el-Kuds neben er-Ramleh, Ludd und Jâfâ; Nâbulus, Chaifa, Nâßireh, Tebârijeh, Szafed, es-Schagûr und el-Dschebel, ʿAkka; Belâd Beschârah und Belâd es-Schekîf und der Distrikt Wâdi et-Teim. In dem Ostjordanlande enthält die große Hochebene (s. S. 5) in ihrem nördlichen Theile längs des Dschebel Heisch den Distrikt Dschebûr; südlich davon bis zum Scheriʿat el-Mandhûr erstreckt sich Dscholân, und die Gegend von hier bis zum Dschebel ʿAdschlûn nehmen die Distrikte Bottin und Ezzuweit ein. Der östlich von jenen Gegenden liegende Theil der Hochebene bis zu der vom Dschebel Kesweh nach dem Dschebel Haurân laufenden Hügelreihe führt den Namen Haurân, und hier ist wieder der Distrikt Ledschah der östlichste Theil. Die ganze bergige Hochebene östlich des Jordan zwischen den Flüssen Scheriʿat el-Mandhûr und Zerka bildet die Provinz Dschebel ʿAdschlûn, an welche sich südlich die Provinz el-Belka, das Land zwischen Wadi Zerka und Wadi Môdschib anschließt. Die Grenzen dieser Provinzen, namentlich der ostjordanischen, waren aber durchaus unbestimmt und vielfachen Schwankungen unterworfen, s. Van de Velde, Memoir S. 26. Bei der Restauration der osmanischen Herrschaft 1841 erhielten Jerusalem und Palästina einen eigenen Pascha, abhängig vom General-Gouverneur in Beirut, zu dessen Paschalik die drei Gebirgsdistrikte Hebron, Jerusalem und Nabulus, so wie die vier Distrikte der Ebene: Gaza, Jafa, Ramleh und Ludd geschlagen wurden. Außerdem gehörten jenseits des Todten Meeres die Distrikte Kerak und Tafileh (Dschebâl) dazu. Die Distrikte des Libanon und die Ostjordangegenden, so weit sie eben der türkischen Herrschaft unterworfen sind, gehören zum Paschalik von Damask. Nach den neuesten authentischen Nachrichten, welche Van de Velde über die jetzige politische Eintheilung des Landes zu Constantinopel erhielt (Memoir S. 27), geht hervor, daß Syrien in vier große Paschaliks getheilt ist, von welchen die von Beirut und Damask Palästina beherrschen. „Das Paschalik von Beirut ist wieder in die fünf Provinzen: die Paschaliks von Jerusalem, ʿAkka und Sidon und die Kaimakamats von Tripolis und Ladakijeh eingetheilt. Unter das Paschalik von Sidon fallen die mittleren und südlichen Sektionen des Libanon, in zwei Theile getheilt, welche von zwei Kaimakams regiert werden, von denen der eine, der Hauptemîr der Drusen, in Schuweifât, der andere, der Emîr Beschîr der christlichen Bevölkerung, in Brummâna residirt."

8. Topographie. Eine topographische Schilderung Palästina's wird sich im Zusammenhange nur, wenn man von dem heutigen Zustande des Landes ausgeht, geben lassen, wie ich es in meinem Palästina versucht habe und wie Ritter es in seiner bekannten klassischen Weise in großartigem Maßstabe durchgeführt hat. Selbstverständlich kann eine solche in einer theologischen Realencyklopädie keine Stelle finden, da es hier nur darauf ankommt, die in der Bibel bezeichneten Oertlichkeiten genauer zu kennzeichnen. Dazu ist ein alphabetisches Verzeichniß am angemessensten, und ein solches werden wir von allen den Orten, die nicht in besonderen Artikeln behandelt sind, abgesondert unter dem Artikel: Städte und Ortschaften in Palästina, bringen.

9. Kurze Geschichte des Landes und seiner Bewohner. Unter den alten Bewohnern des Landes haben wir drei verschiedene Schichten zu unterscheiden, die Ureinwohner, die eingewanderten Kanaaniter und Philistäer und die Israeliten. Die Ureinwohner des Landes werden in den Nachrichten der Bibel als ein gewaltiges,

riesenhaftes Geschlecht dargestellt, 4 Mos. 13, 23. 5 Mos. 1, 28., und mit dem allgemeinen Ausdrucke Rephaïten, רְפָאִים, bei Luth. Riesen, bezeichnet, 5 Mos. 2, 11. Sie wurden durch die aufeinanderfolgenden Einwanderungen der Kanaaniter, Philistäer und Israeliten immer mehr verdrängt, so daß sie bis auf wenige Ueberbleibsel (יֶתֶר הָרְפָאִים, 5 Mos. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12.) ganz verschwanden, doch werden einzelne Abkömmlinge dieses Riesengeschlechtes, יְלִידֵי הָרָפָה, noch zu David's Zeit genannt, 2 Sam. 21, 16—22. 1 Chron. 21 (20), 4—8. In verschiedenen Theilen des Landes führten sie verschiedene Namen, und zwar a) Rephaïten im engeren Sinne, in den Ostjordangegenden, die daher auch אֶרֶץ הָרְפָאִים genannt werden, 5 Mos. 3, 13., vgl. 1 Mos. 14, 5. Der König Og von Basan aus ihrem Geschlecht (5 Mos. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12.) beherrschte die Amoriter (5 Mos. 3, 8. 4, 47. 31, 4.), eine kanaanitische Völkerschaft (s. Bd. I. S. 286 f.), woraus hervorgeht, daß hier die Rephaïten zwar von den Kanaanitern verdrängt wurden, ein Abkömmling von ihnen aber diese sich unterthänig gemacht hatte; b) die Emiten, אֵימִים, der Etymologie nach: die Schrecklichen, im moabitischen Gebiete, 5 Mos. 2, 10. 11., in der Ebene von Kirjathaim, 1 Mos. 14, 5.; c) die Enakiten, הָעֲנָקִים, בְּנֵי עֲנָקִים, s. Bd. III. S. 788; d) die Samsummim, זַמְזֻמִּים, im Lande der Ammoniter und von diesen verdrängt, 5 Mos. 2, 20 ff. Wahrscheinlich sind es dieselben, welche 1 Mos. 14, 5. Susim, זוּזִים, genannt werden; e) die Avviten, עַוִּים, der bestimmtere Name für die Enakiten im Lande der Philister, wo sie sich, obgleich von diesen verdrängt, doch neben denselben hielten, 5 Mos. 2, 23. Jos. 13, 3. Auf gleicher Stufe mit diesen Riesenvölkern mögen die Bewohner von Sodom und Gomorrha gestanden haben, bis wohin die Kanaaniter vorgedrungen waren, 1 Mos. 10. 19. Kap. 14. 18. 19. Ein drittes Urvolk sind die Horiter, s. Bd. VI. S. 263. Wie in diese Urbevölkerung die Kanaaniter, Philister und Israeliten als Einwanderer eindrangen und das Land in Besitz nahmen, ist in den diesen gewidmeten Artikeln dargethan, und eben so wird die Geschichte Israel's in Palästina bis zu seinem Untergange in dem Art. „Volk Gottes" im Zusammenhange dargestellt werden. Mit der Zerstörung Jerusalems hatten die Juden ihre nationale Selbständigkeit völlig verloren, sie lebten von jetzt an zerstreut unter allen Völkern ohne vereinigenden Mittelpunkt. In Palästina selbst sammelten sie sich bald wieder in Städten und Dörfern und lebten hier unbelästigt als römische Unterthanen. Es bildeten sich in dieser Zeit die Gelehrtenschulen der Juden in Palästina, in welchen von berühmten Lehrern des Gesetzes die spätere Sammlung der Traditionen (s. d. Art. „Talmud") vorbereitet wurde. Die erste bedeutende Schule dieser Art war in Jamnia, wo der Rabbi Gamaliel der Jüngere (s. Bd. IV. S. 657) aus seinen Anhängern ein Synedrium von 70 Männern bildete, was von nun an über religiöse und bürgerliche Fragen entschied. Von allem politischen Treiben hielten sich die Juden fern und wurden deßhalb auch von den Römern nicht bedrückt. Erst als unter Trajan (s. d. Art.) in andern Theilen des Reichs Aufstände von den Juden erregt wurden, kamen die schärfsten kaiserlichen Edikte zur Ausrottung der jüdischen Religion, nnd eine allgemeine Judenverfolgung entstand. Vgl. Volckmar, „der parthische und jüdische Krieg Trajan's nach den Quellen", in: Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft, herausgegeben von Jul. Cäsar. 1857. Heft 6. Nr. 61—65. Kaiser Hadrian (s. Bd. V. S. 446) stellte zwar diese Verfolgungen bei seinem Regierungsantritte ein, aber der Aufstand des Bar Kochba (s. Bd. I. S. 689) rief sie in vergrößertem Maße wieder hervor. Unter den folgenden Kaisern wurden die Verfolgungsgesetze gegen die Juden bald strenger, bald milder ausgeführt. Unterdeß wuchs die Anzahl der Anhänger des Christenthums immer mehr, und nachdem ihre Religion durch den Uebertritt Constantin's Staatsreligion geworden war, wodurch Palästina als die Wiege des Christenthums für die Christen aller Länder erhöhte Bedeutung gewann, mußte den Juden jede Hoffnung zur Wiederbesitznahme ihrs Landes verschwinden. Nur unter Julian erhielten sie neue Begünstigungen; er erlaubte ihnen die Rückkehr nach Jerusalem

und den Wiederaufbau ihres Tempels, der aber nicht zu Stande kam. Nach Julian's Tode bekamen die Christen wieder die Oberhand, und diese behielten sie, bis ihnen Palästina im Jahre 636 durch die Araber unter dem Khalifen Omar entrissen wurde, in deren Händen das Land bis zum Jahre 1083 blieb, wo es unter die Herrschaft der seldschukischen Türken kam, von denen es wieder für eine Zeit lang durch die Kreuzfahrer befreit wurde. Die Geschichte der Kreuzzüge ist Bd. VIII. S. 68—81 erzählt worden. Seit dem Verluste des letzten den Kreuzfahrern übriggebliebenen Ortes, Akko, im J. 1291, ist das heilige Land nie wieder unter christliche Herrschaft gekommen; mit Aegypten zugleich ging es im Jahre 1382 von den mamlukischen an die tscherkessischen Sultane über, deren Reiche der türkische Sultan Selim I. im J. 1517 ein Ende machte. Seit dieser Zeit war Palästina, zu Syrien gehörig, eine Provinz des türkischen Reiches und wurde wie eine solche verwaltet. Die Paschas waren mehr Pächter des vom Sultan in Besitz genommenen Landes, als von ihm angestellte Verwaltungsbeamte; sie bezahlten für ihren Distrikt eine bestimmte Summe jährlich und suchten sich dafür durch die willkürlichsten Bedrückungen der Unterthanen zu entschädigen. Die Unterthanen waren eigentlich nur Unterpächter, mit Ausnahme der Emire der Bergbewohner im Libanon, die als selbständige und erbliche Eigenthümer ihrer Distrikte dem Pascha bloß einen Tribut entrichteten. Alles dieses änderte sich seit der Besitznahme Syrien's durch den Vicekönig von Aegypten, Mehemed Ali. Diesem war der Besitz Syrien's für seine Unabhängigkeitspläne von der größten Wichtigkeit, theils wegen des Reichthums an Produkten, die Aegypten fehlten (Waldungen, Eisen und Steinkohlen), theils wegen der dadurch vermehrten Einkünfte und theils auch, weil mit Syrien der ganze östliche Küstenstrich des mittelländischen Meeres und damit auch der Handel in dessen Seeplätzen in seine Gewalt kam. Er wartete daher nur auf die günstige Gelegenheit, Syrien an sich zu reißen, und diese bot sich dar, als der Pascha von Akka, Abdallah, einige Tausend flüchtig gewordene Aegypter aufnahm und ihre Auslieferung an Mehemed Ali verweigerte. Unter dem Vorwande, den Pascha zu züchtigen, brach Ibrahim Pascha, Mehemed's Sohn, im November 1831 mit einem Heere durch die Wüste nach Syrien auf; Akka wurde zu Lande und zur See belagert und im Mai 1832 mit Sturm erobert. Die Pforte erklärte Mehemed Ali für einen Rebellen und schleuderte den Bannfluch gegen ihn, der aber Ibrahim in seinem Siegeslaufe nicht aufhalten konnte. Rasch durchzog er Syrien und Klein-Asien, besiegte die Türken, außer in mehreren kleinen Gefechten bei Hims (7. Juli), bei Beilan (29. Juli), und schlug sie endlich bei Konieh (19. Dez.) so gänzlich auf's Haupt, daß die türkische Macht in Syrien vernichtet wurde, und ihr wahrscheinlich auch in Europa ein Ende gemacht worden wäre, hätten nicht die europäischen Großmächte vermittelnd eingegriffen. Durch Unterhandlungen derselben wurde Mehemed Ali als Landesoberherrn der Besitz von Syrien und das Paschalik Adana in Karamanien und Maresch von Seiten der Pforte zugesichert durch den Traktat von Kutahijeh (14. Mai 1833). Die bisherige Verwaltung des Landes wurde dadurch gänzlich geändert. Die Eintheilung desselben in Paschaliks wurde aufgehoben, und an ihre Stelle trat die in Provinzen und Distrikte (s. oben S. 36), deren Gouverneure nicht mehr wie die türkischen Paschas Pächter des Landes, sondern besoldete Beamte der Regierung waren. Hierdurch hörte das willkürliche Bedrückungssystem der Paschas auf, denn nun mußten alle Abgaben unmittelbar an die Regierung selbst abgeführt werden und ein besonders dazu angestellter Kassenbeamter, Sarâf oder Steuereinnehmer, nahm sie in Empfang. Das ganze Abgabenwesen wurde geregelt, die Justizpflege gebessert, die gewerbtreibende Klasse und namentlich der Handel der Ausländer wurde vielfach begünstigt, und überhaupt erfreute sich das Land durch die strenge militärische Ordnung bis weit in die benachbarten Wüsten hinein einer Sicherheit, wie nie zuvor, so daß Räubereien und Diebstähle seltener wurden, als in manchen Ländern Europa's. Alle diese günstigen Veränderungen, welche die ägptische Herrschaft im Zustande des Landes hervorrief, wurden zum Theil wieder dadurch aufgehoben, daß das Land dem Vicekönig abgenommen und wieder unter

die unmittelbare Oberhoheit der Pforte gebracht wurde. Veranlassung dazu gab hauptsächlich das ägyptische Rekrutirungssystem, mit dem sich die Bewohner des Landes auf keine Weise befreunden konnten. Schon im Jahre 1834 wurden dadurch Empörungen in Nabulus und Hebron hervorgerufen, aber durch Ibrahim's energisches Auftreten doch bald unterdrückt, eben so wie der bedeutendere Aufstand der Drusen in Hauran, 1838, wobei die ägyptischen Truppen nicht unbedeutende Verluste erlitten. Durch den Krieg Aegypten's mit der Pforte, der im J. 1839 geführt wurde (Zerstreuung des türkischen Heeres durch Ibrahim bei Nesibis, 24. Juni 1839), stiegen die Lasten des Landes zu einer ungeheuern Höhe, und schon im Anfange des Jahres 1840 herrschte im Libanon eine allgemeine Aufregung der Gemüther; neue Rekrutirungen brachten die Gährung zum Ausbruch, fremde Aufreizungen, besonders von türkischer Seite, kamen hinzu, und im Mai 1840 war der Aufstand im Libanon allgemein. Die europäische Diplomatie mischte sich wieder in die ägyptisch-türkischen Angelegenheiten; man verlangte von Mehemed die Räumung Syrien's und Karamanien's, und da er sich widersetzte, erschien ein österreichisch-englisches Geschwader an der syrischen Küste und trieb nun schnell mit Hülfe der aufrührerischen Bergbewohner die ägyptischen Truppen aus dem Lande. Seit dieser Zeit hat die türkische Regierung ihre alte Herrschaft wieder übernommen und damit freilich auch manches alte Schlechte wieder zurückgeführt, namentlich wurde neben der Beibehaltung der ägyptischen Steuern das alte verderbliche System der Steuerverpachtung wieder aufgenommen. Statistische Nachrichten über die Besteuerung unter der türkischen Regierung gibt Ritter, Erdk. XVI. S. 820 ff.; ebendas. S. 827 ff. finden sich Mittheilungen über Veränderungen in der Verwaltung. Doch darf man jene Veränderung in's Schlechte nicht übertreiben, und wir können in dieser Beziehung wohl auf das competente Urtheil eines Consul Schultz etwas geben, der in seinem „Jerusalem" S. 14 sagt: „Ich theile zwar die Ansicht nicht, die manche Reisende ausgesprochen, daß Syrien durch die Restauration der unmittelbaren osmanischen Herrschaft statt zu gewinnen verloren habe. Es wäre viel zu sagen, um den Wechsel der Zustände in Syrien seit 1840 in das rechte Licht zu setzen. Unabhängig aber von jeder Verwaltung bleibt der Stand der Civilisation so weit hinter dem zurück, was er seyn könnte, zumal wenn man bedenkt, was er im Alterthum war, daß der Blick auf Land und Volk, das die Künste und Fertigkeiten für die Bedürfnisse des gemeinen Lebens seit Generationen vergessen, ein trüber ist u. s. w." Daß in neuester Zeit schon manche Fortschritte zum Besseren auch hier sich gezeigt haben und namentlich der durch die erleichterte Communication vermehrte Besuch des Heiligen Landes durch Europäer mehr und mehr europäische Cultur auch hierher gebracht hat, läßt sich nicht läugnen; s. namentlich in Bezug auf Jerusalem das Urtheil Robinson's in: Neue Forschungen, S. 211 f. — Was schließlich die jetzige Einwohnerzahl Palästina's betrifft, so ist es bei dem mangelhaften Zustande, in welchem die Statistik des Orientes sich befindet, höchst mißlich, darüber irgend welche genügende Bestimmung zu geben. Nur sporadisch finden sich Mittheilungen statistischer Art, wie Dr. John Bowring, Report on the Commercial Statistics of Syria etc. London, 1840. Fol.; über statistische Verhältnisse des Paschaliks von Jerusalem giebt Auskunft Ritter, Erdk. XVI. S. 817—834; über die Provinz ʿAkka: Robinson, Neue Forschungen. S. 819—822; über Ausfuhr und Einfuhr zu Beirut und Jafa: Lynch, Official Report; über Jafa: Poole, Report of a Journey in Palestine in: Journ. of the Geogr. Soc. Lond. Vol. XXVI. p. 55. Hiernach hatte im J. 1851 das Paschalik von Jerusalem, zu welchem die Distrikte el-Kuds, Gazza, Hebron, Ramleh, Ludd, Jafa, Nabulus und Dschinîn gehören, 137001 steuerpflichtige Muhammedaner, 12462 Christen und 10077 Juden (nicht 1070, wie bei Ritter a. a. O. S. 833 wohl nur durch Druckfehler angegeben ist, da auf der folgenden Seite für Jerusalem allein 3580 Juden angegeben sind), was, wenn man auf jeden Mann 4 Seelen für Frauen und Kinder rechnet, eine Zahl von 638160 Seelen giebt. Die Provinz ʿAkka, welche außer ʿAkka die Distrikte Schâgûr, Sâhil, Dschebel, Schefa ʿOmar, Szafed, Tiberias, Nazareth

sammt Atlît und Haifa umfaßt, hatte 28428 Muhammedaner und Drusen, 7642 Christen und Juden, zusammen 36070 steuerbare Bewohner, mithin nach dem angegebenen Verhältniß 144280 Seelen. Es würden also auf das westjordanische Palästina mit Ausnahme der nördlichsten, an den Libanon und die Nordküste angrenzenden Distrikte 746440 Seelen muhammedanischer Unterthanen kommen. — Ueber die religiösen Sekten der Muhammedaner (Sunniten, Metâwileh, Drusen, Naßairijeh, Ismaëliten) und Christen (Griechen, griechische Katholiken, Maroniten, Syrer oder Jakobiten, syrische Katholiken, Armenier, armenische Katholiken, Lateiner) in Palästina giebt Robinson, Palästina, III. S. 737—754, über dieselben und die Juden des Morgenlandes Wilson Lands of the Bible, II. S. 445—723, ausführlichere Nachricht.

9. Quellen und Hülfsmittel für die historische und geographische Darstellung Palästina's sind in einem solchen Ueberflusse vorhanden, daß es eine verdienstvolle, bis jetzt freilich noch zu erwartende Arbeit seyn würde, dieselben in aller Vollständigkeit aufzuführen. Ziemlich reichhaltige und ausführliche Verzeichnisse hierher gehöriger Schriften finden sich in: Meusel, Biblioth. histor. I, 2, S. 7 ff., II, 1, S. 22 ff., 27 ff., 243 ff., X, 2, S. 124, 807 ff. Rosenmüller, Alterthumsk. I, S. 6—130. v. Raumer, Palästina, S. 2—18 Ausg. 2. Robinson, Palästina, S. XVI—XXXIX. Nachtrag in: Neue Forschungen, S. XXIX—XXXII. Ritter, Erdkunde, XV, S. 23—90. Nachträge dazu bei Tobler, Bethlehem, S. VIII f. Siloahquelle, S. V f. Wenn wir aus diesen Verzeichnissen im Folgenden eine Auswahl treffen, so geschieht das in der Rücksicht, um gleichsam dem Theologen eine ausgewählte Bibliothek über Palästina an die Hand zu geben, welche die für diesen Gegenstand wichtigsten und unentbehrlichsten Werke enthält. Wir beschränken uns dabei aber nur auf die Geographie, da die Quellen und Hülfsmittel für die Geschichte an ihrem Orte (Geschichte des Volkes Gottes) aufzuführen sind. — Die Grundlage für alle diese antiquarischen Forschungen muß natürlich immer die Bibel bilden, zu welcher alle übrigen Schriften nur als Erläuterungen und Commentare zu betrachten sind. Nächst der Bibel sind die Werke des Josephus (s. Bd. VII, S. 24 ff.) Hauptquelle für Geschichte und Antiquitäten Palästina's, woneben die Schriften des Philo und der Talmud von geringerer Wichtigkeit sind und die Nachrichten der griechischen und römischen Klassiker (namentlich Strabo XVI, p. 754—765, Ptolem. V, 15—17. vollständig bei Reland. Pal. p. 456 sq., Dio Cassius 37, 15—17. 47, 18. 49, 22. 60, 6. 66, 4—7. 68, 32. 69, 12—14. Plinius V, 13—19, Tacit. Histor. V, 1—13) nur als dürftige und zum Theil ganz verdrehte Notizen erscheinen. Von größerer Bedeutung für die Bestimmung alter Ortslagen sind, wenngleich sie meist nur Namen geben, die alten Itinerarien: Itinerarium Antonini, Hierosylmitanum s. Burdigalense vom J. 333 und Hieroclis Grammatici Synecdemus (alle drei herausgegeben von Wesseling. Amstel. 1735. 4.) und die Tabula Peutingeriana. Nach Josephus ist dann von Schriftstellern aus dem christlichen Alterthum wieder das Onomasticon Urbium et Locorum S. S. von Eusebius und Hieronymus (s. Bd. IV, S. 237 [No. IV, 1], VI, S. 79), herausgegeben von J. Bonfrerius. Par. 1631, 1639. fol., revidirt von Clericus. Amstel. 1707 der Geogr. Sacra Samson's angehängt; wieder gedruckt in Ugolini Thesaur. Tom. V und in Vol. III der Opp. Hieron. ed. Vallars, wichtig, so wie auch in den übrigen Werken des Hieronymus, namentlich in den Commentaren und dem Epitaphium Paulae sich höchst werthvolle Notizen für die biblische Geographie finden. Hieran schließen sich dann die Beschreibungen christlicher Pilger und Reisenden, aus deren fast unübersehbarer Reihe vom vierten Jahrhundert an bis in die neueste Zeit herab wir folgende als die wichtigsten (nach der Zeit der Reise) hervorheben: Das älteste dieser Werke, das Itinerar. Burdigalense, die Beschreibung einer Pilgerfahrt von Bourdeaux nach Jerusalem um's Jahr 333, ist schon erwähnt; c. 600 fällt das Itinerarium B. Antonini Martyris in Ugolini Thes. Tom. VII; c. 700 die Pilgerreise des französischen Bischofs Arculfus, der auf der Rückreise durch

Sturm an die Westküste Schottland's verschlagen, dem Abte der Insel St. Columba (jetzt Jona, eine der Hebriden), Adamnanus, seine Reisebemerkungen mittheilte, welche dieser dann zusammenstellte und im J. 698 dem Könige Alfred von Northumberland vorlegte. (Adamnanus de Locis sanctis Libri III. ed. Gretsero. Ingolst. 1619, wiedergedr. in Gretseri Opp. Tom. IV, Ratisb. 1734, desgl. in Mabillon Acta Sanctor. Ord. Benedict. Saec. III, P. II, p. 499). Der Bericht des Arculfus ist deßhalb von Wichtigkeit, weil er Palästina in der ersten Zeit muhammedanischer Herrschaft zeigt. Die Periode der Kreuzzüge erweiterte dann in großartigem Maßstabe die Kenntniß Palästina's, und die hierher gehörigen Schriften von Wilhelm von Tyrus (Willelmi Tyrii Histor. Belli Sacri.), Jacob von Vitry (Jacobi de Vitriaco Histor. Hierosolymit.), Fulcher von Chartres (Fulcheri Carnotensis Gesta peregrinantium Francorum cum armis Hierusalem pergentium.), Marino Sanudo von Venedig (Marinus Sanutus: Liber Secretorum fidelium Crucis) enthalten wichtiges Material. Sie finden sich zusammengedruckt in: Gesta Dei per Francos etc. ed. Jac. Bongars. Hanau. 1611, 2 Voll. fol. In die Zeit der Kreuzzüge (1160—1173) fallen auch die Reisen des Rabbi Benjamin von Tudela, eines spanischen Juden, den man fälschlich beschuldigt hat, daß er die von ihm beschriebenen Gegenden niemals besucht habe. Zuerst erschien diese Reise hebräisch gedruckt in Constantinopel 1543. 8., dann öfter, auch mehrfach übersetzt. Die zugänglichsten Ausgaben sind hebr. und lat. von Constantin l'Empereur. Lugd. Bat. 1633. 8.; französisch von P. Baratier, 2 Voll. Amsterd. 1734. 8.; die neueste und beste Ausgabe, hebräisch und englisch, von A. Asher, 2 Bde. London und Berl. 1840. 8. Eine Sammlung von 21 palästinensischen Reisebeschreibungen, deren älteste aus dem J. 1095, die späteste aus 1586 herrührt, gibt das Reyßbuch des heil. Landes. Erster und anderer Theil. Frankf. a. M. 1609. (Erste Aufl. in 1 Bande von Siegmund Feyrabend, 1583); unter diesen sind als wichtig hervorzuheben: die des Dominikanermönchs Brocardus (Brocardi [Borcardi, Burchardi]: Locorum Terrae S. Descriptio, zuerst lat. Vened. 1519. 8., dann öfter in verschiedenen Recensionen) in der letzten Hälfte des 13. Jahrh.; des Engländers Sir John Maundeville von 1322—56 (neueste englische Ausgabe von J. O. Halliwell, Lond. 1839. 8.), des Paderborner Kirchherrn zu Suchem, Ludolph (Ludolphi de Suchem Libellus de Itinere ad Terram S. Venet. ohne Jahreszahl, 4.; deutsch: Von dem gelobten Lande und Weg gegen Jherusalem. Ohne Druckort, 1477. 4.); des Nürnbergers Hans Tucher, 1479—80 (Reyßbeschreibung, Augsb., 1482, 86. fol. Nürnb. 1482, 83, 4.); des Mainzer Dombechanten Breydenbach, 1483—84 (Itinerarium Hierosolymit. ac in Terram Sanctam. Mogunt. 1486. fol., Spirae 1490 und 1502. fol. Deutsch: Die heiligen Reisen genn Jerusalem u. s. w. Mainz. 1486. fol., Augsb. 1488. fol.); des Ulmer Predigers und Dominikanermönchs Felix Fabri (die vollständige lat. Originalausgabe: „Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem. ed. C. D. Hassler in der Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart". Vol. I. II. Stuttg. 1843. Vol. III. 1845. 8.). Während diese älteren Reisebeschreibungen meist nur gewöhnliche Pilgerreisen schildern und zum Theil voll abenteuerlicher Fabeln und Märchen sind, verräth sich in denen des 16. bis 18. Jahrh. immermehr wissenschaftliches Interesse und zum Theil schon das Streben nach kritischer Beurtheilung, das freilich auch mitunter in Hyperkritik und Unglauben umschlägt. Aus der großen Anzahl heben wir der Zeitfolge nach als besonders beachtenswerth heraus: (1546—49) Pierre Belon du Mans, Observations de plusieurs singularitez et choses mémorables. Paris, 1583 und öfter (auch in's Lat. und Engl. übersetzt; Auszüge, deutsch in: Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient, Vol. I, II.) ein gelehrter und genauer Beobachter, der in Liv. II. chap. 73—112 wichtige naturhistorische und gute topographische Nachrichten gibt. — (1573 bis 76) Leonhart Rauwolf, Arzt in Augsburg (Beschreibung der Reyß u. s. w. Frankf. a. M. 1852. 4.; zum zweiten Male mit einem vierten Theil, Abbildungen von

Pflanzen enthaltend, Laugingen. 1583. 4.; auch im Reyßbuch d. h. L.), durch die naturhistorischen Bemerkungen eine der bedeutendsten Reisebeschreibungen im 16. Jahrh. — (1586) Jean Zuallart, ein Holländer; seine mit Kupferstichen von Gegenständen in und um Jerusalem, anscheinend nach eigenen Zeichnungen, versehene Reisebeschreibung zuerst italienisch: Il devotissimo viaggio di Gierusalemme. Rom. 1587, 95, 97. 8.; später französisch vom Verf. erweitert: Très-devot voyage de Jerusalem etc. Anvers. 1608. 4. Deutsch: Joh. Schwallart's Deliciae Hierosolymitanae, oder Pilgerfahrt in d. h. L. Cölln. 1606. 4., auch im Reyßbuch. — (1598—99) Joh. Cotovicus: Itinerarium Hierosolymit. et Syriac. Antverp. 1619. 4. Kootwyk, ein Utrechter Rechtsgelehrter, ist ein genauer und gescheuter Beobachter; sein Werk ist vollständiger und bedeutender als irgend ein anderes aus dem 16. und früheren Jahrhunderten. Doch scheint er Zuallart stark benutzt zu haben. (Robins.). — (1616—29) Francisci Quaresmii Historica theologica et moralis Terrae S. Elucidatio. 2 Tom. Antv. 1639. fol., unendlich weitschweifig und für die Topographie von geringem Werthe, aber wichtig für die Geschichte des Franziskanerordens in Pal. und für die Kenntniß der lateinischen Tradition seiner Zeit. — (1697) Henry Maundrell, Journey from Aleppo to Jerusalem. Oxford. 1703. 8., kurzer Bericht eines klugen und scharfsinnigen Beobachters. — (1737—38) Jonas Kortens, Reise nach dem gelobten Lande u. s. w. Altona. 1741. 8. Mit 3 Supplem. Halle 1746. 8., mit 4 Suppl. Halle 1751. 8., bemerkenswerth durch seine Zweifel an der Aechtheit des h. Grabes. — (1737—40) Richard Pococke, Description of the East and some other countries. 2 Voll. in 3 Parts. Lond. 1743—48. fol. Deutsch: Beschr. des Morgenlandes, übers. von E. v. Windheim. 3 Bde. Erlang. 1754. 4. Mit Berichtigungen und Zusätzen von Breyer und Schreber. Erlang. 1771. Nur der 2. Bd. behandelt Palästina. Der Verf., 1765 als Bischof von Meath gestorben, hält selbst Geschautes und andern Verfassern Entlehntes nicht auseinander, und es fehlt ihm auch an gründlicher biblischer Gelehrsamkeit. — (1749—53) Friedr. Hasselquist, Iter Palaestinum: eller resa til Heliga Landet etc. Stockholm. 1757. 8. Deutsch: Reise nach Palästina u. s. w. Herausg. von Carl Linnäus. Rostock. 1762. 8. Wichtig wegen der im 2. Theile enthaltenen naturhistorischen Bemerkungen. — (1761—67) Carsten Niebuhr, Reisebeschr. nach Arabien und anderen umliegenden Ländern; hierher gehört nur Bd. III. Hamb. 1837. 4., herausg. von Gloyer und Olshausen; freilich für Palästina weniger wichtig als für Arabien, obgleich er, wenn auch nur bei flüchtigem Besuche, doch manches Beachtenswerthe beibringt. — (1783—86) Volney, Voyage en Syrie et en Égypte etc. Paris. 1787. 8. Deutsch in Jena. 1788—90. 3 Bde. 8. Durch lebendige Schilderung und übersichtliche Darstellung der physischen, politischen und religiösen Verhältnisse ausgezeichnet. — Am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts begegnen wir zwei deutschen Reisenden, die durch scharfe Beobachtung und einfache, treue Darstellung sich auszeichnen, und dadurch, daß sie die Ersten sind, welche über die transjordanischen Provinzen Aufschluß gaben, eine nicht geringe Bedeutung haben, der Art, daß ihre Mittheilungen großentheils noch heutigen Tages das Fundament unserer Kenntnisse jener Gegenden bilden. Diese Reisenden sind Ulrich Jasper Seetzen und Johann Ludwig Burckhardt, beide das Opfer ihres Forschungstriebes geworden. Jener bereiste Palästina in den Jahren 1805—7 und starb in Arabien an Gift 1811. Seine interessanten Berichte sind stückweise gedruckt in v. Zach, monatl. Correspondenz; die wichtigsten, Palästina betreffenden, in Bd. XVII, XVIII, XXVI, XXVII. Seine Tagebücher und liter. Nachlaß werden erst in neuester Zeit herausgegeben von Prof. Kruse, bis jetzt 3 Bde. (Berl. 1854—55. 8.), welche die Reisetagebücher über Palästina bis zur Abreise nach Arabien enthalten. Ein günstigeres Geschick waltete über den Nachlaß des 1817 zu Kairo gestorbenen Burckhardt, dessen Tagebücher seiner Reisen von 1810—16 in der englischen Ausgabe von Leake (Travels in Syria and the Holy Land. With Preface of W. Mart. Leake. Lond. 1822. 4.)

und noch mehr in der deutschen von Gesenius (Reisen in Syrien und Palästina u. s. w. Herausg. und mit Anmerkungen begleitet von Dr. W. Gesenius. Weimar. 1823. 2 Bde. 8.) eine vortreffliche Bearbeitung gefunden haben. Diesen Männern folgten dann eine Menge Reisender, welche mehr oder weniger zur Kenntniß des Landes beitrugen, wie namentlich die Deutschen Otto Friedr. v. Richter (1815. 16. Wallfahrten im Morgenlande, herausgeg. von Evers. Berl. 1822. 8.), J. M. A. Scholz (1820. 21. Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium..., Egypten, Palästina und Syrien. Leipz. und Sorau. 1822. 8., gibt gute Auskunft über die katholischen Stiftungen in Pal.), A. Prokesch, Ritter von Osten (1829. Reise in das heil. Land. Wien. 1831. 8.), G. H. v. Schubert (1837. Reise nach dem Morgenlande. 3 Bde. Erlang. 1838—40, nicht immer genau und verläßlich, aber für die Naturgeschichte von Wichtigkeit); die Engländer: Buckingham (1816. Travels in Palestine. Lond. 1821. 4. und Travels among the Arab Tribes etc. Lond. 1823. 4 Beides deutsch: Reisen u. s. w. Weimar. 1827. 2 Bde. 8.), Irby und Mangles (1817. 18. Travels in Egypt and Nubia, Syria and Asia Minor during the years 1817 and 1818. Lond. 1822. 8. Als printed for private distribution ist das interessante Werk nur Wenigen zugänglich), Rev. Vere Monro (1833. A Summer Ramble in Syria. 2 Voll. Lond. 1835. 8.), Lord Lindsay (1837. Lettres on Egypt, Edom and the Holy Land, 2 Voll. Lond. 1838. 12. 3. Ausg. Lond. 1839. 12.); die Franzosen: Chateaubriand (1806—7. Itinéraire de Paris à Jérusalem. 3 tom. Paris. 1811. und öfter; deutsch von L. A. Haßler. Freiburg. 1817), Jos. de Geramb (1831—33. Pélerinage à Jérusalem et au Mt. Sinai. Tournay. 1836. 3 Voll.) und Lamartine (1831—33. Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages pendant un Voyage en Orient. Oeuvres. Bruxelles. 1838. Vol. 1.), (Marmont) Duc de Raguse (1834. Voyage en Hongrie, en Syrie, en Palestine etc. 5 Tom. Par. 1837. 8. Bruxelles. 1837—39. 12., werthvoll in politischer und militärischer Hinsicht), und der Schwede J. Berggren (1821—22. Resor i Europa og Oesterländerne. Stockholm. 1826—28. 3 Th. 8., deutsch von Ungewitter. 3 Bde. Lpz. und Darmst. 1834. 8.). Eine neue Aera für die Geographie von Palästina und eine ganz neue Methodik des Reisens im heil. Lande führte Edward Robinson herbei, der in Begleitung des amerik. Missionärs zu Beirut, Eli Smith, im J. 1838 West-Palästina durchreiste und in seinem Werke: Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea in 1838 etc. Lond. 1841. 3 Voll. Neue Ausg. 1856. Boston. 1841. 3 Voll. und deutsch: Palästina und die südlich angrenzenden Länder u. s. w. Hall. 1841. 3 Bde. 8. die Ergebnisse nicht bloß des Nachforschens an Ort und Stelle, sondern auch der mit kritischem Takte und Scharfsinne vorgenommenen Durchmusterung der biblischen und alten Nachrichten, sowie der Berichte früherer Reisenden niederlegte. In demselben Jahre bereiste Joseph Rußegger im Auftrage des Vicekönigs von Aegypten das Land, und ihm verdanken wir wichtige geognostische und naturhistorische Bemerkungen. Palästina wird behandelt in Bd. III seiner: Reisen in Europa, Asien und Afrika. Stuttg. 1847. 8. Durch Robinson's Anregung kritischer Fragen in Betreff der alten Geographie Palästina's wurden dann eine große Anzahl einzelner Specialuntersuchungen von ihm selbst und den Missionären de Forest, Wolcott, Thompson veranlaßt, welche größtentheils in der von Robinson herausgegebenen Bibliotheca Sacra and Theological Review. New-York. 1843 ff. enthalten sind. Eine zweite Reise unternahm dann Robinson im J. 1852, welche, wie er selbst sagt, „nichts weiter bezweckte, als eine neue Untersuchung gewisser Punkte, in welchen Zweifel ausgesprochen waren, und den Besuch einiger Landestheile, die in den früheren Reiserouten nicht eingeschlossen gewesen waren". Ein vorläufiger Abriß der Reise erschien in der Zeitschr. der D. M.-Gesellsch. Bd. VII, 1853, S. 37—78; der vollständige Reisebericht: Later Biblical Researches in Palestine etc. Lond. 1856. als Supplementband der neuen Ausgabe der Bibl. Research.; deutsch: Neuere Biblische Forschungen

in Palästina u. s. w. Berlin. 1857. Nach Robinson sind zu nennen: (1843) John Wilson, The Lands of the Bible visited and described etc. 2 Voll. Edinburgh. 1847. — (1844) Constantin Tischendorf, Reise in den Orient. 2 Bde. Leipz. 1846. — (1845) F. A. Strauß, Sinai und Golgatha, Reise in das Morgenland. Berl. 1847. 7. Aufl. 1858. — (1847) Phil. Wolff, Reise in das Gelobte Land. Stuttg. 1849. — (1849) Fr. Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande. 2 Thl. Berl. 1853. (2. Theil: Sinai, Petra, Palästina). — (1850—51) de Saulcy, schon oben S. 12 erwähnt. — (1851—52) Van de Velde, Narrative of a Journey through Syria and Palestine. 2 Vols. Edinburgh and London. 1854. Deusch: Reise durch Syrien und Palästina. Aus dem Niederdeutschen übers. von K. Göbel. Leipz. 1855—56. 2 Bde. 8. Dazu desselben Verfassers Memoir to accompany the Map of the Holy Land. Gotha. 1858. — (1853) Arth. Penrhyn Stanley, Sinai and Palestine in connexion with their History. Lond. 1856. 4 Edit. 1857. Neben diesen Reisebeschreibungen gehen die Werke einher, welche Palästina in geographisch-historischer Beziehung schildern. Unter den ältesten dieser Art ist Chr. Adrichomii Theatrum Terrae Sanctae. Colon. Agr. 1590. fol., dann öfter, das bekannteste. Als klassisches Werk für die biblische Geographie bis zur Aera der Kreuzfahrer herab und immer noch als Grundlage für diese Untersuchungen dienend, verdient Hadriani Relandi Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. Traj. Bat. 1714. 4. Norimb. 1716. 4. hervorgehoben zu werden. Hieran schließen sich an: W. A. Bachiene, Heilige Geographie u. s. w. 6 Deelen. Utrecht. 1758—68. Deutsch von G. A. Maas: Historische und geogr. Beschr. von Pal. 2 Thl. in 7 Bdn. Cleve und Leipz. 1766—75. 8. — Ant. Fr. Büsching's Erdbeschreibung. Th. 5. Palästina, Arabien u. s. w. Altona. 1785. 8. — Ysbrand van Hamelsveld, Aardrijkunde des Bijbelse etc. Amsterd. 1790. 8. 6 Voll. Deutsch von Jänisch: Bibl. Geogr. Hamb. 1793—96. 3 Bde. (unvollendet). — C. F. Klöden, Landeskunde von Palästina. Berl. 1817. 8. — F. K. Rosenmüller, Biblische Geographie. Bd. 2. Phönicien und Palästina (Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Bd. 2.) Leipz. 1826. 8. — F. G. Crome, Geogr. histor. Beschreibung des Landes Syrien. Götting. 1834. 2 Thl. — K. v. Raumer, Palästina. Leipz. 1835. 2. Aufl. 1838, 3. Aufl. 1850; in der neueren Zeit das, was Reland in der älteren. — J. Kitto, Palestine, its Physical and Bible History. 2 Vols. Lond. 1841. — S. Munk, Palestine: Description Géographique, Historique et Archéologique. Paris. 1841. — Carl Ritter, Vergleichende Erdkunde der Sinai-Halbinsel, von Palästina und Syrien. 2., 3. u. 4. Bd. (Erdkunde. Bd. XV, XVI, XVII. Berlin. 1850—55.), neue Bearbeitung von: Erdkunde, II. Theil. Berlin. 1818, „ein ungeheures Magazin von Allem, was sich auf die Geographie von Syrien und Palästina bezieht" (Robinson). — Das neueste Werk über Palästina (ich kenne nur den Titel) dürfte seyn: Henry S. Osborn, Palestine past and present, with biblical, literary and scientific notices. Lond. 1859. 8. Wird Ed. Robinson seine am Ende der Vorrede zu den Neuen Forschungen angekündigte „Ausarbeitung eines systematischen Werkes über die physische und historische Geographie des heil. Landes" zu Stande bringen, so wird diese Arbeit gewiß das Gediegenste werden, was wir über diesen Gegenstand besitzen. — Für die alte Geographie Palästina's nach den Nachrichten der Klassiker dienen: Christ. Cellarii Notitia Orbis Antiqui s. Geogr. plenior. 2 Tom. Lips. 1705. 4. Auxit J. C. Schwarz. ibid. 1731—32; 1772—73. (Syrien und Palästina in Bd. 2.). — P. J. Bruns, Handbuch der alten Erdbeschreibung, Th. II, Abth. I, Cap. V und VI. Phönicien, Cölesyrien und Palästina. 2. Ausg. Nürnb. 1799. 8. — Conr. Mannert, Geographie der Griechen u. Römer. Th. VI, Abth. I. Arabien, Palästina, Syrien. Nürnb. 1799. 8. 2. Aufl. Leipz. 1831. — A. Forbiger, Handbuch der alten Geogr. Bd. II, S. 634—727. Syria u. Paläst. Leipz. 1844. gr. 8. — Eine populäre Darstellung der palästinensischen Geogr. geben: J. F. Röhr, Palästina oder histor.-geogr. Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu,

mit Rücksicht auf seine gegenw. Beschaffenheit. 8. Aufl. Leipz. 1845. — M. Russell, Palästina oder das Heil. Land, von der frühesten Periode bis zur jetzigen Zeit. Aus dem Engl. von A. Rüder. Leipz. 1833. Dass. von A. Diezmann. Leipz. 1836. — F. A. Arnold, Palästina. Histor.-geogr. für Theologen und gebildete Bibelleser dargestellt. Halle. 1845., worin ich namentlich die Robinson'schen Forschungen einem weiteren Kreise zugänglich zu machen versucht habe. — Die große Menge der Handbücher, welche für Schulen die bibl. Geogr. und Geschichte Palästina's behandeln, übergehen wir hier. — Von graphischen Darstellungen Palästina's erwähnen wir hier zuerst die Landkarten, von denen wir die älteren, als auf keinen wissenschaftlichen Principien und Messungen beruhend, mit Stillschweigen übergehen. Die erste, nach wirklich angestellten Messungen gezeichnete Karte ist die von Jacotin, Paris. 1810, im Atlas zur Description de l'Égypte. Das Memoir dazu in Tom. XVII der Descript. de l'Égypte (Paris 1824), woraus das Wichtigste in Berghaus' Memoir und van de Velde's Memoir (S. 14 f.). Die Karte ist aber nur in den von Jacotin und seinen Assistenten gemachten Vermessungen zuverlässig; die übrigen reichlichen Zuthaten sind größtentheils nur Phantasiestücke. Bei weitem zuverlässiger und zuerst durchaus nach wissenschaftlichen Principien construirt ist die große Karte von Syrien von Berghaus (Atlas von Asien, Nr. 5.) Gotha. 1835, womit, wie Ritter (Erdk. XV, S. 84) sagt, die neue Aera der Kartographie von Palästina und Syrien beginnt. Auf Grundlage dieser großen Karte wurden dann die Uebersichtskarten von J. L. Grimm (Berl. 1830) und K. v. Raumer (Karte von Pal. nach den zuverlässigsten alten und neuen Quellen, von K. v. R. und F. v. Stülpnagel. Gotha. 1844) angefertigt. Alle diese Leistungen wurden aber bald überflügelt durch H. Kiepert's nach Robinson's Angaben hergestellte Karte (Atlas in 5 Blatt zu Robinson's Paläst. Construirt von H. Kiepert und lithogr. von W. Mahlmann. 1840—41), aus denen Kiepert selbst schon im Nov. 1842 eine reducirte Uebersichtskarte (Berl. bei Schropp. 1843) herausgab, die später noch mehrmals mit Verbesserungen aufgelegt wurde (für Schulen. Berl. bei Reimer, 1857, 6 Sgr.). Nach Kiepert's Atlas ist auch die: Karte von Pal. von C. Helmuth. Halle. 1843 gestochen, zu welcher mein Palästina als Commentar bestimmt war. Neben diesen Arbeiten sind die unzähligen Karten Anderer nur Machwerk von Spekulanten. Jüngst nun ist die Kartographie Palästina's wieder durch ein größeres Werk um ein Bedeutendes vorwärts gebracht, nämlich durch die große, prachtvoll ausgeführte und auf den solidesten Grundlagen construirte Karte van de Velde's (Map of the Holy Land. 8 Bl. Gotha. Justus Perthes. 1858) im Maßstabe von 1:315000. Das dazu gehörige Memoir ist schon erwähnt. — Für das Studium der biblischen Geographie speciell bestimmt sind: Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hülfsmitteln gezeichnet von C. F. Weiland und erläutert von C. Ackermann. Weimar. 1832. 4. (nach dem Vorgange eines englischen Bibel-Atlasses von Palmer). — Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hülfsquellen gezeichnet von Dr. Kiepert. Berl. 1847. Drei weitere Abdrücke 1851—58; in einer zweiten Ausgabe in Karten und Text völlig neu bearbeitet von A. Lionnet. Berl. 1859. gr. 4. — Schließlich fügen wir noch einige Nachweisungen von bildlichen Darstellungen palästinensischer Gegenden und Ansichten hinzu. Prächtige Kupferstiche sind der Reisebeschreibung des Comte de Forbin: Voyage dans le Levant en 1817 et 18. Paris. 1819. fol. beigegeben. — Die Ansichten von Palästina nach Ludw. Mayer's Zeichnungen mit Erläuterungen von E. F. K. Rosenmüller. 3 Hefte. Leipz. (ohne Jahresz.) sind ohne künstlerischen Werth. Weit besser ist in dieser Hinsicht: The Christian in Palestine, or Scenes of sacred History, historical and descriptive by H. Stebbing; illustrated from Sketches taken on the Spot by W. H. Bartlett. London (s. a.), 80 prächtige Bilder der ausgezeichnetsten Lokalitäten Palästina's. — The Holy Land, Syria etc. after Lithographs by Louis Haghe, from Drawings made on the spot by David Roberts. With Historical Descriptions by the Rev. George Croly. Lond. 1855—56. 8. (Vol. I,

Jerusalem u. Galilaea. II. Jordan u. Bethlehem. III. Idumaea u. Petra). — Album des h. Landes. Fünfzig Original-Ansichten biblisch wichtiger Orte, treu nach der Natur gezeichnet von J. M. Bernatz. Mit erläut. Text von Dr. G. H. v. Schubert u. Dr. J. Roth. Stuttg. u. Leipz. 1856. Quer-4. — Ein großes Prachtwerk ist: La Terre Sainte; Vues et Monuments recueillis par David Roberts, avec une Descript. historique sur chaque Planche. Edit. Bruxelles, Société des Beaux Arts. Folio. 1843—45. 10 Livr. — Mit Absicht habe ich in dem vorliegenden Verzeichnisse die arabischen Geographen und Historiker übergangen, weil ihre Nachrichten von verhältnißmäßig zu geringer Wichtigkeit und namentlich die, von welchen keine Uebersetzungen existiren, den meisten Theologen doch unzugänglich sind. Arnold.

Palamas (Gregorius), hat bereits in der hesychastischen Bewegung (s. d. Art.) als Vorkämpfer der Mönchspartei seine Stelle gefunden. Er war ein geborener Asiate und lebte am Hofe des Kaisers Johannes Cantacuzenus, der ihn und seine beiden Brüder zu Reichthümern und weltlichen Ehren erheben wollte (Cantac. hist. II, c. 39). Er entsagte aber dieser Laufbahn, wurde Mönch auf dem Berge Athos und für die eigenthümlichen Lehren der dort herrschenden Mystik ganz eingenommen. Nach einem zehnjährigen Aufenthalt im Kloster bei Berrhöa, begab er sich nach Thessalonich, woselbst der langwierige, die ganze Kirche aufregende Streit begann. Versuche zu friedlicher Verständigung blieben erfolglos. Palamas war es hauptsächlich, der die seltsamen Meinungen vom ungewordenen Licht, von der mystischen Versenkung, von dem Unterschiede des göttlichen Wesens und der Wirksamkeit vertheidigte; gegen ihn sind daher die heftigen Angriffe des Mönches Barlaam, des Acindynus und des Nicephorus Gregoras gerichtet. Von den vier Synoden, welche der Kampf hervorrief, schlug die zweite (1345) ganz zu Ungunsten der Athosmönche aus; Palamas selbst wurde von seinem Gönner Cantacuzenus zum Erzbischof von Thessalonich ernannt und durch den Patriarchen Isidorus 1349 ordinirt, aber die Behörden der Stadt versagten ihm die Aufnahme, und er zog sich auf die Insel Lemnos zurück. Erst die vierte Synode von 1351, auf welcher er selbst zu Constantinopel zugegen war (Niceph. Greg. XII, c. 3. XIX, c. 2. XXII, c. 3), gab für ihn und seine Partei den Ausschlag. Sein späteres Leben ist nicht bekannt.

Palamas hat zahlreiche Schriften hinterlassen; von Gregoras werden ihm mehr als 60 Traktate, meist die mystischen Vorstellungen und die griechisch-lateinischen Unterscheidungslehren betreffend, beigelegt. Gedruckt sind: Prosopopoeia sive orationes judiciales mentis corpus accusantis et corporis se defendentis, gr. ex Turnebi officina 1553 (lat. in Biblioth. PP. Lugd. XXVI, p. 199). — *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο*, Lond. 1624 (gegen die Lateiner). — Refutationes inscriptionum Joh. Becci, gr. et lat. in Petri Arcudii Opusculis aureis, Rom. 1630. — Oratt. duae in domin. transfigur. gr. et lat. in Combefis. Auctar. noviss. II, p. 106 (Bibl. PP. Lugd. XXVI). — Encomium S. Petri Athonitae in Act. SS. Antv. 12 Jun. Tom. II, p. 538. — Jambi adv. Acindyni Carmina in Allatii Graecia orthod. Tom. I.

Vieles Andere findet sich handschriftlich zu Paris (z. B. cod. Reg. 2409), Moskau, Madrid: Libri contra Acindynum X continui, Libri duo apologetici, Liber singularis contra Barl. et Acindyn., Refutatio contra Acindynum, De Gregorae in scribendo mendaciis, Libri pro iis, qui sacram quietem volunt, Orationes sacrae und endlich Epistolae, die mehrfach erwähnt werden und vielleicht der Herausgabe würdig seyn möchten.

Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 494, Oudinus Comment. III, p. 843, le Quien, Oriens christ. II, p. 55. Hamberger, Zuverl. Nachrichten IV, S. 564.

Gaß.

Paleae, heißen die zu Gratian's Dekret nachgetragenen Stellen, welche von der Schule und Praxis nicht anerkannt wurden. Der kanonische Stoff erhielt durch das Dekret einen bestimmten Abschluß, die außerhalb desselben befindlichen Canones (Extra-

vagantes) aber wurden in zwiefacher Weise zu Ergänzungen benutzt, die älteren Conciliensch lüsse und Dekretalen wurden den Handschriften des Dekrets hinzugefügt, die seitdem entstandenen aber, denen man dann auch frühere anreihte, in besondere neue Sammlungen gebracht, aus denen die Dekretalen Gregor's IX. hervorgingen. Jene nannte man paleae. Der Ausdruck ist verschieden erklärt worden, nämlich als das corrumpirte *πάλαιοι*, ältere, veraltete Canones, oder von *πάλιν*, Wiederholungen, Zusätze, oder im Sinne von späteren Nachträgen post alia, p. alia, palea. Annehmbarer erscheint die bereits von Joannes Andreä († 1348), in den Addit. ad Durantis speculum tit. de disput., ausgesprochene Ansicht, daß Pancapalea, Gratian's Schüler, zuerst zu des Meisters Sammlung Stellen gleichen Inhalts nachgetragen, welche späterhin von Anderen weiter vermehrt wurden, die man aber bei der Interpretation des Dekrets entweder gar nicht berücksichtigte oder nur kurz berührte, denn es wären paleae (Spreu) und nicht grana Gratiani. So heißt es in der Glosse zur Collectio des Joan. Galensis (Tit. de statu regular. cap. dilectos adv. libertatem): Aut verba paleae cum quadam restrictione esse explicanda, aut paleam plane esse rejiciendam, quia palea est (vgl. c. 2. Cau. XXXII. qu. IV. sub fin.). Huguccio († 1210) bemerkt daher auch immer in seinem großen Commentar zum Dekret bei den einzelnen Stellen: Hoc capitulum habetur pro palea. Diese paleae erhielten keine Glosse und daher auch keine Autorität in der Praxis. Der Grund davon liegt aber nicht in den Stellen an sich; denn in der glossa ordinaria zum c. 10 Cau. XX. qu. I. heißt es z. B.: „hoc caput palea est, sed tamen melior est quolibet praemisso a Gratiano", sondern darin, daß man das ursprüngliche Werk Gratian's allein als ein abgeschlossenes commentiren wollte. Es bildete sich daher eine constante Ansicht, daß die Paleae keine Autorität besäßen. Ihre Aufnahme in die Ausgaben des Corpus juris, insbesondere in die editio Romana änderte daran nichts; denn die stets beibehaltene Bezeichnung, Palea, wies eben auf ihre Nichtverbindlichkeit hin. Es ist daher wohl irrig, wenn Walter (Kirchenrecht §. 120) und Phillips (Kirchenrecht IV, 162.) behaupten, daß sie später gleiches Ansehen, wie die übrigen Stellen, erhalten hätten.

Die Zahl der Paleae, welche allmählich in die Manuscripte kamen, übersteigt die Zahl von 150, welche sich in einer gründlichen Abhandlung über diesen Gegenstand nachgewiesen finden: Bickell, disquisitio hist. critica de paleis, quae in Gratiani decreto inveniuntur, Marburg 1827, 4.; vergl. Phillips Kirchenrecht IV. 160.

H. F. Jacobson.

Paleario, längst bekannt als ausgezeichneter Humanist und als Bekenner und Märtyrer des Evangeliums in Italien, ist in neuester Zeit noch berühmter geworden durch sein wiedergefundenes Büchlein von der Wohlthat des Todes Christi. Es möge uns daher vergönnt seyn hier etwas ausführlicher über ihn zu berichten. Er stammte aus einem alten Patriziergeschlechte aus dem Salernitanischen und ward geboren im Jahre 1500 zu Veroli in der Campagna von Rom. Sein eigentlicher Name war Antonio della Paglia; später latinisirte er ihn in Aonius Palearius. Unter mehrern der besten Gelehrten Italiens machte er treffliche klassische Studien; zu Padua unter Lampridius, zu Florenz unter Victorius. Auch machte er sich frühe mit der Jurisprudenz und besonders mit den Kirchenvätern vertraut. Auf seinen Reisen durch Italien und während eines mehrjährigen Aufenthalts zu Rom, wurde er mit den meisten der damaligen Humanisten und mit mehreren, die Wissenschaften begünstigenden Prälaten bekannt, mit denen er fortan in Briefwechsel blieb. Nach der Einnahme Roms, 1527, verließ er diese Stadt; an der Ausführung seines Wunsches, Frankreich, Deutschland, Griechenland zu bereisen, verhinderten ihn seine Vermögensumstände. Er hielt sich eine Zeit lang zu Perugia auf, und ließ sich zuletzt, um 1532, zu Siena nieder. Hier wüthete ungezügelter Parteihaß, Künste und Studien lagen darnieder. Doch schlossen sich einige edle Jünglinge an Paleario an, und er begann öffentliche Vorlesungen über Rhetorik. Eine Rede, die er zur Vertheidigung des Tribunen Antonio Bellante hielt,

der mehrerer Vergehen in seiner Verwaltung angeklagt war, und nach welcher dieser freigesprochen wurde, verschaffte seinem Talent bedeutenden Ruf. Einer seiner Collegen, den er nur Machus Blatero nennt, griff ihn aus Eifersucht an, wurde aber aus Siena verwiesen und von Aretino in einer Komödie lächerlich gemacht. Bisher hatte sich Paleario gescheut als Schriftsteller aufzutreten; einige kleinere Gedichte, zum Theil über heitere Gegenstände, hatte er nur Freunden mitgetheilt. Cardinal Bembo bewog ihn nun ein größeres Werk in Druck zu geben; es war ein philosophisches Lehrgedicht in drei Büchern, über die Unsterblichkeit der Seele, in der Manier des Lucrez und als Gegenstück zu ihm. Zuerst bewies er darin das Daseyn Gottes, da nur wer daran glaube, auch an die Unsterblichkeit glauben könne; dann gab er die Argumente der Philosophen zu Gunsten dieser letzteren, und zuletzt die der christlichen Theologie; den Schluß machte eine lebendige Beschreibung des jüngsten Gerichts. Dieses Werk, das er dem Bischof Vergerio widmete, und das durch des Cardinals Sadolet Veranstaltung 1536 zu Lyon erschien (de immortalitate animarum, bei Seb. Gryphius, 8.), wurde mit dem größten Beifall aufgenommen; einige wirklich schöne Stellen ausgenommen, sagt es jedoch dem heutigen Geschmack nicht mehr zu.

Die Schilderung des Fegfeuers in diesem Gedicht beweist, daß Paleario noch an diese Lehre glaubte. Um diese Zeit fing er indessen an sein Nachdenken auf die religiösen Fragen zu richten, die auch in Italien die Geister mächtig bewegten. Der Erzbischof von Siena gehörte zu den Geistlichen, die sich zur Lehre von der Rechtfertigung neigten; Paleario war mit Pole, Sadolet, Flaminio vertraut, und unterhielt sich mit ihnen über dieses, damals in Italien so viel besprochene Dogma; er las die hundertundzehn Betrachtungen des Juan Valdez, die handschriftlich herausgegeben wurden*); ganz besonders aber vertiefte er sich in die Schriften Augustin's; vielleicht kamen ihm auch reformatorische Bücher aus Deutschland und der Schweiz zu Gesicht. In seinen Vorlesungen begann er freiere Meinungen zu äußern, so daß Sadolet ihm zur Vorsicht rieth. Schon 1535, als es hieß, das Concil würde zu Mantua zusammenkommen, erweckte diese Nachricht große Hoffnung in ihm; er schrieb ein nicht mehr vorhandenes Zeugniß über das, was in der Kirche verbessert werden sollte. Der gegen ihn erweckte Verdacht wurde vermehrt durch den Antheil, den er an einem Prozeß der Erben des Antonio Bellante gegen die Capuziner nahm. Sein Hauptgegner war ein Feind Bellante's, der Senator Otto Melius Cotta. Dieser fragte ihn einst, was Gott den Menschen vor Allem gegeben, um ihr Heil darauf zu bauen; er antwortete: Christum; und was nachher? Christum; und was zuletzt? Christum. Da meinte Cotta, so lange Paleario zu Siena bleibe, würde die Religion in Gefahr seyn. Als man, 1542, begehrte, daß er am Gymnasium klassische Schriftsteller erkläre, widersetzte sich Cotta: er sey ein Ketzer und halte es mit den Deutschen. Cotta hetzte die Mönche gegen ihn auf, brachte dreihundert Zeugen gegen ihn zusammen, und verklagte ihn vor dem Senat. Außer der Hinneigung zu den Deutschen, ward ihm noch vorgeworfen, er suche unter dem Vorwande christlicher Freiheit nur fleischliche Licenz, und habe in der Landessprache ein Buch geschrieben über das Heil, das dem Menschengeschlechte aus dem Tod Christi erwachse. Da verfaßte er eine Apologie, die ein Muster der schönsten, freimüthigsten Beredtsamkeit ist. Trotz der Gefahr, die ihm die in demselben Jahre erfolgte Errichtung der römischen Inquisition bringen konnte, bekannte er offen, daß er es mit den Deutschen hielt und sagte: „gewiß ist keiner unter unsern Theologen, der unverständig genug ist, um nicht überzeugt zu seyn, daß in den Schriften der Oekolampad, Erasmus, Melanchthon, Luther, Bugenhagen, Butzer und der Anderen, die verdächtig geworden sind, sehr Vieles das größte Lob verdient; wer sie anklagt, klagt auch Origenes, Chrysostomus, Cyrill, Irenäus, Hilarius, Augustinus, Hieronymus an; wenn sie diesen heiligen Männern folgen, warum sollte es nicht auch mir gestattet seyn?“ Zugleich zeigte er,

*) Die erste bekannte Ausgabe wurde 1550 durch Curione zu Basel veranstaltet.

wie ungerecht die Anklage gegen sein Büchlein war: „ich sage darin, daß wir nicht mehr an dem Willen Gottes zweifeln, sondern Frieden und Ruhe hoffen dürfen, da der, in dem die Gottheit wohnte, aus unendlicher Liebe sein Blut für uns vergossen hat; ich beweise aus den ältesten und sichersten Zeugnissen, daß für die, die von Herzen sich zu Christo dem Gekreuzigten bekehren, auf seine Verheißungen vertrauen und ihre Hoffnung auf ihn allein setzen, Sünde und Strafe für immer getilgt sind". Sollte er verurtheilt werden, so würde er es mit Freude tragen, „denn ich halte dafür, daß es heute einem Christen nicht geziemt in seinem Bette zu sterben". Dürfte man nicht auf das Concil hoffen, so müßte man verzweifeln, daß die Verfolgungen ein Ende nehmen und der Inquisition, die die Besten verfolgt, ihre Macht entrissen werde. Durch die Inquisition wurde Bernardino Ochino gezwungen Italien zu verlassen, zum großen Verluste des Vaterlands; Paleario macht hier ein herrliches Lob des berühmten Predigers, der zu Siena geboren, eine Zierde der Stadt gewesen. Er schloß, indem er sagte, er verlasse sich auf die Gerechtigkeit des Senats. Mit dieser prachtvollen Rede, die nicht öffentlich gehalten wurde, übergab er dem Rath eine Reihe von Zeugnissen aus der Bibel über das Reich Gottes, dessen einziges Oberhaupt Christus ist, und über die Aufhebung des Gesetzeszwangs durch die Erlösung.

Welches war nun das Büchlein, das ihm seine Gegner vorwarfen? Es war der Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Christo crocifisso, verso i christiani, der wahrscheinlich im Herbst 1542 zu Venedig erschienen war. Paleario entwickelte darin die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Verdienstlosigkeit der Werke. Durch die Sünde ist das göttliche Ebenbild im Menschen verunstaltet worden; soll es wiederhergestellt werden, so ist das Erste, daß man sich der Sünde und des daraus entspringenden Elends bewußt werde; um dieses Bewußtseyn zu erwecken, gab Gott das Gesetz, das der natürliche Mensch nicht zu erfüllen vermag. Die Rechtfertigung und alle Seligkeit hängt nur von Christo ab. Durch den lebendigen Glauben an diesen wird die Seele mit ihm vereinigt und seiner Schätze theilhaftig; daraus erst entstehen die rechten guten Werke. Durch den Glauben wird man fähig Christi Nachfolger zu werden und sein Kreuz zu tragen. Weil aber die Sünde immer mächtig ist und zu Unglauben verführt, so sind als Mittel zu benutzen das Gebet, das Gedächtniß an den Taufbund, der Gebrauch des Abendmahls als Feier des erlösenden Todes Christi, die stete Erinnerung, daß wir zu den Auserwählten gehören durch die göttliche Gnadenwahl. Als Paleario dieß Büchlein schrieb, dachte er an keine Ketzerei; er wollte es nur angesehen wissen als ein einfaches, inniges Zeugniß von der Rechtfertigung durch die Gnade; dabei berief er sich auf einige Kirchenväter, zunächst auf Augustin; einzelne Stellen nahm er beinahe wörtlich aus den Betrachtungen des Valdez (s. dieselben bei Babington, S. 180). Contarini und Flaminio hatten Aehnliches gelehrt, nur mit weniger Entschiedenheit. Schon 1543 wurde das Buch zu Venedig, bei Bernardino de Vindonis, zum zweiten Mal gedruckt; im Verlauf von sechs Jahren sollen allein in dieser Stadt bei 40,000 Exemplare verkauft worden seyn; auch zu Verona fand es reißenden Absatz; zu Modena ließ es Cardinal Morone verbreiten und den Armen unentgeltlich austheilen; auch Cardinal Pole that Aehnliches. Es war keine Polemik gegen den Katholizismus in dem Buch; aber gerade durch das Schweigen über die wesentlich römischen Lehren setzte es sich zu diesen in offenen Gegensatz. Auch erkannte man alsobald, wie gefährlich es für die Kirche war; der Anklage der Gegner Paleario's gab zwar der Senat von Siena kein weiteres Gehör; sein Name, der nicht auf dem Büchlein stand, kam nicht einmal über die Grenzen dieser Stadt hinaus. Als man sah, mit welcher Begierde der Traktat gelesen wurde, schrieb 1544 der Dominikaner Ambrosio Catharino sein Compendio d'errori et inganni luterani, contenuti in un libretto, senza nome de l'autore, intitolato trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso (Rom; auch noch ein anderer Traktat, il sommario de la sacra scrittura, und Ochino's Brief an die Balia von Siena wurden in diesem Buche be-

kämpft). Flaminio soll seines Freundes Büchlein gegen Catharino vertheidigt haben. Paleario fuhr fort mit Cardinälen Briefe zu wechseln; Niemand ahnte in ihm den Verfasser des auf allen Indices verbotener Bücher als liber perniciosissimus verzeichneten Traktats. Manche suchten damals den Verfasser zu errathen; zu Neapel meinte die Inquisition, es sey ein Mönch, Schüler des Valdez, gewesen, und Flaminio habe ihm dabei geholfen; Vergerio, der vielleicht das Wahre kannte, es aber nicht veröffentlichen wollte, schrieb einmal, 1549, es haben zwei daran gearbeitet, die Beide noch lebten und bei den höchsten Würdeträgern zu Rom in großer Achtung stünden; und ein andermal, 1558, der Verfasser sey Pole, oder dieser habe wenigstens großen Antheil an der Abfassung gehabt*). Dabei wurde das Buch, nebst den französischen, spanischen, kroatischen Uebersetzungen, von der Inquisition so sorgfältig aufgesucht und zerstört, und selbst die in England gemachte Uebersetzung, sowie der zu Tübingen 1565 veranstaltete Abdruck des Urtextes waren so außerordentlich selten geworden**), daß man an einen gänzlichen Untergang glaubte, bis erst in neuester Zeit ein Exemplar von 1543 zu Cambridge wiedergefunden wurde. (Nach diesem Exemplar hat Churchill Babington den Traktat herausgegeben, nebst der französischen Uebersetzung von 1552 (zuerst 1545) und der englischen von 1548; Cambridge 1855. Nach dieser Ausgabe hat Dr. Tischendorf einen Abdruck und eine treffliche deutsche Uebersetzung veranstaltet, Leipzig 1855. L. Bonnet gab eine französische Uebersetzung, Paris 1856).

Paleario, obschon er sich ohne Zweifel, wie viele seiner evangelisch gesinnten Landsleute, äußerlich den katholischen Gebräuchen anbequemte, blieb den Ueberzeugungen treu, die er in dem Büchlein ausgesprochen hatte. Er fühlte sich geistig eins mit den Reformatoren, doch meinte er einen Bruch mit der Kirche vermeiden zu können; seine Lebenshoffnung war auf das Concil gesetzt. 1545, als dieses endlich zu Trident eröffnet werden sollte, sandte er ein Schreiben an Luther, Melanchthon, Butzer, Calvin, und überhaupt an alle Deutschen und Schweizer, die den Namen Christi anrufen; er forderte sie auf dahin zu wirken, daß in den verschiedenen Ländern fromme Männer vom Volke gewählt und von den Fürsten bestätigt würden, um mit päbstlichen Abgeordneten die religiösen Fragen zu verhandeln. (Bei Schelhorn, Amoenit. hist. eccl. et litt., 1, 448 u. f., und neu herausgegeben von Illgen, Leipzig 1832, 4. Schelhorn hatte den Brief in das Jahr 1542 gesetzt, obschon er über einige chronologische Schwierigkeiten nicht hinauskommen konnte; Illgen beweist, daß 1545 die rechte Epoche ist).

In demselben Jahre, 1545, hatte der Magistrat von Lucca ein Dekret gegen die Ketzer erlassen; dessenungeachtet berief er, im folgenden, Paleario als Lehrer an die Stelle des Francesco Robortello. Paleario nahm den Ruf an, obwohl die Bedingung, täglich eine Stunde die Klassiker zu erklären, ihm lästig schien; er hielt dieses unablässige Interpretiren Anderer für eine Fessel der eigenen geistigen Thätigkeit. Zu Lucca genoß er großer Achtung; nach dem dort herrschenden Gebrauch, hielt er zweimal jährlich, vor dem Senat und der Bürgerschaft, feierliche Reden, bald über das Lob der Beredtsamkeit, bald über die bürgerliche Eintracht, über die Gerechtigkeit, oder ähnliche Gegenstände. Eine Sammlung dieser Reden, in antiker Form, mit Anrufungen der dii immortales untermischt, und durch eine in Cicero's Styl geschriebene Oratio in Murenam vermehrt, gab er 1552 zu Lyon heraus, mit einer Widmung an Ferrante San-

*) So lange man das Buch für verloren hielt, konnte man zweifeln, daß Paleario der Verfasser sey. Ohne von älteren Vermuthungen zu sprechen (Sandius, Bibl. Anti-trinit., 4, schrieb es dem Ochino, Jac. de Laderchio, Contin. Ann. Baronii, 22, 199 u. 49, dem Valdez zu), bemerken wir bloß, daß Ranke (die römischen Päpste, 138) den Verfasser für einen Schüler des Valdez hielt, und daß Gieseler (3, 1, 502) meint, das Beneficio könne nicht das Buch seyn, wegen dessen Paleario zu Siena angeklagt wurde. Allein schon Schelhorn und Andere waren sicher, daß es von Paleario sey. Seitdem es wiedergefunden worden, kann kein Zweifel mehr seyn; man sehe die Beweisführung Babington's in der Einleitung zu seiner Ausgabe.

**) Ueber die älteren Ausgaben und Uebersetzungen siehe die eben angeführte Einleitung.

severino, Fürsten von Salerno; dieser ließ ihm durch Vincentio Martelli dafür danken und ihn seiner Gunst versichern. Als jedoch, 1555, Paul IV. Pabst ward und die Inquisition zu Lucca eingeführt wurde, dachte Paleario daran die Stadt zu verlassen. Er nahm einen Ruf nach Mailand an, als Professor der griechischen und der lateinischen Literatur. Es war ihm ein reicher Gehalt bewilligt, und König Philipp, als Herzog von Mailand, hatte die Berufung genehmigt. Zum Danke hielt er, in der Kirche B. Virginis a Scala, vor dem Senat und so zahlreicher Versammlung, daß Viele vor den Thüren stehen mußten, eine Rede zum Lobe der Stadt und der klassischen Studien (29. Okt. 1555). Seine Gattin und vier Kinder ließ er zu Lucca zurück; erst 1559 folgten sie ihm nach Mailand; „wegen des großen Nutzens, den er der Stadt brachte", erhielt er vom König und vom Senat das Privilegium der Befreiung von allen außerordentlichen Steuern. Immer auf Versöhnung der Gemüther bedacht, schrieb er eine Rede vom Frieden, die er vor den Fürsten halten wollte, als das Gerücht ging, Kaiser Ferdinand, König Philipp und Heinrich II. von Frankreich sollten (1558) mit dem Pabste zu Mailand zusammenkommen, um wegen eines allgemeinen, die Vereinigung der Kirchen bezweckenden Concils zu berathen.

Auf ein solches Concil hoffte er unverdrossen; es sollte, seiner Meinung nach, das einzige Mittel seyn der Kirche Frieden und Freiheit zu verschaffen. Selbst nach Beendigung des Tridentinum hegte er diese Hoffnung noch; nur die andere, daß von den Päbsten etwas für die Christenheit geschehen könnte, gab er zuletzt als eine Täuschung auf. Im Jahre 1566, „da sein Ende nicht mehr fern seyn konnte", — er war 66 Jahre alt — schrieb er nun, in Form einer an den Kaiser und die Fürsten gerichteten gerichtlichen Denkschrift, zwanzig Zeugnisse oder Thesen über Reformation zusammen, nebst angehängter Beweisführung aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter (Actio in pontifices romanos et eorum asseclas). Die Summe davon sti: schon zur Zeit der Apostel hat es Irrlehrer gegeben, es ist daher nicht zu verwundern, daß nach dem Tode der Apostel falsche Lehren in die Kirche eingedrungen sind. Was die Apostel mündlich gelehrt haben, war sicher nicht verschieden von dem, was sich in ihren Schriften findet; finden sich daher Traditionen, die nicht mit letzteren stimmen, so ist anzunehmen, daß sie von Irrlehrern kommen. Die Päbste haben seit Jahrhunderten das Evangelium entstellt; an die Stelle der Gnade Christi haben sie die Last äußerer Vorschriften gesetzt. Wer des Paulus Lehre verwirft, verwirft den heiligen Geist. Das Wort Gottes ist die einzige Grundlage der Kirche. In der Messe ist viel menschliche Beimischung. Die Macht der Bischöfe und Priester ist in den meisten Stücken eine angemaßte und tyrannische. Der Fels der Kirche ist Christus; der Bischof von Rom hat keinen Vorrang vor den übrigen. Die Kirche ist verunstaltet durch Mißbräuche, abergläubische Handlungen, Simonie, Unsittlichkeit; die Päbste und Prälaten werden diese Gebrechen nicht heilen; nur die Fürsten vermögen es, durch Berufung frommer, gelehrter Männer.

Paleario sandte zwei Abschriften dieser merkwürdigen Actio, die eine an die Prediger von Augsburg, die andere durch den Locarner Bartolomeo Orello nach Basel, an den Arzt Theodor Zwinger, um sie, wenn er vorher sterben sollte, im Fall der Vereinigung eines Concils demselben vorzulegen, und unterdessen aufzubewahren. Was die Augsburger thaten, wissen wir nicht. Zwinger schrieb, den 1. August 1566, an Paleario, er würde es für zweckmäßiger halten, die Schrift würde einem Theologen anvertraut, oder Paleario gäbe sie, ohne seinen Namen, durch den Druck heraus. Paleario indessen bat Zwinger (12. Sept. 1566) sie zu behalten und sie, im Fall eines Concils, einem der Vorsteher der Baseler Kirche zu übergeben, der dann mit den Vorstehern der Augsburger Kirche sich über die beste Art besprechen sollte sie vorzulegen. (Die Actio erschien zuerst 1606 zu Leipzig, nach einer zu Siena gefundenen Kopie.)

In dem angeführten Briefe an Zwinger schrieb Paleario: „ich bin alt, ich denke an mein Hinübergehen zu Christus, ich mache Alles bereit, um Ihm wohlzugefallen, dem ich mich von Jugend auf gewidmet habe". Diese Worte enthielten eine Ahnung

des Schicksals, das ihn bald darauf ereilte; er sollte zu seinem Herrn gehen, aber durch die Flammen eines Scheiterhaufens. Den 8. Januar 1566 war der Dominikaner Michael Ghislieri, unter dem Namen Pius V., Pabst geworden. Die nun von Neuem in Italien ausbrechende heftige Verfolgung traf auch die Letzten derer, welche zur Zeit Paul's III. evangelische Gesinnungen geäußert hatten; der ehemalige päbstliche Protonotar Pietro Carnesecchi, früher Pole's und Flaminio's Freund, wurde 1567 verbrannt, vornehmlich weil er in jenen Zeiten das Buch von der Wohlthat des Todes Christi verbreitet hatte. Gelegenheit zu Paleario's Verfolgung gab eine neue Ausgabe seiner Schriften, die er zu Basel bei Thomas Guarinus erscheinen ließ. Gegen seinen Willen hatte Guarinus auf den Titel gesetzt, die Sammlung sey von dem Verfasser vermehrt und neu durchgesehen worden; vergebens hatte Paleario die Unterdrückung dieser Worte verlangt, in der Hoffnung, daß so das Buch der Inquisition entgehen würde. Es waren einige Exemplare nach Italien gekommen; die Anzeige der Vermehrung erregte die Aufmerksamkeit des Inquisitors von Mailand, Angelo von Cremona; „es ist nun gleichgültig", schrieb Paleario an Guarinus, „ob das Titelblatt geändert wird oder nicht, ich muß den Schlag annehmen". Er dachte daran Mailand zu verlassen, wurde aber verhaftet und nach Rom abgeführt. Die Anklage gegen ihn stützte sich vornehmlich auf seine Apologie an den Rath von Siena und auf das Büchlein von der Wohlthat des Todes Christi, dessen Verfasser demnach der Inquisition nicht mehr unbekannt war. Man warf ihm vor, die Rechtfertigung durch den Glauben gelehrt, das Fegfeuer geläugnet, Ochino gelobt zu haben; daneben behauptete man, er habe das Begraben der Todten in den Kirchen getadelt und sich über die Mönche lustig gemacht. Dieß alles fand man des Todes schuldig; nachdem er drei Jahre im Kerker geschmachtet, und sein Prozeß sich dem Ende nahte, sagte er zu seinen Richtern: „da ich sehe, daß ihr so viele und so glaubwürdige Zeugnisse gegen mich habt, so ist es nicht nöthig, daß ihr euch noch länger um mich bemüht. Ich bin entschlossen dem Rathe des Apostels Petrus zu folgen, wenn er sagt: Christus hat für uns gelitten und uns ein Beispiel hinterlassen, damit wir seinen Fußtapfen nachfolgen sollen, er der kein Böses that und in dessen Munde kein Trug erfunden wurde, der wenn er geschmäht wurde nicht wieder schmähte, nicht drohte wenn er duldete, sondern dem sich anheimgab, der da recht richtet. So schreitet denn zum Urtheil, fällt den Spruch über Aonio; befriedigt so seine Gegner und erfüllt eure Pflicht". Den 3. Juli 1570 wurde er verbrannt. Die Dominikaner, die ihn zum Tode begleiteten, verfertigten einen Akt, in dem sie vorgaben, er habe vorher noch widerrufen und gebeichtet. Das war aber nur eine ihrer trügerischen Künste, um das Volk zu täuschen. Am Tage seiner Hinrichtung schrieb der 70jährige Greis zwei Abschiedsbriefe an seine Gattin und an seine zwei Söhne; weit entfernt eine Spur von Widerruf zu enthalten, sprechen sie in einfacher, ruhiger Weise sein festes Vertrauen auf Christum aus. Paleario hatte sich mehrmals während seines langen Lebens bereit erklärt für seinen Glauben zu sterben; er hatte oft gewünscht, Zeugniß von demselben abzulegen vor einem Concil; daß es ihm Ernst damit war, wenn er auch verhütet hatte sich öffentlich von Rom loszusagen, beweist sein letztes heldenmüthiges Zeugniß, das seines Todes, 24 Jahre nachdem er zu Siena geschrieben hatte, es gezieme in diesen Zeiten einem Christen nicht in seinem Bette zu sterben. Noch während er lebte, hatte sein Sohn Lampridio seine Biographie angefangen; das tragische Ende des Vaters verhinderte leider deren Veröffentlichung.

Die erste Ausgabe von Paleario's Werken ist wohl die von 1552, Lyon, Seb. Gryphius, 8. Später erschien eine zu Basel bei Oporin; eine dritte, voll Druckfehler, worüber Paleario sich bitter beklagte, ebendaselbst, bei Thomas Guarinus, 1566 oder 1567. Diese Ausgaben sind äußerst selten geworden; ich habe keine gesehen. (Die Angabe Gurlitt's, der Druck bei Guarinus sey von 1540, ist unrichtig.) 1619 gab Martinius die Werke P's. in usum scholarum, zu Bremen heraus, 12.; 1696 Grävius zu Amsterdam, bei Wettstein, 8.; 1728 Hallbauer zu Jena, 8. In allen diesen

Ausgaben fehlt die Wohlthat des Todes Christi. Einige Gedichte P's., poematia, erschienen zu Paris, 1567. — P's. Leben wurde, jedoch unvollständig, beschrieben von Hallbauer, vor seiner Ausgabe der Werke; und von Gurlitt, Leben des A. P., eines Märtyrers der Wahrheit, Hamburg 1805, 4. Ferner sind nachzusehen über ihn: Jac. a Laderchio, Contin. Annal. Baronii, 22, 199 u. f.; M'Crie, Gesch. der Ref. in Italien, übers. von Friedrich; und die Einleitung zu Babington's Ausgabe der Wohlthat des Todes Christi. Handschriftliche Briefe P's. finden sich in verschiedenen Bibliotheken der Schweiz. C. Schmidt.

Palestrina, Giovanni Pierluigi, — den Namen seines Geburtsortes Palestrina, des alten Präneste, unweit Rom, führend, daher lateinisch Joannes Petrus Aloysius Praenestinus — ist geboren im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts (die Angaben variiren mannigfach zwischen 1514 bis 1529), gestorben in Rom am 2. Febr. 1594. — Karl von Raumer hat irgendwo gesagt: Palestrina und Händel haben das 53. Kap. Jesaiä besser verstanden (und ausgelegt) als Gesenius. So wird denn auch solch' ein musikalischer Exeget in einer theologischen Encyklopädie kein Saul unter den Propheten seyn; und wenn seine Zulassung in dieser Gesellschaft auch für Händel und Bach, für Senffel und Orlando Lasso das gleiche Recht zur Folge haben zu müssen scheint, so darf doch ihm, dem die Römer den einfach großen Titel: musicae princeps auf's Grab schrieben, selbst von uns Deutschen mit Fug einige besondere Ehre erwiesen werden. Er war es, der die Figuralmusik in der römischen Kirche, die sich durch tiefen Verfall gefahrdrohende Maßregeln von Seiten des Tridentiner Concils zugezogen, wenn auch nicht vor der Verstoßung aus der Kirche rettete (was man öfters behauptet hat, was aber nicht nöthig war, da man eine völlige Abschaffung nicht beabsichtigte, s. unten), doch sie zu Ehren brachte, indem er, auf den Schultern edler Vorgänger, namentlich seines in der Bluthochzeit umgekommenen Lehrers Goudimel stehend, einen Styl kirchlicher Musik schuf, der in seiner Art und für den Chorgesang beim Cultus zum Höchsten und Herrlichsten gehört, was menschliche Ohren je vernommen haben. Es ist über die Bedeutung Palestrina's schon in dem Art. Gesang, Bd. V, S. 111 das Nöthigste gesagt, daher wir hier nur Folgendes beifügen. Jener Verfall der kirchlichen Tonkunst hatte darin bestanden, daß die Componisten erstlich nicht mehr für das Ohr, sondern nur für das Auge componirten, d. h. sie gingen lediglich darauf aus, alle Künste und Künsteleien des vielstimmigen Satzes in ihren Werken zur Anschauung zu bringen, ohne sich irgend darum zu kümmern, welchen Gesammteffekt solche Stimmenverflechtung hervorbringe; man klagte daher, daß die Musik Niemanden zur Andacht stimmen könne. Und das um so weniger, da zweitens sich die Tonsetzer gegen den Text so gleichgültig verhielten, daß sie sich nicht einmal die Mühe nahmen, ihn vollständig unter die Stimmen zu setzen, sondern es jedem Sänger überließen, die Worte des Kyrie, des Gloria, des Credo u. s. w. im Gewirre der Noten unterzubringen, so gut es ging. Dazu kam drittens, daß sich die Sänger selbst allerlei Verzierungen nach Willkür erlaubten, und viertens, daß die Meister häufig zum Cantus firmus eines Tonsatzes, zum Thema einer kanonischen Ausführung die Melodie irgend eines weltlichen, oft leichtfertigen Volksliedes nahmen und ohne Bedenken selbst ihre Messen hiernach benannten (die Messe „von rothen Nasen"; die Messe „küsse mich" und ähnliche). Das alles nun wollten die Väter zu Trient nicht länger dulden; einige wollten kurzweg alle Figuralmusik aus der Kirche verbannen und nur den gregorianischen Choralgesang (vgl. Bd. V, S. 103 in dem Art. „Gesang") fortbestehen lassen, doch war die große Majorität nicht für Vernichtung, sondern für Reform; es kam sess. 22. das decretum de observandis et evitandis in celebratione missae zu Stande, worin namentlich gesagt wird: ab ecclesiis musicas eas, ubi sive organo, sive cantu lascivum aut impurum aliquid miscetur, arceant, ut domus Dei vere domus orationis esse videatur et vere dici possit. Pabst Pius IV. setzte, um diesen Beschluß zu vollziehen, eine Commission nieder, deren Präses der heilige Karl Borromäus war. Diese nun erinnerte sich der vortrefflichen

Compositionen Palestrina's, namentlich seiner sogenannten Improperia, einer für die Charwoche bestimmten Musik zu den Worten Mich. 6, 3. ff., und beauftragte ihn nun, eine Messe zu setzen, von deren Gelingen es abhängen sollte, welche Musik künftig in der Kirche legitim seyn werde. Palestrina schrieb sofort (1565) nicht eine, sondern drei Messen, alle vortrefflich, unter denen aber die letzte den höchsten Beifall errang; Palestrina nannte sie später, um damit seinen hohen Gönner, den nach dreiwöchiger Regierung schon 1555 verstorbenen Pabst Marcellus II. zu ehren, die missa papae Marcelli. Der Erfolg war, daß die Kirchenmusik in Palestrina's Styl nicht nur amtlich legitimirt, sondern in der That auch auf lange bei den Meistern römischer Tonkunst herrschend wurde. Das Eigenthümliche derselben zu bezeichnen, ist freilich mit Worten nicht recht möglich; nur annähernd kann Folgendes gesagt werden. Es sind vornehmlich die Akkordfolgen, die in einander übergehenden reinen Dreiklänge, mit denen Palestrina so wunderbare Toneffekte hervorbringt, die uns wie Harmonien aus einer himmlischen Welt gemahnen; es ist ferner die keusche Schönheit der melodischen Gedanken, die wie Thautropfen im Morgenlicht aus dem dichten Laubwerke hervorglänzen; es ist dabei aber auch die große Meisterschaft, alle Kunst des kanonischen und fugirten Satzes so anzuwenden, daß weder das Melodische noch die Klarheit des Gesammteffekts darunter leidet. Man hat, (s. Kiesewetter, Gesch. der abendl. Musik, 1834, S. 69) richtig gesagt: „selbst die missa papae Marcelli zeigt allenthalben Imitationen in den Stimmen, davon die geistlichen HH. Commissarien, in die Geheimnisse der Kunst nicht eingeweiht, sicher keine Ahnung hatten"; aber das eben verräth den Meister, daß er das Kunstmäßige und das Ansprechende, das was der Kenner bewundert und was den Laien entzückt, nicht als Gegensätze stehen läßt, sondern die höchste Kunst nur als Mittel verwendet, um das wirklich Schöne hervorzubringen (eine Vereinigung, wie sie in anderer, weltlicher Weise nur bei Mozart uns in gleicher Vollendung begegnet). Palestrina's Stabat mater, Magnificat, Miserere, O bone Jesu, „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser", seine Improperien und Lamentationen rc, das ist eine Musik, unter deren Eindrücken wir uns von Allem, was Welt, was irdisch heißt, frei fühlen; es ist, als ob in solcher Musik der Weihrauch, der vom Hochaltar in die Höhe steigt, zu lauter Tönen geworden wäre und die Seele des Hörenden mit Rauch und Ton in's Unendliche zerflösse. Damit ist aber zugleich auch der Gegensatz Palestrina's zu Händel und Bach ausgesprochen. Wie die ganzen Männer, so ist auch ihre Musik protestantisch; keine Note riecht nach Weihrauch. Händel hat ohnehin seine Musik in den größten Werken nicht für den Cultus geschaffen, daher (s. den Art. Oratorium) man richtig gesagt hat, er sey überhaupt eigentlich kein kirchlicher, sondern ein biblischer Componist. Bach aber steht darin zu Palestrina scharf im Gegensatze, daß er, dem überhaupt auch in Vergleich mit Händel die italienische Anmuth abgeht, überall das Tiefe und Strenge des Gedankens, das protestantisch Herbe und sinnlichem Reiz Abholde erkennen läßt, in dem eben nur der tiefer Eingehende und Standhaltende den Zauber des Schönen findet, den er aber alsdann auch unerschöpflich darin zu genießen bekommt. Bach componirt eigentlich immer von der Orgel aus, Palestrina setzt nur für den Singchor. Lociren kann man solche Sterne erster Größe nicht, man kann sich nur freuen, daß auch unter diesen Superlativen christlicher Kunst noch eine so große Mannigfaltigkeit der persönlichen, kirchlichen, nationalen Karaktere stattfindet.

Der äußere Lebensgang Palestrina's war folgender. Als Knabe noch kam er (der Sage nach durch Zufall, da ihn ein römischer Kapellmeister auf der Straße während sorglosen Hinschlenderns singen gehört) nach Rom, wo er in der Schule Goudimel's seine Bildung empfing; 1551 wurde er an der Basilika zu St. Peter magister puerorum, sofort magister capellae; Julius III. berief ihn, ungeachtet er sich auf seiner vorigen Stelle verheirathet hatte, in das Collegium der päbstlichen Sänger, wo er auch unter Marcellus II. blieb. Allein der folgende Pabst, Paul IV., stieß ihn als verheiratheten Mann aus, worauf er in seiner drückenden Noth sehr froh war, daß ihm

eine Kapellmeisterstelle von den Geistlichen der Laterankirche angetragen wurde (1555). Auf diesem Posten stand er, als er seine Improperia componirte. Im Jahre 1561 wurde er Kapellmeister zu St. Maria Maggiore, 1565 Tonsetzer der päbstlichen Kapelle (eine Stelle, die neu für ihn creirt wurde, um ihn trotz seiner Ehe in der Kapelle zu haben) und 1571 Kapellmeister zu St. Peter. Der Tod seiner Gattin, Lucretia, einer trefflichen Frau, erschütterte ihn tief; von vier Söhnen überlebte ihn einer, der aber des Vaters nicht würdig war und schnöden Handel mit seinem Nachlasse trieb.

Zu lesen ist über Palestrina Baini, memorie storico-critiche della vita e delle opere di G. P. da Palestrina, Rom 1828, übersetzt von Kandler, herausg. von Kiesewetter, Leipz. 1834 (eine Biographie, die in der Karakteristik der einzelnen Werke des Meisters viel zu wünschen übrig läßt, da die Häufung von noch so vielen Prädikaten Niemanden zu einer befriedigenden Anschauung verhilft); Winterfeld, Joh. Pierl. da P., seine Werke und deren Bedeutung für die Tonkunst; Thibaut, über die Reinheit der Tonkunst, 3te Aufl., 1851 (mit Palestrina's Bildniß); Brendel, Geschichte der Musik, I, S. 49 ff. **Palmer.**

Palladius, der erste von Rom aus nach Irland abgesandte Bischof. Das Wenige, was über ihn bekannt ist, beruht auf ein paar Angaben des Prosper Aquit., welchem Beda (Hist. Eccl. I, 17. u. Chron.) fast wörtlich folgt. Prosper sagt nämlich in seiner Chronik ad a. 429, daß der Pabst Cölestinus auf Antrieb des Diakonus Palladius den Bischof Germanus nach Britannien geschickt habe, um die Pelagianische Ketzerei auszurotten, und ebendas. ad a. 431. . . . „Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanae ecclesiae Celestino ordinatus primus mittitur episcopus." Während aber hier die Bekehrung der Scoten in Irland vor die Ankunft des Palladius gesetzt wird, redet derselbe Gewährsmann an einem anderen Orte (Contra Coll. XI.) von Irland als einer heidnischen Insel, wenn er sagt: „Nec segniore cura ab hoc eodem morbo Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae originis (Britannien) occupantes etiam ab illo secreto exclusit oceani et ordinato Scotis episcopo, dum Romanam insulam studet servare catholicam, fecit etiam barbaram (Irland) christianam." Palladius verschwindet mit einem Male spurlos aus der Geschichte, und die Versuche der mittelalterlichen Chronisten und Biographen, dieß auf die eine oder andere Weise zu erklären, zeigen nur den völligen Mangel an sicheren Nachrichten über Palladius. Ueber sein Verhältniß zu Patricius s. d. Artikel. **C. Schöll.**

Pallavicino oder **Pallavicini,** Sforza, geb. im Jahre 1607 in Rom im Schoße einer adeligen Familie, 1630 Geistlicher, 1637 Jesuit, 1639 Professor der Philosophie am römischen Collegium, der römischen Studienanstalt der Jesuiten (s. d. Artikel Collegia nationalia oder pontificalia), worin er früher das Recht und die Theologie studirt hatte, 1643 Nachfolger seines Lehrers Lugo als Professor der Theologie, nahm Theil an der Congregation von Cardinälen und Theologen, welche Innocenz X. zur Prüfung der Lehre des Jansenius niedersetzte. Im Jahre 1659 beförderte ihn Alexander VII. zum Cardinal, welche Würde er keineswegs gesucht hatte. Er starb im J. 1667. — Unter seinen verschiedenen Werken nimmt die erste Stelle ein seine Geschichte des Concils von Trident, zu deren Ausarbeitung ihn der Cardinal Bernardino Spada zwischen den Jahren 1651 und 1653 ermuntert hatte. Es war nämlich bereits 1619 die Geschichte desselben Concils von dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi erschienen, ein gewaltiger Angriff auf das Concil und die durch dasselbe vertretene Tendenz. Schon hatte der Jesuit Terenzio Alciati im Auftrage des Pabstes Urban VIII. die Materialien zu einem Werke gesammelt, welches eine thatsächliche Widerlegung der Arbeit des kühnen Serviten seyn sollte (es sollte den Titel führen: historiae concilii Tridentini a veritatis hostibus enucleatae elenchus), als ihn im J. 1651 der Tod dahinraffte, worauf, wie bevorwortet, Pallavicino die Hand an's Werk legte. Der Jesuitengeneral Goswin Nickel beauftragte ihn damit und machte ihn zu diesem Behufe frei von anderen Geschäften. „Wie ein Condottieri einen

Soldaten", sagt Pallavicino, „habe ihn der General zu dieser Arbeit angestellt." Er war der dazu geeignete Mann, — in der Theologie zu Hause, der Curie ergeben, besonders aber standen ihm Quellen zu Gebote, die Sarpi umsonst sich zu verschaffen gesucht haben würde. Indessen hatte Sarpi Vieles, was Pallavicino nicht auftreiben konnte. Das Werk des Pallavicino erschien in italienischer Sprache, zuerst in zwei Folianten in Rom 1656 und 1657. Eine zweite Ausgabe erschien in Rom in drei Folianten 1664. Die beste neuere Ausgabe ist die vom Jesuiten Zaccaria in 6 Quartbänden. Faenza 1792—99. Vorgesetzt ist eine Biographie des Verfassers vom Jesuiten Affo. Die lateinische Uebersetzung des Werkes besorgte der Jesuit Giattinus in zwei Foliobänden. Antwerpen 1673. In neuester Zeit hat Klitsche das Werk in das Deutsche übersetzt. Wie zu erwarten, sind die katholischen Kritiker sehr zufrieden mit dieser Vertheidigung des Tridentinum und glauben, Sarpi sey dadurch gänzlich aus dem Felde geschlagen. Daß das keineswegs der Fall ist, hat Ranke gezeigt, Fürsten und Völker von Südeuropa. 1. Ausgabe, 4. Bd. S. 270—289. Wir verweisen auf diese Abhandlung und auf den Art. Trident, Concil. — Ueber eine Lebensbeschreibung Alexander's VII. von demselben Pallavicino s. Ranke a. a. O. S. 460—463.

Pallium ist ein weißer, wollener, handbreiter Kragen, auf welchen sechs schwarze Kreuze von Seidenstoff aufgesetzt sind, und welcher an beiden Enden um einige Zoll verlängert ist, die beim Gebrauch auf Brust und Rücken herabhängen. Diese Beschreibung entspricht einem im Jahre 1837 einem exemten Bischofe verliehenen Pallium; nach der Schilderung der Kanonisten scheinen aber auch andere Formen üblich zu seyn, insbesondere daß die Kreuze der Binde eingewirkt sind und rothe oder violette Farbe haben (man sehe die nachher zu citirenden Barthel und Pertsch, insbesondere auch Papebrochius de forma pallii, bei Pertsch p. 294 ff.). Es ist ein geistlicher Schmuck, dessen sich der Inhaber bei Vollziehung der Pontifikalien bedienen und welcher an die Nachfolge Christi in der Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche erinnern soll. Der Ursprung des Palliums wird von den Forschern verschieden erklärt. Manche weisen auf das hohepriesterliche Stirnband oder den Mantel (Mahil) des Hohenpriesters hin (s. den Art. Hoherpriester, Bd. VI, S. 200. 201); andere erinnern an den kaiserlichen Mantel und dessen Verleihung durch den Kaiser an hohe Beamte (s. Petr. de Marca de concordia sacerdotii ac imperii lib. VI, c. 6; Innoc. Cironii observatt. juris canon. I, c. 10. u. a. vergl. c. 14, dist. XCVI). Es scheint aber vielmehr mit dem ὠμοφόριον, dem Superhumerale des Hohenpriesters zusammen zu hängen, welchem in der Uebertragung auf die Kirche die Bedeutung beigelegt wurde, daß es die Nachfolge des Herrn bezeichne, welcher das verlorene Lamm sucht und, wenn er es wiedergefunden, auf seinen Schultern trägt. Aus dem Orient ging es auch in den Occident über, wo es der römische Bischof den mit ihm verbundenen Metropoliten verlieh. Man beruft sich gewöhnlich schon auf Zeugnisse aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts (Symmachus a. 501, 504 bei Mansi coll. Conc. T. VIII, Fol. 228; Fejer, Codex diplomat. Hungariae [Ofen 1829] ad a. 504), deren Aechtheit jedoch mit Recht bestritten wird (s. Richter, Kirchenrecht, S. 131, Anm. 4 der fünften Ausgabe). Unter Gregor I. ist die Ertheilung sicher (c. 2. dist. C. a. 599. c. 3, Cau. XXV. qu. II. a. 601; vergl. auch die Anm. 1 von Garnerius zum liber diurnus c. III, tit. I, p. 82). Für das fränkische Reich und dann allgemeiner wurde der Vorgang des Bonifacius von bleibendem Einflusse. Er selbst berichtet darüber in dem Schreiben an Cudberthus epist. 73 (bei Würdtwein, Bonifacii epistolae. Mogunt. 1789): „Decrevimus in nostro synodali conventu — — metropolitanos pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur. Et isti confessioni universi consensimus et subscripsimus." — Seitdem steht es fest, daß jeder mit Rom verbundene Erzbischof des Palliums bedürfe, wie dieß auch Johann VII. im Jahre 877 zu Ravenna aussprach (c. 1 dist. C) und die späteren Päbste wiederholentlich bestätigten (Richter

a. a. O. Anm. 7). Der zu einer Stelle Erkorene soll nach seiner Bestätigung und Consecration binnen drei Monaten persönlich oder durch einen Spezialbevollmächtigten sich das Pallium von Rom erbitten (c. 1 dist. C); denn von dem Besitze desselben hängt die plenitudo pontificalis officii und der Name Archiepiscopus ab, weßhalb es auch complementum potestatis archiepiscopalis genannt wird (s. c. 3. 4. 6. X. de usu et auctoritate pallii I, 8). Nach Entscheidung Alexander's III. († 1181) in c. 11. X de electione I, 6 kann der bestätigte Erzbischof, auch ehe er das Pallium erlangt hat, seine Suffraganen vermöge seiner Jurisdiktion confirmiren und consecriren. Innocenz III. deklarirt dann genauer c. 28, §. 1. X. de electione I, 6. im Jahre 1202: „Praeterea, quum non liceat archiepiscopo sine pallio convocare concilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, et episcopos consecrare, multum profecto praesumit, qui ante, quam impetret pallium, clericos ordinare festinat, quum id non tanquam simplex episcopus, sed tanquam archiepiscopus facere videatur". Hieraus ergibt sich, daß die selbständige Ausübung der jura ordinis, der Pontifikalien in seiner erzbischöflichen Diöcese, dem Metropoliten vor Erlangung des Palliums nicht gestattet, von Jurisdiktionsrechten aber nur die Berufung einer Synode verboten ist. Diese schon von der Glosse angenommene und vielfach auch sonst vertheidigte Auffassung (vergl. Gonzalez Tellez zum c. 4. X. de elect. I, 6. c. 3. X. de usu pallii I, 8.; Benedict XIV., de synodo dioec. lib. II, cap. V, §. 8, c. VI, §. 4. u. a. Richter a. a. O. Anm. 8) wird dagegen von anderer Seite bestritten. Hiernach soll der Erzbischof vorher keine Pontifikalien und andere solenne Handlungen verrichten dürfen. So erklärt sich Walter (Kirchenrecht §. 154, Anm. 8), indem er insbesondere hervorhebt, daß der Erzbischof vorher gewiß nicht die Provinz visitiren dürfe. Dieser Einwand hebt sich indessen dadurch, daß die Visitation der Provinz erst durch eine Synode beschlossen werden muß (Concil. Trident. sess. XXIV. c. 3 de reform. verb. Ferraris bibliotheca canonica s. v. visitare nro. 20. Declarat. zum Trident. l. c. in der Ausgabe von Richter Nr. 2). Bei der Ertheilung des Palliums hat der Erzbischof dem Pabste den üblichen Obedienzeid zu leisten (s. c. 4 X. de electione I, 6). Das Pallium bezieht sich aber auf das höchstpersönliche Verhältniß des Erzbischofs als des Hauptes einer bestimmten Kirchenprovinz, daher auch beim Erwerbe einer neuen Provinz ein neues Pallium erbeten werden muß (c. 4 X. de postulando I, 5). Es darf keiner anderen Person geliehen werden und wird mit dem Besitzer begraben (c. 2 X. de usu pallii I, 8). In der päbstlichen Verleihungsurkunde werden die Tage bezeichnet, an welchen das Pallium getragen werden darf (c. 1. 4. 5. 6. 7. X. h. t. I. 8), während der Pabst sich desselben bei jeder Gelegenheit bedient; auch darf der Erzbischof dasselbe nur innerhalb der Kirchenprovinz tragen (c. 1. X. h. t. Clem. 2 de privilegiis [V, 7]). Ursprünglich wurde das Pallium unentgeltlich verliehen (c. 3, dist. C), später aber dafür ein hoher Preis bezahlt (m. s. den Art. Kirchliche Abgaben, Bd. I, S. 54, und vergl. z. B. den Art. Mainz, Bd. VIII, S. 718), weßhalb bei den neueren Vereinbarungen mit der Curie darüber angemessene Bestimmungen getroffen sind (vergl. Richter, Kirchenrecht, cit. Anm. 15).

Ueber die Bereitung der Pallien ist bestimmt: Es muß Wolle dazu genommen werden, welche von besonders dazu bestimmten Schafen gewonnen ist. Am Tage der heiligen Agnes, am 21. Januar, werden einige weiße Lämmer dem Vatikan vorüber geführt, wo der Pabst vom Balkon herab den Segen über sie spricht, in die Kirche der heiligen Agnes gebracht und unter der Messe beim Agnus Dei auf den Altar gelegt. Nachher übernehmen die Nonnen von St. Agnes die Pflege der Lämmer, scheeren dieselben und spinnen die Wolle, aus welcher dann die Pallien gearbeitet werden. An der Vesper des Festes Petri und Pauli, am 28. Juni, werden dieselben vom Pabste benedicirt, auf den über dem Grabhügel des Apostels Petrus befindlichen Altar der Kirche des Vatikans gelegt und die Nacht dort gelassen. Daher heißt das Pallium ornamentum

de corpore sancti Petri sumtum (c. 4. X. de electione I, 6). Hierauf werden die Pallien in einem über der cathedra Petri befindlichen Behältnisse so lange aufbewahrt, bis der Pabst sie den darum Bittenden verleiht.

Zunächst erhielten nur Erzbischöfe das Pallium; doch wurde dasselbe auch, nach dem Vorgange des Orients, wo alle Bischöfe dasselbe besitzen, einfachen Bischöfen gegeben, sowohl exemten (wie dem Bischof von Breslau, Ermland, s. die Bulle Benedikt's XIV. von 1742 in dem Bullarium desselben, Tom. III, Fol. 255. u. a.), als Suffraganen, vorausgesetzt, daß sie sich im Besitze einer Diöcese befinden und nicht bloß in partibus infidelium bestellt sind. Als im Jahre 1753 der unter der Metropolitangewalt von Mainz stehende Bischof von Würzburg das Pallium erhielt, wurde über die Zulässigkeit der Verleihung an nicht exemte Bischöfe Streit erhoben. Dieselbe vertheidigte Casp. Barthel, de pallio, Herbipol. 1753, 4. (auch in den Opuscula juridica varii argumenti, Tom. II, Bamberg 1756, 4., nro. I), dagegen bestritt sie J. G. Pertsch, de origine, usu et authoritate pallii archiepiscopalis, Helmstad. 1754, 4.; vergl. auch Calcagni de pallio, Venetiis. 1820. Die neuesten Beispiele der Verleihung des Palliums an Bischöfe sind die von Pius IX. an den Bischof von Valence und von Marseille (Erlaß vom 24. Mai 1851 bei Ginzel, Archiv für Kirchengesch. und Kirchenrecht, Heft II (Regensburg 1851), S. 20 ff. **H. F. Jacobson.**

Palmsonntag, s. Woche, große.

Palmsynode, s. Symmachus.

Pammachius, ein vornehmer Römer aus altadeligem Geschlecht und Zeitgenosse des Hieronymus, gab der Welt dadurch ein merkwürdiges Beispiel, daß er als römischer Senator in den Mönchsstand überging. Eigene Neigung und Familienverbindungen bestimmten ihn dazu. Er war mit Paulina, der Tochter der heil. Paula, der Schwester der Eustochium, verheirathet, vertheilte aber nach deren Tode sein bedeutendes Vermögen unter die Armen und zog sich für immer in's Kloster zurück. Berühmt gemacht hat ihn die Freundschaft des Hieronymus. Dieser fand schon als Jüngling während seiner Studienjahre zu Rom an dem Pammachius einen Genossen und Mitschüler, und als er nachher im J. 397 aus dem Orient für einige Zeit nach Rom übersiedelte und daselbst einen Andachtskreis christlicher Frauen und Jungfrauen um sich versammelte, wurde auch der vertraute Umgang mit jenem Freunde und mit dem Oceanus wieder aufgenommen. Abwesend blieb Hieronymus in brieflicher Verbindung mit dem Pammachius, nnd mehrere seiner historisch wichtigen Sendschreiben sind an diesen gerichtet. Er nennt ihn vir omnium nobilium Christianissimus et Christianorum nobilissimus. Er preist das Geschick, welches nach dem Tode der Paulina der Kirche einen Mönch geschenkt, der durch Selbsterniedrigung groß geworden, der die Gemeinschaft der Armen den größten bürgerlichen Ehren und Reichthümern vorgezogen und durch christliche Tugenden den Ruhm seiner Vorfahren verdunkelt habe. Lucet margaritum in sordibus et fulgor gemmae purissimae etiam in luto radiat (epist. 54. ed. Bened.). Er schenkt ihm in theologischen Angelegenheiten Vertrauen, weßhalb er sich ihm nicht allein über seine Angriffe gegen Jovinianus erklärt, sondern auch über die origenistischen Händel und den Streit mit Johannes von Jerusalem und Rufinus ausführliche Rechenschaft gibt (Adversus errores Joh. Hieros. ad Pammach.). Als daher Rufinus das Werk des Origenes *περὶ ἀρχῶν* in seinem Interesse übersetzt und dabei auf den Hieronymus den Schein der Heterodoxie geworfen hatte, wurde dieser von Pammachius und Oceanus epist. 40. aufgefordert, die Mißverständnisse und falschen Deutungen dieser Uebersetzung zu berichtigen, sich selbst aber von dem Verdachte der Uebereinstimmung mit dem Origenes zu reinigen. Purga ergo suspiciones hominum et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris. Hieronymus antwortete darauf seinem Karakter gemäß. — Auch bei Augustin finden sich epist. 58. rühmliche Erwähnungen des Pammachius, und Paulinus von Nola beschreibt epist. 37. ein Gastmahl, welches derselbe zu Rom in einer dortigen Kirche für die Armen veran-

staltet habe. Sein Tod fällt in das Jahr 410. Vgl. Tillemont, Mémoires, X, 240. Schroeckh, Kirchengesch. S. 485. Gaß.

Pamphilus. Dieser gelehrte und um die gelehrte Theologie sehr verdiente Presbyter zu Cäsarea in Palästina soll aus einer angesehenen Familie zu Berytus in Phönizien, wo er auch die erste Bildung empfangen, stammen. Von da war er nach Alexandrien gegangen und hier Schüler des Origenisten Pierius geworden (Phot. cod. 118.); unter dem Bischof Agapius von Cäsarea wurde er endlich zum Presbyter daselbst geweiht. Obgleich er selbst nicht schriftstellerisch wirken wollte, erwarb er sich doch bedeutende wissenschaftliche Verdienste: wie er überhaupt sorgte für Verbreitung der heiligen Schriften und der Werke älterer Kirchenlehrer, ganz besonders des Origenes, so gab er der gelehrten Forschung für längere Zeit eine bleibende sehr bedeutende Förderung durch die Gründung der Cäsareensischen Bibliothek, oder doch, wenn diese etwa schon auf Origenes zurückzuführen ist, durch Bereicherung derselben. Für sie hat er eigenhändig einen großen Theil der Schriften des Origenes abgeschrieben. Ohne sie würde Eusebius, der sich innig an Pamphilus anschloß, so daß er nach seiner Freundschaft mit ihm bezeichnet wird (Eusebius Pamphili), schwerlich für uns eine so reiche Quelle geworden seyn. Eben so viel verdankt ihr Hieronymus, zu dessen Zeit sie noch vorhanden war. Hier waren die Hexapla und Tetrapla des Origenes, hier jenes hebräische mit dem Namen des Matthäus in Verbindung stehende Evangelium, welches Hieronymus übersetzte. Vermuthlich erst die Araber haben diese Bibliothek zerstört. — Auch eine theologische Schule stiftete Pamphilus zu Cäsarea, an welcher sein jüngerer durch ihn gebildeter Freund Eusebius eine Zeit lang neben ihm wirkte.

Pamphilus war ein großer Verehrer des Origenes, und die Angriffe, welche sich damals bereits gegen diesen großen Kirchenlehrer richteten (z. B. Methodius; s. d. Art.) und ihn in den Geruch der Ketzerei brachten, veranlaßten P., das Andenken desselben in Schutz zu nehmen durch eine Apologie. Es geschah dieß, als P. bereits in der Maximinischen Verfolgung im J. 307 von dem palästinensischen Präfekten Urbanus in's Gefängniß geworfen war. Hier arbeitete er gemeinschaftlich mit Eusebius 5 Bücher einer Apologie des Origenes aus, zu welchen Eusebius nach dem 309 erfolgenden Märtyrertode des P. noch ein sechstes hinzufügte. Leider ist uns davon nur das erste Buch in der nicht sehr zuverlässigen Uebersetzung Rufin's erhalten (Hieron.: immutatis — sensibus de filio et spiritu sancto, qui apertam blasphemiam praeferebant), über welche Hieronymus gegen Rufin um so befangener eifert, als er den heiligen Märtyrer Pamphilus der Gefahr ausgesetzt sieht, in den Verdacht origenistischer Ketzerei zu kommen. — Die Apologie ist gerichtet an die Confessores ad metalla Palaestinae damnatos, denen sie die Vorurtheile gegen Origenes benehmen will. Sie knüpft an die Darstellung des Origenes von der regula fidei (ecclesiastica praedicatio) an, gibt eine Darstellung seiner Trinitätslehre und sucht dann die Hauptvorwürfe gegen Origenes zu beseitigen, die sich besonders auf Trinität und Christologie (Doketism.), allegorische Interpretation, Auferstehung, Präexistenz und Fall der Seelen und auf die ihm vorgeworfene Seelenwanderungslehre beziehen. Der Verlust der übrigen Bücher ist um so mehr zu bedauern, als sie auch Historisches vom Leben des Origenes enthielten. Nach Sokrates (IV, 27.) wäre des Gregorius Thaumaturgus Panegyrikus der Apologie angehängt gewesen.

Eusebius hat eine besondere Lebensbeschreibung des Pamphilus verfaßt, welche aber verloren gegangen ist. Zu vergleichen sind Euseb. h. e. VI, 32. 33. VII, 32. und de martyr. Pal. c. 11. Socr. III, 7. Hieronym. cat. 75. Phot. cod. 118. und die Streitschriften Rufin's und des Hieronymus. Die Acta passionis S. Pamphili Mart. (Acta Sanct. Boll. Junii. T. I, 64.) enthalten spätere Ausmalung, schließen sich aber an die uns bekannten Nachrichten des Euseb. und vielleicht, was dahingestellt bleiben muß, auch an die Lebensbeschreibung des Eusebius an. Das erste Buch der Apologie bei de la Rue, opp. Orig. IV., daraus abgedruckt bei Lommatzsch, opp. Orig. XXV., auch Galland. IV. und am besten Routh, reliq. IV. W. Möller.

Pamphylien, bewohnt von einer, wie schon der Name andeutet, aus allerlei Stämmen, nämlich semitischen Ureinwohnern, Kilikiern und zu verschiedenen Zeiten, zum Theil schon gleich nach dem trojanischen Kriege eingewanderten Griechen (Herod. 7, 91.) gemischten Bevölkerung (Strab. p. 652. 668. 676. Pausan. 7, 3, 4. u. A.), welche einen verdorbenen griechischen Dialekt sprach (Arrian. Anab. 1, 26. vgl. Chr. Lassen in der Zeitschrift der D. M. Ges. X, 384 f.), hieß diejenige Landschaft Kleinasiens, welche, ohne daß überall genaue Grenzen angegeben werden könnten, vom Taurus und von Pisidien im Norden, von Cilicien im Osten, Lycien im Westen und dem hier in einem tiefen Busen (sinus Pamphylicus, heute B. von Adalia — vgl. Apgesch. 27, 5) in's Land eintretenden Mittelmeere im Süden begrenzt ist (Strab. S. 664 ff.; Ptol. 5, 5). Es ist ein schmaler Küstenstrich, durch die oft bis nahe an's Meer vorrückende Abdachung des Taurus ziemlich gebirgig und gut bewässert, darum fruchtbar und im Alterthum mit zahlreichen Städten besäet, unter denen wir nur Attalia, Seestadt, an der Mündung des Katarrhaktes, erbaut von Attalus Philadelphus, König von Pergamum, Perge (s. diesen Artikel), Side (1 Makk. 15, 23), Aspandus und Cibyra hervorheben (Plin. Hist. Nat. 5, 26; Mela 1, 14). Seeraub und Schifffahrt waren die Hauptbeschäftigungen der namentlich auf Gymnastik und Agonistik hohen Werth legenden Bewohner, welche dem persischen Großkönige 30 Kriegsschiffe von zweifelhafter Treue stellten (Herod. 8, 68, 3). Politisch bildete das Land nie eine bedeutungsvolle Einheit; schon unter den syrischen Königen machte es, im Norden weit über seine natürlichen Grenzen ausgedehnt, eine eigene Provinz aus, und eben so unter den Römern (Joseph. bell. Jud. 2, 16, 4), welche es bald durch eigene Statthalter, bald vereint mit Galatia verwalteten (Tacit. hist. 2, 9). Unter den Flüssen, deren mehrere schiffbar sind, ist besonders der Eurymedon berühmt durch den Doppelsieg der Hellenen über die Barbaren im Jahre 469 v. Chr. (Thuc. 1, 100). In diesem Lande wohnten Juden (Apgesch. 2, 10), und bald brachte Paulus, schon auf seiner ersten Missionsreise, das Evangelium dorthin (Apgesch. 13, 13. 14, 24 f.). — Münzen sind beschrieben bei Sestini, descr. num. veter. p. 388 sqq. — Vgl. noch Forbiger in Pauly's Real-Encykl. V. S. 1097 ff. und Winer's RWB. Rüetschi.

Panagia, das gewöhnliche Beiwort der Jungfrau Maria, diente bei den späteren Griechen zugleich zur Bezeichnung des gesegneten Brodes. In griechischen Klöstern bestand der Gebrauch, daß bei gewissen Gelegenheiten ein dreieckiges Stück des geweihten Brodes nebst einem Becher Weins vor das Marienbild gestellt, dann unter gewissen Anrufungen mit dem Rauchfaß beräuchert, in die Höhe gehoben, endlich zertheilt und von den Brüdern genossen wurde. Diese Ceremonie hieß *παναγίας ὕψωσις*, sie erfolgte nach genau vorgeschriebenen Formeln und Bewegungen entweder vor Tische, oder wenn Reisen oder sonstige Unternehmungen, die eines besonderen Schutzes bedurften, bevorstanden. Das Gefäß, in welchem die Panagia aufbewahrt wurde, war das *παναγιάριον*. Beschreibungen des Ritus finden sich in Goari Euchalog. pag. 867. Codinus, De officiis cap. 7. num. 32. und bei Symeon Thessalon. *περὶ τοῦ ὑψουμένου ἄρτου τῆς παναγίας.* Gaß.

Pancratius, Name mehrerer Heiligen, welche die katholische Kirche verehrt, ohne daß wir über sie, außer den gewöhnlichen Heiligenakten, verbürgte Nachrichten hätten. Einer dieses Namens wird schon als Bischof von Taormina in Sicilien in's erste Jahrhundert gesetzt, soll von dem Apostelfürsten Petrus selbst dahin gesandt worden seyn und nach manchen Früchten seines Missionseifers den Märtyrertod gefunden haben. Als sein Todestag wird der 3. April gefeiert. Berühmter ist ein Namensbruder, ein junger Römer, welcher in seinem vierzehnten Lebensjahre in der diocletianischen Verfolgung enthauptet worden seyn soll. Eine christliche Frau, Octabilla oder Octavilla, habe seinen Leichnam gerettet, woher sich die zahlreichen von ihm aufgewiesenen Reliquien schrieben, welche mit wunderthätiger Kraft von den Päbsten nach Gallien und England versandt wurden. Der angebliche Ort seiner Enthauptung wurde gegen Ende des vier-

ten Jahrhunderts durch eine, ursprünglich dem heiligen Calipodius geweihte Kirche geheiligt und später unter seine Anrufung gestellt. Viele Kirchen in Frankreich, Spanien und Deutschland tragen den Namen dieses Heiligen, und die jetzige Pancratiuskirche in Rom stammt aus dem Jahre 1609 und wurde 1814 restaurirt. Gregor von Tours (de gloria mart. c. 39.) nennt Pancratius den Rächer der Meineide und erzählt, wie man des Meineids Verdächtigte zu seiner Kirche und an sein Grab geführt habe, bei welchem die Schuldigen alsbald entweder von einem Dämon ergriffen worden oder zur Erde todt niedergestürzt sehen. Sein Gedächtnißtag ist der 12. Mai. Vergl. Bolland. T. III. Jenichen, diss. de s. Pancratio Urbis et Ecclesiae prim. Giessensis patrono. 1758. Th. Pressel.

Panegyrikon. Diesen Namen führte dasjenige der griechischen Kirchenbücher, welches Lobreden auf die Heiligen (*πανηγύρεις τῶν μαρτύρων, ἁγίων*) zu festtäglichem Gebrauche enthielt. Es war also eine Art von Homiliarium oder Predigtbuch. Noch jetzt finden sich dergleichen panegyrische Sammlungen handschriftlich bei den Griechen, und zwar von verschiedenem Umfange und zuweilen monatsweise abgetheilt, wenn sie auch keinen öffentlichen Karakter haben. Da in der alten Kirche solche Lobreden, wie auch andere Abhandlungen, mit der Ankündigung des nächstfolgenden Osterfestes verbunden werden konnten, so hießen diese Osterprogramme auch *γράμματα πανηγυρικά*, z. B. bei Synes. epist. 8. 13. Vgl. Leo Allat. De libris Graecorum ecclesiasticis. dissert. I. und die Lexika von Suicer und du Cange; Augusti, Denkwürdigk. XII. S. 300. Gaß.

Panisbrief (Brod-, Freßbrief, Laienherrenpfründe, literae panis, vitalitii) ist die Anweisung an ein geistliches Institut, einer bestimmten Person (Panist, Laienpfründner, Brödling, Brodgesinnter u. a.) den Lebensunterhalt zu gewähren, „eine Laienpfründe von Küchen und Keller sammt allen anderen leiblichen Nahrungen und Nothdürften". Die Entstehung solcher Pfründen hängt mit dem observanzmäßigen alten Rechte weltlicher Herrschaften auf Unterhalt in Klöstern und Stiftern während ihrer Reisen zusammen (Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, Bd. I, Berlin 1839, S. 361 f.), und die Ertheilung der Briefe erfolgte in allen Ländern Europa's. Was insbesondere Deutschland betrifft, so besaß der Kaiser das Recht, dergleichen Anweisungen allen reichsunmittelbaren Stiftern, Klöstern, Spitälern, Bruder- und Frauenhäusern zu ertheilen, reichsmittelbaren Anstalten dagegen nur nach besonderem Herkommen. In ihren eigenen Territorien hatten die Landesherren für mehrere landsässige Anstalten ebenfalls dieses Regale. Ueber die Ausübung des Rechts entstanden fortwährend Streitigkeiten, insbesondere seit der Reformation, indem die Zulässigkeit der kaiserlichen Ertheilung der Briefe an evangelische Stifter beanstandet wurde. Gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts weigerten sich aber überhaupt die Landesherren in ihren Gebieten noch ferner die kaiserliche Verleihung zuzulassen, und Friedrich der Große erklärte in einem Rescript an die halberstädtische Regierung vom 3. Mai 1783 (unter Anderen gedruckt bei Bonelli, Abhandlung von dem kaiserlichen Rechte, Panisbriefe zu ertheilen, Wien 1784, 4., Beilage Nr. 24), in Bezug auf einen dem Nonnenkloster Adersleben gesendeten kaiserlichen Panisbrief: „Wir wollen, daß ihr der Aebtissin den kaiserlichen Panisbrief . . . mit dem Befehl sogleich wieder zustellt, solchen . . . . zurückzusenden und . . zu eröffnen, daß dem Kloster dergleichen Laienpfründen niemals wären angemuthet, am wenigsten aber nach dem westphälischen Frieden aufgebürdet worden, es ermangele also nicht nur der einzige Grund solcher Panisbriefe, nämlich Besitz und Herkommen, sondern es finden auch überhaupt kaiserliche Anweisungen solcher Herrenlaienpfründen auf Klöster und Gotteshäuser, die reichsständischer, besonders kgl. preuß. Hoheit unterworfen wären, gar keine Statt, und möchte man sie mit dergleichen Anmuthungen künftig verschonen". In Folge dieser entschiedenen Ablehnung wurde der Gegenstand einer sorgfältigen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen (die Literatur ist vollständig nachgewiesen bei Klüber, Literatur des deutschen Staatsrechts, Erlangen 1791, S. 540—543, 548), aber auch

bei Abfassung der letzten Wahlcapitulation 1790 zur Sprache gebracht. Dieselbe erhielt nun im Artikel I, §. 9 den Zusatz: „Wir sollen und wollen auch keine Panisbriefe auf Klöster und Stifter im Reich verleihen, als wo und wie wir dieses kaiserliche Reservatrecht hergebracht haben" (Häberlin, pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlcapitulation, Leipzig 1792, S. 47). Mit der Auflösung des deutschen Reichs nahm dieses Recht aber überhaupt ein Ende. H. F. Jacobson.

Pannonien. Unter den Provinzen des römischen Kaiserreichs gibt es nur wenige, welche sowohl ihrer natürlichen Lage als ihrer Einrichtungen wegen für die Geschichte der früheren Verbreitung des Christenthums von so großer Bedeutung sind, wie Pannonien. Gegen Westen vom Berge Cetius, der es von Noricum schied, gegen Norden und Osten von dem Danubius bis dahin, wo er sich mit dem Savus vereinigt, und gegen Westen vom Savus begrenzt, umfaßte dasselbe von den jetzigen kaiserlich österreichischen Ländern die östlichen Theile vom Erzherzogthume Oesterreich, Steiermark, Kärnthen und Krain, ganz Ungarn zwischen der Donau und Sau, Slavonien und einen Theil von Kroatien und Bosnien. Die Natur selbst schien durch diese Länder die Linie zu einer großen Handels- und Verkehrsstraße zwischen dem Orient und Noricum gezogen zu haben, welche sich längs dem rechten Ufer der Donau durch ganz Pannonien erstreckte und zur Gründung bedeutender Städte, wie Vindobona (Wien), Arrabona (Raab), Bregetio (Gran), Cimbrianum (Stuhlweißenburg), Petovia (Pettau), Mursa (Essek) und Sirmium (Mitrowitz) Veranlassung gab, aber in den Zeiten der Völkerwanderung auch über die Einwohner zu wiederholten Malen schreckliche Drangsale brachte. Die Pannonier, welche das Land bis zur Eroberung der Römer frei und unabhängig bewohnten, waren ein eben so roher und ungebildeter, als tapferer und kriegerischer Volksstamm illyrischer Abkunft. Nachdem sie jedoch durch einen siegreichen Feldzug des Augustus gezwungen waren, sich der überlegenen Macht der Römer zu unterwerfen, fand bald auch römische Cultur bei ihnen Eingang. Schon unter dem Kaiser Tiberius wurde Pannonien in eine römische Provinz verwandelt, worauf das Volk mit den römischen Einrichtungen bald auch römische Sprache und Bildung annahm. Seitdem blieb das wichtige Land, in Ober- und Nieder-Pannonien getheilt, bis zur Zeit der Völkerwanderung im steten Besitze der Römer, welche sich in demselben durch ihre starken und kräftigen Legionen, deren Hauptbestandtheil meistens die kühnen und ausdauernden Pannonier bildeten, behaupteten.

Unter diesen Umständen konnte das Christenthum theils durch christliche Soldaten in den römischen Legionen, theils durch die große Zahl der Fremden, welche sich des Handelsverkehrs wegen in den blühenden Städten der Provinz bald kürzere, bald längere Zeit aufhielten, bei den Pannoniern leicht eine rasche Verbreitung finden *). In der That hatten sich schon während des dritten Jahrhunderts in den angesehensten Städten Pannoniens mehrere christliche Gemeinden gebildet, in denen sich in Kurzem Bischofssitze erhoben. Unter Anderem erwähnt Hieronymus (de viris illustr. cap. 18 u. 74.) einen Griechen, Victorin, welcher Bischof zu Petovium (dem jetzigen Petau in Steiermark) war, den Chiliasmus vertheidigte, viele gelehrte Schriften größtentheils exegetischen Inhalts verfaßte und um das Jahr 304 in der Christenverfolgung des Diocletian sein Leben verlor. Andere bischöfliche Sitze befanden sich zu Mursa (Essek in Slavonien), sowie zu Siscia (dem heutigen Sissek in Kroatien), wo zur Zeit der diocletianischen Verfolgung Quirinus Bischof war, der gleich vielen Anderen ein Opfer derselben wurde, indem ihn der Statthalter Amantius nach Sabaria bringen ließ und daselbst nach einem qualvollen Verhöre zum Tode verurtheilte. Der bedeutendste

*) Es bedarf wohl kaum einer Rechtfertigung, daß die vielfach verbreitete Nachricht, die Apostel Petrus, Paulus und Lukas selbst, oder die Apostelschüler Clemens und Titus hätten den Bewohnern Pannoniens das Evangelium zuerst verkündigt, als durchaus historisch unbegründet, hier unberücksichtigt geblieben ist, da sie nur zu deutlich das Gewand der Sage trägt.

unter allen Bischofssitzen scheint jedoch schon frühzeitig der zu Sirmium gewesen zu seyn, welche Stadt auch später nach der Not. Eccles. die Metropolis von Pannonien war. Sie besaß außer dem Bischofssitze einen kaiserlichen Palast (regia, vgl. Ammian. Marcell. XVII, 13.), und mehrere römische Kaiser verweilten hier gern *). Der Kaiser Constantius feierte hier nicht nur einen glänzenden Triumphzug nach der Besiegung der Sarmaten, sondern ließ daselbst auch als eifriger Anhänger des Arianismus im Jahre 350 eine große Synode der Bischöfe halten, um die Streitigkeiten zwischen den Eusebianern oder Semiarianern und den entschiedenen Arianern zu schlichten. Unter ihm war Photinus (s. d. Art.) Bischof von Sirmium, der zwar schon 351 seiner Lehre wegen auf einer früheren, zu Sirmium gehaltenen Synode seines Amtes entsetzt und verbannt war, aber nach dem Tode des Kaisers Constantius unter Julian nach Sirmium zurückkehrte, dann aber im J. 364 vom Kaiser Valentinian I. auf's Neue vertrieben wurde und in der Verbannung starb. (Vergl. Klose, Gesch. u. Lehre des Marcellus und Photinus. Hamb. 1837.)

Der Arianismus blieb in Pannonien vorherrschend, so sehr sich auch die folgenden Kaiser bemühten, denselben zu unterdrücken; er fand sogar im 5. Jahrhundert bei der Völkerwanderung eine Stütze in den Westgothen, als die Provinz vom Römerreiche abgerissen wurde und in den Besitz von Alarich und dessen Bruder Aistaulf gelangte. Nachdem indessen die Westgothen abgezogen waren, litt Pannonien eine längere Zeit schwere Verluste, anfangs durch die erneuerten Einfälle der Sarmaten, welche sich in den Gebirgen festsetzten und nicht ohne Grund für die Vorfahren der heutigen Slavonier gelten; dann durch die verheerenden Durchzüge der Gepiden und Vandalen. (Vergl. Jornand. de rebus Get. c. 22.; Krantz Vandalia, I, 22.) Ihnen folgten die heidnischen Hunnen, welche sich über ganz Pannonien verwüstend verbreiteten und selbst dem Christenthume daselbst den Untergang drohten. Die Metropole Sirmium ward von ihnen unter der Anführung des gewaltigen Attila im J. 442 zerstört, und bald traf auch die übrigen Bischofssitze Pannoniens das gleiche Schicksal. Als nach Attila's Tode das mächtige Hunnenreich durch innere Streitigkeiten zerfiel, besetzten die Ostgothen mit Bewilligung der morgenländischen Kaiser Pannonien, und als dieselben im J. 493 unter Theodorich nach Italien zogen (vgl. Manso, Gesch. des ostgothischen Reiches. Bresl. 1824) traten an ihre Stelle die Langobarden, welche sich jedoch nach einem Aufenthalte von 42 Jahren gleichfalls nach Italien wandten. Sie hatten dnrch ihren Abzug Pannonien den raubsüchtigen Avaren eingeräumt, welche nicht nur als Heiden das Christenthum daselbst unter den Einwohnern fast gänzlich vertilgten, sondern auch ihr Reich auf ihren Raubzügen bis zur Elbe und Saale ausdehnten. Hier fanden sie an Karl dem Großen einen mächtigeren Gegner, der sie im Jahre 806 besiegte und zur Annahme des Christenthums zwang. Indessen war ihre Bekehrung nur von kurzer Dauer, da nicht lange darauf die dem Christenthume feindselig gesinnten Ungarn oder Madgyaren in die Länder an der Donau einbrachen und Pannonien, dessen Name seitdem in der Geschichte verschwindet, sich unterwarfen.

Die wichtigsten Stellen der Alten über Land und Volk der Pannonier finden sich bei Strabo lib. IV., V. u. VII.; Ptolem. II, 15. 16. III, 1.; Aippanus, de rebus Illyricis; Dion. Cass. XLIX, 34—38. LV, 23. 24; Herodian, an vielen Stellen des I., II. u. VIII. Buches; Vellej. Paterculus II, 110 sqq.; Tacit. Ann. I, 16 sqq.; Plinius, H. N. III, 28 sq.; IV, 25. VII, 46 sq. XXI, 20. XXXVII, 11.; Aurel. Victor, Epit. und de Caesar.; Amm. Marcell. XVI, 10. XVII, 12. Jornandes, de rebus Getarum; Procopius, de bello Goth. Außerdem vergl. Cluverius, Ger-

---

*) Nach Herodian. VII. c. 2. wählte der Kaiser Maximinus i. J. 236 n. Chr. Sirmium, „das für die größte Stadt jener Gegend galt", zu seinem Standquartiere. Hier wurde der edle Probus im Jahre 282 von seinen meuterischen Soldaten ermordet (vgl. Eutrop. IX, 11. Aurel. Vict. Epit. c. 27, 3 u. 4.; Vopiscus in Probo c. 18) und Theodosius im Jahre 379 vom Heere zum Kaiser gewählt (vgl. Aurel. Vict. Epit. c. 48, 1.).

mania antiqua cum Vindelicia et Norico; J. Lud. Schoenleben, Carniolia antiqua et nova und Annales Carnioliae ant. et nov. Labaci, 1681; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Thle.; Klein's Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark. Bd. I.; Allgemeine Encyklop. von Ersch und Gruber, Sect. 3. Thl. 10. S. 389 ff. G. H. Klippel.

Pannormia, s. Bd. VII. S. 314.

Panormitanus. Mit diesem Namen wird gewöhnlich der als Erzbischof von Palermo 1445 gestorbene Nikolaus Tubiscus oder de Tudesco, de Tudeschis bezeichnet. Derselbe war 1386 zu Catania in Sicilien unter ärmlichen Verhältnissen geboren, im Jahre 1400 in den Benediktinerorden getreten und 1414 Kanonikus in dem in seiner Vaterstadt befindlichen Collegiatstift geworden. Als solcher begab er sich Studien halber nach Bologna und widmete sich hier unter der Leitung des gefeierten Franziscus Zabarella mit günstigem Erfolge dem kanonischen Rechte (nach seiner eignen Mittheilung im Commentar zum c. 1. X. de causa possess. et propr. II, 12), welches er dann selbst in Siena, Parma und Bologna unter großem Beifall lehrte. Inzwischen verlieh ihm Pabst Martin V. im Jahre 1425 die Abtei Maniacum, im Sprengel von Messina, woher Nikolaus später gewöhnlich Abbas, und zwar, zur Unterscheidung von dem Abbas antiquus († nach 1288), recentior genannt wurde. Bald darauf zog ihn der Pabst nach Rom und erhob ihn zum auditor der Rota Romana und referendarius Apostolicus. Nicht lange nachher trat er aber in die Dienste des Königs Alphons von Sicilien und wurde 1434 Erzbischof von Palermo. Der König schickte ihn als seinen Legaten zum Concil von Basel, wo Nikolaus auf der Seite des Pabstes Eugenius IV. stand und der Ansicht gegenüber trat, als ob der Pabst dem Concil schlechthin unterworfen sey, auch die kirchliche Unfehlbarkeit nicht dem Concil, sondern der allgemeinen Kirche beigelegt wissen wollte (m. s. den Commentar zu den Dekretalen de electione I, 6. c. 4). Nachdem Eugenius 1437 das Concil nach Ferrara verlegt hatte, vertheidigte Nikolaus das Baseler Concil durch verschiedene Gutachten (Mansi, Coll. Concil., Tom. XXXI, Fol. 205 f.; Würdtwein, subsidia diplomatica, Tom. VII, p. 98 f. u. a. Die Defensionsschrift ist in französischer Uebersetzung von Gerbais, Paris 1677, herausgegeben). Obgleich auch bei den weiteren Verhandlungen nach dem Willen des Königs Alphons auf Seiten des Concils, suchte er doch den Pabst gegen verschiedene Vorwürfe zu vertheidigen (Aeneas Sylvius de Concilio Basil. lib. I, p. 67). Nachdem man endlich so weit gekommen, daß die Absetzung Eugen's ausgesprochen werden sollte, verließ Nikolaus das Concil, begab sich aber auf Befehl seines Herrn wieder dahin und wurde von Felix V. 1440 zum Cardinal erhoben, worauf er bis zu seinem 1443 oder 1445 zu Palermo an der Pest erfolgten Tode die Sache desselben gegen Eugenius vertheidigte.

Panormitanus hat als Kanonist großen Ruf erlangt und den ehrenden Beinamen lucerna juris erhalten. Die späteren Commentatoren legen auf seine Erklärungen großes Gewicht, und auch bei den Reformatoren stand er in Ansehen, weßhalb z. B. Melanchthon im Art. 4 der Apologie der Augsburger Confession sich auf ihn zum Erweise der Nichtverbindlichkeit des Kanon: Omnis utriusque sexus (c. 12 X. de poenit. et remiss. V, 38) insbesondere beruft. Sein Commentar zu den Dekretalen Gregor's X. und den Clementinen, seine Quaestiones, Consilia, processus judiciarius und mehrere Traktate füllen neun Folianten in der letzten Ausg. Venetiis apud Jantas 1617. Ueber andere Editionen und Panormitanus selbst s. m. Pancirolus de claris legum interpretibus (Lipsiae 1721. 4.), lib. III, c. 32; Hamberger, zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Th. IV, S. 726 f.; Glück, praecognita uberiora universae jurisprud. eccl. §. 104, nro. 4. H. F. Jacobson.

Panoplia, s. Euthymius Zigabenus.

Pantänus ist der erste der uns bekannten Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule (s. d. Art.). Von ihm selbst ist wenig bekannt, und seine Bedeutung beruht für uns

darauf, daß er nach Angabe des Eusebius (h. e. 5, 11. 13.), womit die Andeutung bei Clemens (Strom. I. p. 274 Sylb.) zusammenzuhalten und Photius (cod. 109. p. 288.) zu vergleichen ist, der hauptsächlichste Lehrer des Clemens von Alexandrien gewesen ist. Seine Herkunft ist dunkel; Philippus Sidetes (im fünften Jahrhundert) dessen Nachrichten über die alexandrin. Schule aber bekanntlich mehrfach in Widerspruch treten mit früheren Angaben und deßhalb von geringem Gewicht sind, nennt ihn einen Athener; Andere sehen darin, daß Clemens ihn, seinen vor allen Anderen verehrten Lehrer, als *σικελικὴ μέλιττα* bezeichnet (*προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος*), eine Anspielung auf seine Herkunft aus Sicilien, was möglich, aber nicht nothwendige Folgerung aus jenem Ausdrucke ist*). Er war ursprünglich stoischer Philosoph gewesen, und wenn Philippus ihn als Pythagoräer bezeichnet, so kann dieß darauf beruhen, daß er von der Stoa durch den platonisch-pythagoräischen Eklektizismus des zweiten Jahrhunderts hindurch endlich zum Christenthum gekommen ist. Er muß bereits der alexandrinischen Katechetenschule ihre Richtung auf Anwendung der Philosophie und der encyklischen Wissenschaften für den wissenschaftlichen Ausbau der Theologie gegeben haben, da sich Origenes in dieser Beziehung für sein eigenes Verfahren auf ihn beruft (Euseb. 6, 19.). — Im ersten Jahre des Kaisers Commodus, wo Julianus Bischof von Alexandrien wurde, also im Jahre 180, wirkte Pantänus bereits in Alexandrien; hier schloß sich Clemens an ihn an und wirkte dann mit ihm zusammen (Euseb. 5, 11.), worauf auch der Brief Alexander's von Jerusalem an Origenes (Euseb. 6, 14) hinweist. Wie lange er in Alexandrien gewirkt und wie lange er überhaupt gelebt habe, ist unsicher; doch ergibt sich aus Euseb. 6, 6., daß während der Regierung des Septimius Severus Clemens sein Nachfolger im Katechetenamt geworden, und aus Euseb. 5, 10. s. f. wird wahrscheinlich, daß dieß nicht durch Entfernung des Pantänus, sondern durch seinen Tod veranlaßt worden. Dann hätte freilich Hieronymus, der ihn unter Severus und Caracalla leben läßt (cat. 38.), Unrecht. Jedenfalls verschwindet er für uns um die Zeit der Verfolgung des Sept. Sev., 203, wo Clemens sich auch von Alexandrien entfernt hatte und kein Katechet vorhanden war. Man hat in diese spätere Zeit seine Missionsreise nach Indien gesetzt, was aber nicht die Meinung des Eusebius seyn kann. Nach ihm müssen wir diese Reise wohl früher, sey es vor seinen alexandrin. Aufenthalt überhaupt, sey es innerhalb der Zeit desselben, setzen. Er soll nämlich den Völkern gen Morgen das Evangelium verkündigt haben und dabei bis nach Indien gekommen seyn. Dort habe er schon Christen vorgefunden und in ihrem Besitze das vom Apostel Bartholomäus dorthin gebrachte hebräische Matthäusevangelium. Hieronymus setzt hinzu, daß Gesandte jenes Volkes den Bischof Demetrius um einen Missionar gebeten und dieser den Pantänus gesandt habe. Danach müßte die Reise nach 190, in welchem Jahre Demetrius Bischof wurde, fallen, also mitten hinein in die alexandrinische Wirksamkeit des Pantänus, was der Angabe des Eusebius nicht widerstreitet. Die Frage nach der Beschaffenheit jenes Evangeliums gehört nicht hierher (s. d. Art. „Matthäus"). Unter Indien aber hat man, obgleich dieß nicht die Vorstellung des Eusebius selbst zu seyn scheint, wohl nach nachweislichem Sprachgebrauch das südliche Arabien zu verstehen. Mit Arabien blieb ja auch später die alexandrinische Kirche im Zusammenhange (Origenes). — Pantänus hat nach Hieronymus zahlreiche Commentare zu biblischen Büchern geliefert, sie sind aber verloren. Nur dürftige Fragmente sind erhalten, gesammelt bei Halloix, illustr. eccl. or. script. I. et II. saec. vitae et docum. Duaci 1633. 36., in Potter's Ausgabe des Clemens und bei Routh, reliq. s. I. 339 sqq., zu vergl. die Schriften über die alexandr. Katechetenschule, besonders Guericke, de schola Al. I. und Redepenning, Origenes I, 63 ff. **W. Möller.**

*) Steinhart in der Hall. Encyklop. unter dem Art. „Pantänus" macht ihn zu einem Hebräer, was auf falscher Auffassung der Stelle des Clemens Strom. l. l. beruht.

Pantheismus. Der Name Pantheist und Pantheismus ist von sehr jungem Ursprung. Manchen dürfte es überraschen, zu erfahren, daß das Wort etwa erst hundert und funfzig Jahre alt ist. Bei Aristoteles findet sich zwar der Ausdruck *πάνϑειον*, obwohl auch nur in einer einzigen Stelle, die uns der Scholiast zu Aristophanes' Plutus (v. 586) aufbewahrt hat. Aber Aristoteles braucht ihn dort im Sinne von *πάνϑειον ἱερόν*, also zur Bezeichnung jener allen Göttern geweihten Heiligthümer, von denen das noch erhaltene Pantheum in Rom das nächstliegende Beispiel ist. In ähnlicher Bedeutung kommt das Wort in den sogen. Orphischen Hymnen, den wahrscheinlichen Erzeugnissen der neuplatonischen Schule, vor. Hier findet es sich dreimal in der Zusammenstellung *πάνϑειος τελέτη*, was Scaliger mit pandiculare sacrum übersetzt. Das ist Alles: Pantheist und Pantheismus sind Namen, welche das gesammte Alterthum, so viel wir von ihm wissen, nicht kennt. Aber auch in der Literatur des Mittelalters sind sie bis jetzt noch nicht nachzuweisen gewesen. Man bezeichnete bis zum 18. Jahrhundert alle pantheistischen Lehren mit dem gehässigeren Namen des Atheismus, und noch Bayle wirft dem Spinoza vor, nicht daß er Pantheist gewesen, sondern daß „er zuerst den Atheismus in ein System gebracht habe". Weder Leibnitz, Wolff, Brucker, noch die protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts haben das Wort, obwohl einzelne von ihnen bereits gegen die Sache, die wir damit zu bezeichnen pflegen, zu Felde ziehen. Der Erste, der es gebraucht und wahrscheinlich selbst erfunden oder componirt hat, ist der bekannte englische Freidenker Toland; bei ihm findet es sich nicht nur, wie K. Hase meinte, in seiner späteren Schrift: Pantheisticum sive formula Societatis Socraticae etc. 1720, sondern bereits 15 Jahre früher in seinem „Socinianisme truly Stated, being an Example of fair Dealing in Theological Controversys, to which is prefixed Indifference in Disputes, recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend, 1795". Vier Jahre später tritt dann auch der Ausdruck Pantheismus auf, zuerst bei J. Fay in seiner Defensio Religionis necnon Mosis et Gentis Iudaicae, 1709 (gegen Toland). —

Was der wahrscheinliche Erfinder des Namens unter einem Pantheisten verstand, erklärt er deutlich genug auf den ersten Seiten seines erwähnten Pantheisticum. Hier bemerkt Toland: die Pantheisten seyen mit Linus, dem ältesten und heiligsten Vertreter einer tieferen Erkenntniß, einverstanden und sagen mit ihm: „Ex Toto quidem sunt omnia et ex omnibus est Totum". Dieses Motto seiner Schrift erläutert er dann näher, indem er hinzufügt: „Vis et energia Totius, creatrix omnium et moderatrix ac ad optimum finem semper tendens, est Deus, quem Mentem dicas si placet et Animum Universi, unde Sodales Socratici proprio ut dixi vocabulo appellantur Pantheistae, cum vis illa secundum eos non nisi sola ratione ab ipsomet Universo separetur" (p. 8). Fay dagegen gibt vom Pantheismus die kurze Definition: „Pantheistarum enim Natura et Numen unum idemque sunt." Diese vage Begriffsbestimmung blieb die vorwaltende, obwohl schon S. J. Baumgarten (Evang. Glaubenslehre, herausg. von Semler, 1759) auf den Unterschied zwischen „Allheit" der Dinge und „Allgemeinheit des Wesens", welche die Atheisten von Gott prädicirten, aufmerksam machte. Erst Buhle definirte bestimmter: „Pantheismus est philosophema, quo ponitur omnia quae sint ad unum redire idque unum esse Deum" (De ortu et progressu Pantheismi, in den Commentt. Soc. Götting. 1790. Vol. X.). Ihm stimmt im Wesentlichen Kant bei, wenn er (Kritik der Urtheilskraft, §. 80. 85.) bemerkt: „Daher kommt es, daß Diejenigen, welche für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheismus) oder — welches eine bestimmtere Erklärung des Vorigen ist — zu einem Inbegriff vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozism) machen, bloß um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die Einheit des Grundes, herauszubekommen." Bestimmter unterscheidet Ammon eine vierfache

Form des Pantheismus: „Atheismo adfinis Pantheismus, quo mundum ad ipsam Dei naturam pertinere sumitur. — — Distinguimus pantheismum naturalem, quo ὕλην infinitam Dei essentiam esse statuitur, Stoicum, qui mundum animal esse docet cuius pars πλαστική Deus sit, dualisticum vel Spinocisticum, quo numinis naturam infinita extensione et vi cogitandi absolvi existimatur, et panlogisticum, qui omnia quae sunt ab idea humana proficisci docet et creationem universi inter aegrotorum somnia refert" (Summa Theolog. christian. Ed. II. 1808. §. 36.). —

Seit Schelling erhielt der Pantheismus, der bis dahin ziemlich unbeachtet geblieben war, sowohl dem Namen wie der Sache nach, einen neuen Aufschwung, wenigstens in Deutschland. Schelling — um sich und seinen Geistesverwandten, Spinoza, gegen den Vorwurf des Pantheismus zu schützen — will unter diesem Ausdruck nur „die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott" verstanden wissen und meint, wenn Pantheismus nur dieß bezeichne, so „müsse jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hinzugezogen werden". Aber es komme eben darauf an, in welchem Sinne jene Immanenz gefaßt und verstanden werde, und in dieser Beziehung sey eine große Mannichfaltigkeit der Auffassungen möglich, womit eine eben so große Verschiedenheit der Bedeutung des Wortes Pantheismus gegeben sey. (Philosoph. Schriften, 1809. S. 403 ff.). H. Ewald dagegen (in seiner anonym herausgegebenen Schrift: „die Allgegenwart Gottes" 1816) unterscheidet zwischen einem esoterischen und exoterischen Pantheismus. Jener fasse Gott als „das Wesen aller Wesen, das allen Erscheinungen in intelligenter, geistiger und materieller Rücksicht zu Grunde liegende Göttliche, das intelligente, schaffende, bildende, regierende Wesen der Welt, das All des Uebersinnlichen, ohne welches kein All des Sinnlichen, der Erscheinungen denkbar ist". Der exoterische Pantheismus dagegen, der aus jenem unmittelbar entstanden, sey der materielle, „der das All der Erscheinungen zu Gott machte, indem er das Wesen Gottes aus der inneren übersinnlichen Natur hinwegnahm und auf die Gesammtheit der Erscheinungen übertrug, und aus diesem erzeugte sich unmittelbar der Polytheismus". Jener esoterische liege auch in der christlichen Weltanschauung und sey unmittelbar mit dem Dogma von der Allgegenwart Gottes gegeben — u. s. w. Schleiermacher faßte das Wort in einer Bedeutung, entsprechend seiner Grundanschauung von der Untrennbarkeit (Zusammengehörigkeit) Gottes und der Welt, welche weder Einheit noch Verschiedenheit, sondern ein Drittes zwischen beiden seyn sollte, und behauptete demgemäß, „Pantheismus sey (überall) da, wo über der Identifikation Gottes mit der Welt die Trennung (Differenz) beider ganz vernachläffigt werde" (Geschichte der Philosophie, S. 250). Die Construktion der Gottheit, die er die pantheistische nennt, kommt aber nach ihm auf zwiefache Art zu Stande: a) „Auf der Seite der abstrakten Begriffe in den Gegensätzen, indem man das Ideale und das Reale (wie Schelling gethan) als die beiden höchsten Kräfte ansieht und diejenige, von welcher beide ausgehen, als die, über welcher keine andere gedacht werden kann; und b) auf der Seite der lebendigen Begriffe, indem man von den Gattungen aufsteigt zur Einheit der Lebenskraft und durch Coordination des Leblosen zur Einheit des Weltkörpers, sodann durch Coordination der Pluralität der Weltkörper zur Einheit der weltbildenden Kraft, in welcher, weil alles reale Denken in der organischen Natur eingeschlossen seyn muß, auch der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist" (Dialektik, S. 113). Auf ein neues Moment im Begriffe des Pantheismus weist A. Tholuck hin, indem er unter Beziehung auf die alt-orientalischen Religionsanschauungen (in seiner Schrift: Ssufismus sive theosophia Persarum, 1821, p. 75) bemerkt; „Emanatismus doctrina illa antiqua (apud plurimas gentes) vocanda est respectu ad placitum de origine mundi ex Deo, Pantheismus eatenus, quoad malum tollit hominemque propemodum in aequo ponit Deo." In der That kann keine pantheistische Weltanschauung, wenn sie consequent ist, den Begriff des Bösen in seiner wahren Bedeutung zulassen, und wird sich genöthigt sehen, für die Entstehung

der Welt als einer Vielheit einzelner Dinge die alte Emanationslehre in irgend einer Form oder Modifikation zu adoptiren. „Da diese Lehre", fügt Tholuck (in seiner bekannten Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, S. 182) hinzu, „dem anmaßenden Weisheitsdünkel der Menschen am meisten genügt, so ist sie auch so alt als der Mensch . . . . Ihre Behandlungsart wechselte je nach den verschiedenen Geistesrichtungen der Menschen. Es gibt nämlich einen Pantheismus des Begriffs, einen Pantheismus der Phantasie und einen Pantheismus des Gefühls." —

Hegel macht an den verschiedenen Stellen, an denen er auf den Pantheismus zu sprechen kommt und sein System vor dieser gehässigen Bezeichnung zu wahren sucht, nur immer wieder darauf aufmerksam, daß zwischen *πᾶν* im Sinne von „substanzieller Allgemeinheit" oder Allgemeinheit (Identität) des Wesens, und *πᾶν* im Sinne von „Alles" wohl zu unterscheiden sey. Die Lehre vom Einen Urgrunde oder von der Einheit und Allgemeinheit des Wesens sey „nur Monotheismus", der bei Spinoza u. A. zum Akosmismus sich steigere, d. h. keineswegs das reelle, selbständige Seyn der Gottheit, sondern der Welt läugne. Daß dagegen „Alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, sey und Substanzialität besitze, und und daß dieß Seyn der weltlichen Dinge Gott sey", — diese „Allesgötterei" sey nie von einem Philosophen oder irgend einem Menschen gelehrt worden (Encyklop. d. philos. Wissensch. 2. Ausg. §. 573. Vorles. üb. Relig.-Philos. 2. Ausg. I, 93 f. 390. II, 509 f. Gesch. d. Philos. III, 15. 115 ff. 371). Auch in G. B. Jäsche's weitschichtigem Werke („der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem spekulativen Werthe und Gehalte; ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie. 3 Bde. Berl. 1826. 32.) finden wir in Betreff der Begriffsbestimmung der Sache nichts Neues; er bezeichnet den Pantheismus als „dasjenige System, nach welchem Gott Alles oder das All ist", oder was ihm dasselbe bedeutet, als „diejenige Lehre, welche das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder des Begriffenseyns der Dinge in Gott vorstellt." Wogegen H. Ritter in seiner Gegenschrift („die Halb-Kantianer und der Pantheismus, eine Streitschrift, veranlaßt durch die Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus, Berl. 1827) erklärt, er könne sich nicht überzeugen, daß die Lehre, welche Gott in der Welt und die Welt in Gott erblickt, Pantheismus sey. „Wenn aber hierin der Pantheismus nicht liegt, so bleiben wir bei unserer alten Meinung, er liege nur in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und der Welt, so daß entweder Gott zur Welt oder die Welt zu Gott gemacht werde, also in der That entweder Gott allein oder die Welt allein sey." Das ist allerdings die „alte" Meinung von der Bedeutung des Wortes und vom Wesen der Sache. Ihr huldigen auch im Wesentlichen die später erschienenen Schriften über den Pantheismus, die wir am Schlusse des Artikels anführen werden. —

Man ersieht aus dieser Aufzählung der verschiedenen Definitionen von Pantheismus (die E. Böhmer in seiner verdienstlichen Schrift: De Pantheismi nominis origine et usu et notione, Halae Saxonum, 1851, zusammengestellt hat), daß die Frage, was unter Pantheismus zu verstehen sey, noch keineswegs entschieden ist. Hält man sich an die Bedeutung des Wortes im griechischen Sprachgebrauche, so entspricht bekanntlich *πᾶν* sowohl unserem „Alles", wie unserem „All" (im letzteren Falle jedoch meist mit dem Artikel verbunden). *Πᾶν* im Sinne von Alles läßt es ganz unbestimmt, ob dieß „Alles", d. h. das Seyende überhaupt ohne Ausnahme, zu irgend einer Einheit zusammengefaßt sey oder in eine gleichgültige Vielheit gesonderter Dinge auseinander falle. Vorherrschend jedoch ist im Sprachgebrauche die letztere Bedeutung, d. h. Alles bezeichnet gewöhnlich die gesammte Vielheit der Dinge, und damit in entschieden quantitativem Sinne die Gesammtzahl oder die Summe, von welcher die an sich getrennt bleibenden einzelnen Dinge die Einer bilden, aus denen sie besteht; nur weil sich diese Summe nicht bestimmt angeben läßt, braucht die Sprache lieber den unbe-

stimmten Ausdruck „Alles“, statt Gesammtanzahl. *Πᾶν* im Sinne von „All“ dagegen bezeichnet das Seyende-überhaupt als eine Einheit, ein Ganzes oder eine Totalität, läßt es aber seinerseits unentschieden, ob dieß Ganze, dieses All-Eine, eine reine schlechthinnige Einheit, also ein Alleiniges ohne alle Unterschiedenheit sey, oder ob es eine Mannichfaltigkeit irgend welcher Art in sich befasse. Da nun, wie Hegel mit Recht behauptet, nie und nirgend eine Lehre aufgestellt worden ist, welche die Gottheit als die bloße Gesammtzahl der vielen Dinge gefaßt und somit implicite jedes einzelne Ding für göttlich erklärt hätte — was absoluter Polytheismus wäre —, so fällt für die Frage nach dem Sinne des Wortes „Pantheismus“ jene erste Bedeutung des *πᾶν* gänzlich hinweg. Pantheismus kann nicht heißen, daß alles Einzelne Gott oder Gott alles Einzelne sey, sondern nur, daß Gott das All oder das All Gott sey. Will man zwischen den letzteren beiden Formeln einen Unterschied machen, so kann man der ersten: Gott ist das All, den Namen „Pantheismus“, der anderen: das All ist Gott, den Namen „Theopantismus“ beilegen, und jene mit Jacobi (denn er, und nicht Hegel, brauchte zuerst das Wort „Akosmismus“ zur Karakterisirung von Spinoza's System) als „Akosmismus“, diese als „Atheismus“ bezeichnen. Allein die ganze Unterscheidung wäre im Grunde ein bloßes Spielen mit Worten. Denn wo Gott das All ist, da ist auch das All Gott; jene beiden Formeln besagen eben nur, daß Gott und das All eins und dasselbe sey, mithin A = A; und ob ich dieß All-Eine *θεός* oder *κόσμος* nenne, ist wiederum nur ein Wortunterschied. Denn wo dem göttlichen Wesen gegenüber die Welt (ein von Gott Geschiedenes) gänzlich fehlt, da fehlt eben auch der Unterschied zwischen einem Göttlichen und Nicht-göttlichen: es gibt schlechthin nur Eines; und so gewiß, wenn es nur Eine Farbe gäbe, es vollkommen gleichgültig wäre, ob wir dieselbe Roth oder Blau oder Gelb nennten, so gewiß kann es keinen Unterschied machen, ob wir jenes All-Eine Gott oder Welt nennen. Und folglich können wir auch denjenigen, dem es Gott heißt, nicht als Akosmisten, noch den, der es Welt nennt, als Atheisten bezeichnen.

Dagegen macht es allerdings einen großen Unterschied, ob das All-Eine als schlechthinnige, unterschiedslose Einheit und Gleichheit (Identität), oder ob es als ein in sich Unterschiedenes und somit als die Einheit einer Mannichfaltigkeit gefaßt wird. Im ersten Falle, d. h. wenn das All als das Seyende überhaupt für Gott, und dieß Göttliche für schlechthin Eines erklärt wird, muß nothwendig der erscheinenden Vielheit und Verschiedenheit der Dinge das Seyn abgesprochen und die gesammte Erscheinungswelt zum bloßen, wenn auch unerklärlichen Scheine herabgesetzt werden. Das thaten bekanntlich die Eleaten, wenigstens Parmenides und Zeno; das that aber auch Spinoza, wenn er die Attribute und resp. Modi der Einen und alleinigen absoluten Substanz (Gottes) für das erklärte, was nur der Verstand von der Substanz „auffasse“, also nur für subjektive Vorstellungen des menschlichen Geistes, welche den an sich Einen und gleichen Inhalt nur unter verschiedenen Formen repräsentiren. Wir können diesen Pantheismus als den abstrakten oder absoluten bezeichnen, indem nach der Consequenz dieser Auffassung jede Möglichkeit, zwischen Gott und Welt einen wenn auch nur immanenten Unterschied zu machen, hinwegfällt; ist alle Mannichfaltigkeit Schein oder bloße Vorstellung, so gibt es keinen reellen Unterschied, weder von Gott, noch in Gott. —

Ist dagegen das All-Eine, Gott, in sich unterschieden oder die Einheit (Einigung) einer Mannichfaltigkeit, so wird es darauf ankommen und im einzelnen Falle von großer Bedeutung seyn, wie der Unterschied gefaßt oder wie die Mannichfaltigkeit und ihr Verhältniß zur Einheit bestimmt werde. Ehe wir indeß die verschiedenen Auffassungen, die in dieser Beziehung möglich und historisch wirklich geworden sind, darlegen, sey es uns gestattet, die Frage nach dem Ursprunge und dem psychologischen Motive der pantheistischen Weltanschauung so kurz, als es an diesem Orte geboten ist, in Betracht zu ziehen. Ihre Erörterung wird zugleich über die verschiedenen Formen, die der Pantheismus angenommen, einige Aufklärung geben.

Tholuck bemerkt, der Pantheismus sey so alt wie die Menschheit, weil „diese Lehre dem anmaßenden Weisheitsdünkel der Menschen am meisten genüge“. Wir können zwar diesem „weil“ nicht beipflichten, wir glauben nicht, daß der menschliche „Weisheitsdünkel“ die letzte Quelle der pantheistischen Weltanschauung sey. Wohl aber glauben auch wir, nach dem gegenwärtigen Stande der religionshistorischen Forschungen annehmen zu müssen, daß in der That der (religiöse) Pantheismus so alt wie die Menschheit ist. Denn obwohl auf den untersten Stufen der religiösen Bildung (dem sogen. Schamanismus und Fetischismus) überall ein wüster Polytheismus in der Form des Glaubens an individuelle Geister und zauberkräftige Dinge, welche Macht haben über die Erscheinungen der Natur, wie über die Geschichte der Menschen, hervortritt: so haben doch die neueren Forschungen ergeben, daß im Hintergrunde dieses Glaubens überall die Vorstellung eines e i n i g e n höchsten Urwesens, einer einigen mit der Natur verschmolzenen Urkraft steht, welche ursprünglich, im Gefühle wenigstens, als die eigentliche Gottheit (und zwar wegen ihrer Unsichtbarkeit als Geist) gefaßt und, wenn nicht als solche verehrt, doch empfunden ward. Diese primitive Eine Urgottheit wurde erst später in Folge der erwachenden Naturbeobachtunng durch den Glauben an die (magische, d. i. unbegreifliche) Einwirkung einzelner Naturdinge und resp. der großen allgemeinen Naturkörper, der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Wassers und der Luft ꝛc. — sämmtlich als beseelt oder von Geistern beherrscht gedacht, weil in ihrer eigentlichen Wirksamkeit unbegreiflich und unerkennbar — aus dem Bewußtseyn verdrängt, oder erhielt allgemach nur die Stellung eines großen, sich selber genügenden, alle Thätigkeit der Weltregierung untergeordneten Geistern überlassenden Herrn. Natürlich wandte sich dann der Cultus mehr und mehr diesen thätigen Spezialgöttern zu, und die eigentliche ursprüngliche Gottheit ward vernachlässigt und vergessen. (Vgl. G. K l e m m, Allgem. Culturgesch. der Menschheit ꝛc. Leipz. 1843—47. A. W u t t k e, Gesch. des Heidenth. in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst ꝛc. Breslau 1852). Insofern ruht alle Naturreligion, trotz ihrer polytheistischen Form, auf pantheistischer Grundlage; sie geht aus von der Vorstellung (Gefühlsperception) Einer höchsten göttlichen Urkraft, welche mit den wirkenden Kräften der Natur im Grunde Eins ist, zugleich aber über die einzelnen Dinge und Erscheinungen eine willkürliche (persönliche) Herrschermacht übt. Diese Macht steht an der Spitze der Dinge, und die einzelnen Spezialgötter sind nur die Statthalter der verschiedenen Provinzen, an welche sie als göttliche Allgewalt ihre Herrschaft vertheilt in demselben Maße und Verhältnisse, wie sie als allgemeine Naturkraft in den mannichfaltigen Kräften und Gebieten der Natur sich austheilt und manifestirt. —

Der Glaube an das Daseyn einer solchen einigen göttlichen Urmacht ist unseres Erachtens das Residuum jener i m m a n e n t e n, continuirlichen, aller Religion zu Grunde liegenden Offenbarung Gottes i m menschlichen Geiste, welche wir annehmen müssen, so gewiß einerseits Gott mit seiner schaffenden, erhaltenden, regierenden Thätigkeit das Ganze der Welt wie jedes einzelne Wesen durchdringt und somit in jedem Einzelwesen wirkt, und so gewiß andererseits die menschliche Seele kraft ihres Gefühlsvermögens von allen Bewegungen, Kräften, Thätigkeiten, welche von außen a u f sie oder immanent i n ihr wirken, affizirt wird und damit ein Gefühl und in ihm die erste Kunde vom Daseyn jener Kräfte und Thätigkeiten gewinnt. Kommt dieß Gefühl dem Menschen zum Bewußtseyn, so wird es zu einer dunkeln, ungewissen Vorstellung, die zunächst bloße Gefühlsperception ist und erst durch nähere Unterscheidung ihres Inhalts von anderen Gefühlen und Wahrnehmungen eine objektive Bestimmtheit erhält. Auf diese Weise mittelst jener immanenten Offenbarung bildet sich die erste Bekanntschaft der Seele mit Gott, ein unmittelbares Gottesgefühl, eine innere, ihr selbst inhärirende und insofern von ihr selbst bezeugte Kunde vom Daseyn Gottes, welche die nothwendige Voraussetzung aller von außen kommenden Belehrung, aller objektiven Erkenntniß und Offenbarung ist, — kurz ein ihr selbst eigenes, wenn auch dunkles Bewußtseyn vom Daseyn einer einigen absoluten Urkraft, durch die Alles bedingt und bestimmt ist. Aber anstatt

diese göttliche Urkraft von der Welt und den wirkenden Kräften der Natur zu unterscheiden, identifizirt sie der natürliche (sündige, dem Irrthum unterworfene) Mensch mit denjenigen Potenzen der Natur, von denen, je nach seiner Lage, seine Subsistenz abhängig, sein Wohl und Wehe bedingt erscheint. So schmilzt ihm die göttliche Urkraft mit der Natur und ihren Kräften in Eins zusammen, und es entsteht jene trübe Mischung des Bewußtseyns, die aller Naturreligion zu Grunde liegt, in der das Göttliche als die unsichtbare (und darum geisterhafte), willkürliche (und darum personifizirte oder vielmehr anthropomorphisirte) Macht von den einzelnen Naturerscheinungen unterschieden, und doch zugleich mit ihnen identisch gefaßt wird, so daß die Gottesverehrung unmittelbar an die aufgehende Sonne, die sichtbaren Gestirne ꝛc. sich richtet, und doch zugleich nicht die erscheinende Sonne, nicht die sichtbaren Gestirne gemeint sind. —

Diese letzte Quelle aller Naturreligion ist zugleich, wie wir glauben, der Grund und Ursprung des Pantheismus. Dieser geht aus jener hervor und darum ist er, wie die Geschichte zeigt, zunächst ein religiöser, ein Pantheismus des Gefühls und der Phantasie. Die dunkele Gefühlsperception von jener göttlich-natürlichen Urkraft wird mit Hülfe der Phantasie allmählich zu einer bestimmten Vorstellung ausgestaltet, die ihre Eigenthümlichkeit theils durch die Physiognomie der den Menschen umgebenden Natur, theils durch den besonderen Karakter des Menschen selbst, seiner Race, seiner Nationalität erhält. Nur gewinnt sie diese Bestimmtheit meist erst mit dem Hervortreten des Polytheismus, in den Spezialgöttern, welche die verschwimmende Allgemeinheit des göttlichen Urwesens gleichsam individualisiren und in concreten, von der Phantasie ausgemalten Einzelgestalten abspiegeln. Nimmt man die verschiedenen Naturreligionen, d. h. die verschiedenen Bildungsphasen des Heidenthums, in genauere Betrachtung, so wird man finden, daß jede derselben trotz der oft zahllosen Mannichfaltigkeit ihrer einzelnen Götter und Göttinnen doch einen bestimmten durchgehenden Typus an sich trägt, der in allen den verschiedenen Göttergestalten wie das Modell, nach welchem sie gebildet sind, ausgeprägt erscheint. Dieß Modell ist eben jene allgemeine Grundanschauung des Einen göttlichen Urwesens, jene pantheistisch-monotheistische Gottesidee, nach welcher die Gottheit wesentlich mit der Welt (dem All) in Eins zusammenfällt.

Aber allem religiösen Pantheismus fällt die Gottheit nur wesentlich und im Grunde mit der Welt in Eins zusammen. Es gibt keine Religion, welche mit Spinoza und den Eleaten das Seyende-überhaupt, das All-Eine, als reine, unterschiedslose Einheit faßte. Der religiöse Pantheismus, eben weil er religiös ist und ihm die Gottheit stets als Gegenstand der Anbetung vorschwebt, unterscheidet nothwendig das göttliche, all-Eine und allgemeine Urwesen von der Mannichfaltigkeit der Einzelwesen, die es in sich oder unter sich begreift. Nur darum kann er zugleich Polytheismus seyn. Die Art und Weise, wie er sich das Verhältniß dieser Mannichfaltigkeit zur göttlichen All-Einheit denkt, wird er in Symbolen, Bildern, Mythen ausdrücken und darin wiederum seine ursprüngliche Grundanschauung individualisiren. Die Auffassung dieses Verhältnisses aber kann innerhalb des religiösen Pantheismus eine eben so verschiedenartige seyn, wie innerhalb des philosophischen Pantheismus. Ja die verschiedenen religiösen und philosophischen Auffassungsweisen desselben werden sich im Wesentlichen entsprechen müssen; der religiöse Pantheismus wird im Wesentlichen dieselben Formen durchlaufen, wie der philosophische, weil der Pantheismus des Gefühls und der Phantasie gemäß der Natur des menschlichen Geistes nicht umhin kann, sich schließlich zum Pantheismus des Begriffs, d. h. zum philosophischen Pantheismus ab- und aufzuklären.— Versuchen wir, diese verschiedenen Formen auf Ein bestimmtes Schema zurückzuführen.

Ueberall, wo eine Mannichfaltigkeit in oder unter einer Einheit befaßt erscheint, kann das Verhältniß beider Seiten zu einander nur seyn das des Ganzen zum Theile, des Inneren zum Aeußeren, des Wesens zur Erscheinung, der Substanz zur Modifikation, oder 2) das der Kraft und Thätigkeit zu ihren Thaten (Aeußerungen), des Grundes zur Folge, der (immanenten) Ursache zur Wirkung, des Zwecks (der Endursache) zu den

Mitteln, oder endlich 3) das des Allgemeinen zum Einzelnen, des Gattungsbegriffs zu den unter ihm befaßten Exemplaren, der gestaltenden Idee zu dem Stoffe, in dem sie wirkt und waltet. Diese Begriffe sind logisch-kategorische Begriffe, die allgemeinsten Verhältniß- und Ordnungsbegriffe, auf die alle einzelnen Verhältnisse und Beziehungen der Dinge sich zurückführen lassen, weil sie ihnen gemäß bestimmt sind. Der religiöse Pantheismus entwickelt sich nun zwar an der Hand der Natur und der fortschreitenden Naturerkenntniß. Aber die Bestimmung, die danach das göttliche Urwesen gegenüber den mannichfaltigen Einzelwesen erhält, wird im Grunde doch nur die concrete, anschauliche Fassung eines oder des anderen jener kategorischen Verhältnißbegriffe seyn können. Wenn der Fetischismus und Schamanismus einzelnen zauberkräftigen Dingen und resp. Geistern eine Macht beilegt, die sie über andere einzelne Dinge und Naturerscheinungen ausüben, die ihnen aber doch nur zukommt vermöge der allgemeinen (göttlichen) Zaubermacht, welche in ihnen gleichsam nur concentrirt oder repräsentirt erscheint, so liegt dieser Anschauung der Verhältnißbegriff des Ganzen und des Theils zu Grunde, aber noch in völlig äußerlicher, mechanischer Auffassung, nach welcher das Ganze in die mannichfaltigen Theile zerfällt und daher jeder einzelne Theil unter Umständen zum Centrum und Repräsentanten des Ganzen werden kann. Die alte chinesische Reichsreligion, die offenbar aus dem Schamanismus hervorgegangen, faßt dieses Verhältniß zwar auch noch in mechanischer Aeußerlichkeit, gibt aber dem Mechanismus eine feste gesetzliche Gliederung und legt in diese Gliederung zugleich eine ethische Beziehung, indem sie das Verhältniß des göttlichen Urwesens zu den Einzelwesen unter dem Bilde oder nach der Analogie des Familienverhältnisses anschaut. Die Gottheit ist ihr der Himmel (Ti-en); er ist das Ganze in seiner Einheit, aber das gesetzlich gegliederte Ganze und damit zugleich die ein- für allemal festgestellte Ordnung und Regelmäßigkeit des Geschehens; unter ihm als Haupttheil, aber zugleich neben ihm als besonderes Ganzes steht die Erde, selbst ein Ganzes, sofern sie die ihr gegebene Ordnung bewahrt, zugleich aber Theil des Ganzen, sofern ihre gesetzliche Gliederung und der geordnete Lauf der Naturerscheinungen vom Himmel bedingt ist. Himmel und Erde verhalten sich zu den Einzelwesen wie Vater und Mutter; denn der Vater ist das absolute Centrum, Haupt und Ordnungsprinzip des Familienganzen, selbst das Ganze als Einheit gefaßt, die Mutter gleichsam das relative, abgeleitete, stellvertretende Centrum und zugleich das erste aller Glieder u. s. w. —

Die indische Religion, die ursprünglich — wie die persische — wahrscheinlich von der Anschauung der Gottheit als belebender Licht- und Wärmekraft ausging, faßte später das Eine göttliche Urwesen nach Analogie der vegetabilischen Fruchtbarkeit des überschwänglich reichen indischen Bodens; wie die Pflanzen aus der mütterlichen Erde in mannichfacher Eigenthümlichkeit sich zum Lichte des Tages emporringen und nach meist kurzer Dauer vergehen, um immer neuen Pflanzen in unerschöpflicher Fülle Platz zu machen, aber alle ihre Wurzeln und Lebensquelle im dunkeln Schoße der Erde behalten, so quillt aus dem Schoße der Gottheit (Brahma) die unendliche Mannichfaltigkeit der Einzelwesen, der Götter und Menschen, Thiere, Pflanzen &c. hervor, in verschiedenartigster Abstufung je nach der Entfernung von dem Einen Urquell, — nicht aber um bestehen zu bleiben, sondern um durch die mannichfaltigen Abstufungen hindurchzugehen und schließlich allesammt in den Einen Urquell, in das Eine gleiche Wesen der Gottheit wieder aufgelöst zu werden. Der alte Brahmaismus ist ein ausgebildetes Emanationssystem; aber indem das Hervorgehen des Mannichfaltigen zugleich ein Zurückkehren zur Einheit ist und somit das göttliche Urwesen in die Vielheit der Einzelwesen als in eben so viel Umgestaltungen seiner selbst nur eingeht, um sie schließlich in seine gestaltlose Einheit wieder aufzuheben, so fällt das Verhältniß beider Seiten, in die Form des Begriffs gebracht, mit dem Verhältniß der Substanz zu ihren Modifikationen in Eins zusammen. — Die altpersische Religion blieb dem ersten Ausgangspunkte getreuer. Ihr ist die Gottheit in der schöpferischen, Alles zur Erscheinung bringenden Kraft des Lichtes re-

präsentirt. Damit tritt ihr die Finsterniß in feindlichem Gegensatz gegenüber, und es bildet sich ein pantheistischer Dualismus aus, der das All in zwei große Hälften spaltet, unter zwei Urwesen (Ormuzd und Ahriman) stellt und diesen die ganze Mannichfaltigkeit der Einzelwesen zutheilt, eben darum aber nicht als ein ruhender Gegensatz, sondern als ein stetiger Kampf der beiden Reiche (des Reinen und Unreinen, Guten und Bösen) gefaßt wird. Allein sofern schließlich das Reich des Lichtes das der Finsterniß überwindet und verschlingt, reduzirt sich die ganze Anschauung trotz ihres lebensvollen Inhalts doch im Grunde auf das begriffliche Verhältniß des Wesens und der Erscheinung; nur daß das Wesen, um sich zur Erscheinung auszubreiten und Alles zum Ausdruck seiner Wesenheit zu verklären, einen ursprünglichen Widerstand zu besiegen hat, der, als ursprünglicher, nur in ihm selbst liegen kann und das Moment des Unterschieds, der Negation, als der Bedingung aller Mannichfaltigkeit, bezeichnet. —

Dieser Lichtreligion der alten Parsen, Meder, Baktrer 2c. tritt unmittelbar der Sonnen- und Sternendienst (der sogen. Sabäismus) der Babylonier, Phönizier, Araber 2c. zur Seite und gegenüber. Hier fällt zwar das göttliche Urwesen ebenfalls mit der Naturkraft des Lichtes in Eins zusammen, aber es ist nicht die leuchtende, läuternde, verklärende Macht desselben, sondern wie in der Natur das Licht von einer großen Vielheit verschiedener Gestirne ausgeht, welche Gesetz und Regel in den Naturlauf bringen und als das bestimmende Prinzip alles Entstehens und Vergehens, alles Wohles und Wehes der Einzelwesen erscheinen, so erhält hier die Gottheit die Bestimmung des autokratischen, mit eiserner Nothwendigkeit (Gesetzlichkeit) waltenden Herrn, der Glück und Unglück, Gutes und Böses nach unergründlichem Rathschluß und damit nach blinder Willkür vertheilt; dessen Gewalt die Einzelwesen widerstandslos verfallen sind, und dem sie daher willenlos sich zu unterwerfen haben, — d. h. die Gottheit wird als blindes Fatum gefaßt. Denn die grundlose (blinde) Nothwendigkeit und die reine, eben so grundlose Willkür sind nur zwei verschiedene Namen für Eine und dieselbe Sache. Aber eben darum ist hier die religiöse Vorstellung vom Wesen der Gottheit wiederum nur ein veranschaulichter kategorischer Begriff: das Fatum, das mit blinder Nothwendigkeit Alles setzt und bestimmt, ist begrifflich dasselbe, was der schlechthin allgemeine, noch ganz bestimmungs l o s e Grund mit seinen eben so bestimmungslosen, unberechenbaren Folgen, d. h. eine unbestimmte und unbestimmbare Macht, die in einer eben so unbestimmbaren und insofern ungebundenen, willkürlichen Wirksamkeit sich äußert und doch zugleich mit innerer unabweichlicher Nothwendigkeit wirkt, weil der Grund nothwendig eine Folge, die Ursache nothwendig eine Wirkung haben muß. — In der ägyptischen Religion erscheint diese schöpferische göttliche Grundursache näher bestimmt, und ihre Bestimmtheit entspricht wiederum der eigenthümlichen Naturbeschaffenheit des ägptischen Landes, welches, vom Nil gedüngt und von den Strahlen der nie verhüllten Sonne durchwärmt, in wunderbarer Fruchtbarkeit eine Fülle des vegetabilischen und thierischen Lebens alljährlich aus dem Schlamme des Nils herausgebährt. Mag auch die ägyptische Religion ursprünglich ebenfalls von einem Sonnen- und Mondcultus ausgegangen seyn, so kann es doch nach den Resultaten der neueren (hieroglyphischen) Forschungen kaum einem Zweifel unterliegen, daß die religiöse Grundanschauung der Aegypter in dem Gegensatze zwischen Leben und Tod oder vielmehr zwischen zeitlichem, vergänglichem und ewigem, unvergänglichem (wiedergeborenem) Leben wurzelte. Das heißt, die Eine göttliche Urkraft fiel ihnen in Eins zusammen mit der allgemeinen Lebenskraft der Natur, die ihr nächstes anschauliches Abbild in der thierischen Zeugungskraft hat (daher der allgemeine Thiercultus, wahrscheinlich ein Rest des ursprünglichen Fetischismus der afrikanischen Urbewohner, den die eingewanderte ägyptische Priesterkaste zum äußeren symbolischen Ausdruck ihrer esoterischen Religionsideen erhob). Die Sonne mit ihrer unerschöpflichen, immer neues Leben zeugenden Macht war nur der Hauptrepräsentant dieser göttlichen Urlebenskraft, die nach Analogie der animalischen Natur, als Trias vorgestellt und unter dem Bilde von Vater, Mutter und Kind (Osiris, Isis, Horus) angeschaut

ward. Von dieser Grundidee aus konnte der Tod nicht als eine Vernichtung des Lebens — was ein Widerspruch gegen die Macht und Wesenheit der Gottheit gewesen wäre —, sondern nur als Durchgangspunkt zu einem neuen Leben, als der Akt einer (von der ethischen Seite an gewisse Bedingungen gebundenen) Wiedergeburt zu ewigem, unvergänglichem Daseyn gefaßt werden. — Auch dieser ganzen Weltanschauung liegt indeß doch nur das begriffliche Verhältniß von Grund und Folge oder (immanenter) Ursache und Wirkung zu Grunde, in das zugleich der Begriff des Zweckes und Mittels mit hineinspielt, sofern nach ägyptischer Vorstellung, wie es scheint, die Gottheit das zeitliche irdische Daseyn nur setzt oder in dasselbe eingeht (Osiris), um mittelst desselben durch Ueberwindung des Todes sich selbst und die mannichfaltigen Einzelwesen in den Amenti, zum ewigen unwandelbaren Daseyn zu erheben.

Seine Vollendung endlich erreicht der religiöse Pantheismus mit der Fassung der Gottheit als der Weltseele und resp. des Weltgeistes. Jede Naturreligion, die mit der höher steigenden Bildung des Volks ihren Prozeß der Entwickelung vollendet, kommt schließlich zu diesem Punkte, indem sie immer mehr ethische, soziale, politische, auch wohl künstlerische und philosophische Elemente in ihre ursprüngliche Grundanschauung hineinwebt und damit immer mehr das göttliche Wesen nach dem Bilde des Menschen, der ihr Träger ist, umgestaltet. Aber diese Entwickelung vollzieht sich immer nur auf der Grundlage des ursprünglichen Gottesbegriffs, von dem das religiöse Bewußtseyn der Nation ausging, und wird daher nicht überall die gleiche Höhe erreichen. Dasjenige Volk, welches, wenn auch nicht im ersten Anfange, doch sogleich mit seiner Ausbildung zu eigenthümlicher Nationalität, das Verhältniß der Gottheit zur Welt nach der Analogie von Seele und Leib des Menschen und damit die Eine göttliche Urwesenheit als die Weltseele faßte, war die griechische Nation. Bei ihr finden wir daher auch diese letzte Stufe zu höchster Vollendung ausgebildet, die Götter einerseits vollständig anthropomorphosirt, zum adäquaten, künstlerischen Ausdruck des griechischen Ideals der Menschheit erhoben, aber andererseits zugleich die Natur dergestalt durchdringend, belebend und beseelend, daß jeder Gott an einem bestimmten Gebiete der Natur seine Wohnung und Wirkungssphäre (d. i. seine Leiblichkeit) hat, und daß die so unter ihnen getheilte Welt nicht bloß in äußerlich mechanischer Gesetzlichkeit, sondern in organischer, ethischer, vernünftiger Weise von ihnen geordnet und regiert erscheint, natürlich indeß immer nur in einer dem griechischen Begriffe von Sittlichkeit und Vernunft entsprechenden Weise. — Wie die Römer in nächster Verwandtschaft der Abstammung mit den Griechen stehen, so schließt sich die römische Religion dieser Grundanschauung an; nur daß sie vom Wesen des Geistes mehr die Seite des Willens und der Thatkraft und damit des Karakters hervorkehrt, während die griechische mehr die Seite der Empfindung, der Phantasie und der Intelligenz in ihren Göttern zur Darstellung bringt. — Allein auch diese höchste Bildungsstufe des religiösen Pantheismus ist doch im Grunde nur die Uebersetzung eines logisch-kategorischen Verhältnisses in die Form lebendiger Veranschaulichung. Die Gottheit, als bloße Weltseele gefaßt, ist, philosophisch ausgedrückt, dasselbe, was der bestimmende, ordnende, scheidende und verknüpfende allgemeine Begriff gegenüber den unter ihm befaßten einzelnen Dingen (Exemplaren) oder — was gleichbedeutend ist — die gestaltende, formgebende, organisirende Idee gegenüber dem Stoffe, in welchem sie waltet und sich zur Erscheinung bringt (objektivirt).

Weit klarer und entschiedener correspondirt der Entwickelungsgang des philosophischen Pantheismus der Reihefolge der logischen Kategorien, indem er nach einander diese höchsten Allgemeinheiten, sofern sie alles Einzelne unter sich befassen und durch sie alles Einzelne bedingt und bestimmt ist, zu Ausdrucksformen des Wesens der Gottheit hypostasirt. Hier finden wir sogleich am Anfang der Entwickelung — bei den Eleaten und resp. bei Spinoza — die Gottheit identifizirt mit dem abstrakten, logisch kategorischen Begriffe des Seyns-überhaupt, und damit als reine unterschiedslose All-Einheit, vor welcher, wie schon bemerkt, die Vielheit der Dinge nothwendig zum leeren Schein, zur

Illusion oder bloß subjektiven Vorstellung herabsinkt. Aber auch der abstrakte Begriff des Werdens, des beständigen Wechsels von Entstehen und Vergehen, erscheint — bei Heraklit dem Dunklen — zum höchstwaltenden Prinzip des Universums und damit zum Ausdruck der göttlichen Urkraft erhoben. Ja bei den Pythagoreern repräsentirt sogar die Zahl, d. h. der logisch kategorische Begriff der Quantität als discontinuirlicher (diskreter) Größe, das Wesen oder doch die Hauptseite im Wesen und Walten der Gottheit. — Demnächst treten die zusammengehörigen kategorischen Verhältnißbegriffe des Ganzen und des Theils, des Wesens und der Erscheinung, der Substanz und der Modifikation in verschiedenen Fassungen als Begriffsbestimmungen des Wesens der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt auf. Den altionischen Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes ꝛc.) galt das Wasser, die Luft ꝛc. für das Ursprüngliche, Eine, Allgemeine, aus dem Alles hervorgegangen, d. h. sie fanden in diesen Naturelementen den analogen Ausdruck des göttlichen Urwesens, von dem alles Einzelne nur Theil, Erscheinung oder Modifikation sey. Empedokles mit seiner Grundanschauung von der Liebe und dem Haß als den die Welt gestaltenden Urkräften, von denen aber die Liebe die übergreifende, zuletzt siegreich herrschende Potenz sey, entspricht dem pantheistischen Dualismus der altpersischen Naturreligion. Und wenn die Stoiker das Universum für ein großes Thier (ζώον) erklärten, in welchem die Gottheit die Eine belebende Seele, die gestaltende, ordnende, organisirende Urkraft, die Welt die Mannichfaltigkeit der leiblichen Gliederung repräsentire, so ist dieß offenbar das philosophische Gegenbild der religiösen Grundanschauung der Aegypter. Der Atomismus des Leucipp und Demokrit, denen die Vielheit der Substanzen (Atome) das Erste und Ursprüngliche war und denen diese Vielheit nur durch die in ihr waltende τύχη und ἀνάγκη zum Kosmos, d. h. zu der geordneten Welt der Erscheinungen sich gestaltete, steht auf Einer Linie mit dem fatalistischen Sabäismus der Babylonier, Phönizier ꝛc., mit welchem auch alle späteren fatalistischen Systeme in Parallele zu stellen sind. Und wenn Leibnitz die Atome in vorstellende, Herbart in sich selbst erhaltende Monaden verwandelt, die aus einer Urmonas (Gott) effulguresziren oder doch durch letztere zu einem harmonisch gegliederten, gesetzlich sich bewegenden und entwickelnden Weltganzen zusammengeordnet werden, so ist das nur eine Ueberleitung des Atomismus aus dem Pantheismus der Substanzialität in den Pantheismus des Grundes und der Folge und resp. des ordnenden, scheidenden und verknüpfenden Begriffs. Diese beiden Formen vereinigen sich und herrschen vor in den pantheistischen Systemen der neueren (christlichen) Zeit, d. h. der göttliche Urgrund oder die Gottheit als immanente Grundursache, aus der alles Einzelne hervorgeht, wird zugleich als der ordnende Begriff, als die gestaltende Idee oder die ursprünglich blind waltende Vernunft gefaßt, die in der erscheinenden Welt sich selber objektivirt und verwirklicht. Diese Gestalt des Pantheismus findet sich schon bei einzelnen gnostischen Sekten, die ihn aus altorientalischen Quellen oder aus Plato und dem Neuplatonismus in die christliche Weltanschauung hinübernahmen, indem ja auch nach Plato die Gottheit doch nur die formgebende, ordnende, in den einzelnen Erscheinungen (wenn auch unvollkommen) sich abspiegelnde Idee (des Guten) ist. Sie spielt in des Origenes Auffassung des Logo, als der Substanz des Alls, der Seele der Welt, hinein. Sie liegt dem Mystizismus des falschen Dionysius Areopagita zu Grunde, und erscheint fast schon zum Systeme ausgebildet in dem an jenen sich anlehnenden Johannes Scotus Erigena, dem die vier Naturen, welche er unterscheidet, in der göttlichen Wesenheit beschlossen sind und alle Erscheinungen der Welt als „Theophanieen" gelten. So zieht sie sich, vornehmlich von den Mystikern traditionell aufrecht erhalten, durch die Jahrhunderte hindurch, bis sie in neuerer Zeit in Schelling und Hegel ihre spekulative Durchbildung erhalten hat. Was Schelling, von Spinoza und Jak. Böhme beeinflußt, in schwankender Richtung und in der halb philosophischen, halb künstlerischen Form der intellektuellen Anschauung eigentlich meinte und wollte, hat Hegel in dialektischer Schärfe begrifflich entwickelt. Danach ist Gott die „absolute Idee", die ursprünglich blinde (logische) Vernunft und zugleich die

Eine absolute Substanz, welche, sich in sich selbst unterscheidend (dirimirend) und die Gegensätze immer wieder zu höherer Einheit zusammenfassend, in und mittelst der damit entstehenden (intelligibeln, logischen und reellen, natürlichen) Welt sich selber verwirklicht und objektivirt, bis sie im menschlichen Geiste, als Idee erfaßt, zum Bewußtseyn ihrer selbst kommt und damit zur absoluten Identität sich mit sich zusammenschließt (zu sich zurückkehrt).

Diese Uebersicht der verschiedenen Hauptformen des Pantheismus bestätigt unsere Begriffsbestimmung desselben: pantheistisch ist sowohl jede Weltanschauung, welcher das reelle (wirkliche —wahre) Seyn als absolute unterschiedslose Identität mit der Gottheit in Eins zusammenfällt, als auch jeder Gottesbegriff, nach welchem die Welt, wenn auch als die Vielheit der Dinge von der Einheit und Allgemeinheit des göttlichen Wesens unterschieden, dergestalt zum Wesen Gottes gehört, daß sie ein Theil desselben, oder die Aeußerung, die Erscheinung, die Modifikation desselben, oder die Folge, die immanente Wirkung, das Mittel seiner Selbstverwirklichung, oder endlich die Selbstdarstellung seines Begriffs, die Objektivirung seiner (ursprünglich in sich verschlossenen, dunklen, selbst- und bewußtlosen) Idee ist. Je nachdem das Verhältniß von Gott und Welt gemäß der einen oder anderen dieser logischen Kategorien gefaßt erscheint, wird das darauf basirte Ganze, sey es philosophisches System oder religiöses Dogma, ein sehr verschiedenes Ansehen gewinnen; aber der Grund und Kern ist überall derselbe. —

Schließlich nur noch ein Wort über das Verhältniß des Christenthums zum Pantheismus. Man folgert aus dem Dogma von der Allgegenwart Gottes, daß auch die christliche Weltanschauung consequenterweise dem Pantheismus verfallen sey oder ihn implicite in sich trage. Allein dem Christenthum ist die Allgegenwart Gottes nicht eine Allgegenwart der Substanz, d. h. nicht ein absolutes Erfülltseyn des Alls von der göttlichen Wesenheit, sondern eine Allgegenwart der Wirksamkeit, die, wie die natürliche Anziehungskraft der Schwere oder die Kräfte des Lichts, des Magnetismus, der Elektrizität in die Ferne wirken, so vom Centrum der göttlichen Wesenheit ausstrahlt und Alles durchdringt und umfaßt. Man hat ferner in dem Logos, *ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, den substanziellen, wenn auch personifizirten Träger der Welt, d. h. das pantheistische Verhältniß des Grundes, welchem die Folge immanent ist, finden wollen. Allein der Ausdruck, daß in dem Logos Alles gegründet oder auf ihn Alles gestützt sey, will nur besagen, daß durch ihn Alles nicht nur geschaffen, sondern auch bestehe und fortdaure. Er involvirt mithin eben so wenig einen pantheistischen Gedanken, als das andere oft citirte Wort, daß von Gott, durch Gott und zu Gott alle Dinge geschaffen seyen. Denn auch in diesem Ausspruche ist nur die göttliche Schöpferthätigkeit als der Ausgangspunkt aller Dinge, die schließliche Einigung mit Gott als der Endzweck der Schöpfung, der Zielpunkt aller Dinge bezeichnet. Das Christenthum ist durch sein Dogma von der Schöpfung der Welt aus Nichts gegen jede pantheistische Vermengung Gottes und der Welt geschützt. Aber indem es den Pantheismus verwirft, ist es noch keineswegs einseitiger, abstrakter Dualismus (Deismus), welchem Gott und Welt in ein ewig geschiedenes Hüben und Drüben auseinanderfallen. Vielmehr indem es Gott selbst (die Einigung mit Ihm) als den Zielpunkt des Werdens, der Entwickelung und Ausbildung der Dinge hinstellt, fordert es den forschenden philosophischen Gedanken auf, das Seyn und Wesen der Welt so zu fassen, daß es in ihrem Begriffe liege, im Fortschritte der Entwickelung den Gegensatz der göttlichen und weltlichen Wesenheit insoweit zu überwinden, als es die volle innige Einigung Gottes und der Welt (d. h. der Menschheit) fordert. —

Literatur. Außer den schon citirten Schriften sind noch anzuführen: E. Schmidt, über das Absolute und das Bedingte, mit besonderer Beziehung auf den Pantheismus. Parch. 1833. — A. Günther, Thomas a Scrupulis; zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuerer Zeit. Wien 1835. — F. W. Richter, über Pantheismus und Pantheismusfurcht; eine historisch-philosophische Abhandlung. Leipz. 1841. — H. Maret, der Pantheismus in den modernen Gesellschaften. 2. Aufl. Mit einer

Vorrede ꝛc. deutsch gegeben von J. Widner. Schaffh. 1842. — Haußmann, der moderne Pantheismus. Leipz. 1845. — J. V. Mayer, Theismus und Pantheismus, mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen. Freiburg 1849. — A. v. Schaden, über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes; ein Sendschreiben an Feuerbach. Erlangen 1848. — J. F. Romang, der neueste Pantheismus oder die jung-hegel'sche Weltanschauung. Zürich 1848. — F. Hoffmann, zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Monadologismus. Leipz. 1854. — P. Volkmuth, der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. Köln 1837. — Essay sur le Panthéisme. 3 Edition. Paris. 1857. **H. Ulrici.**

Papebroch, Daniel, der in dem Art. Acta Martyrum, Acta Sanctorum genannte Jesuit, verdient wegen seiner Theilnahme an der Herausgabe des Bollandistenwerkes und der dabei bewiesenen Gelehrsamkeit und Freimüthigkeit eine besondere Erwähnung. Geboren am 16. März 1628 zu Antwerpen, erhielt er seinen ersten Unterricht im Jesuitencollegium seiner Vaterstadt, trat selbst in diesen Orden (1648), wurde zunächst Gymnasiallehrer in Mecheln und Brügge; darauf studirte er vier Jahre lang in Löwen Theologie; im Jahre 1658 erhielt er die Priesterweihe und eine Anstellung als Professor der Philosophie am Jesuitencollegium in Antwerpen. Im Jahre 1659 wählte ihn Bollandus zu seinem Gehülfen bei dem großen Werke, dem er seinen Namen gegeben hat. Papebroch machte in Verbindung mit Henschen, den Bollandus schon etwas früher zu seinem Mitarbeiter ersehen hatte, eine Reise durch Deutschland, Frankreich und Italien, um Materialien für die Lebensbeschreibungen der Heiligen zu sammeln (1660—1662). Von nun an blieb Papebroch in Antwerpen, die Monate März, Mai, Juni sind großentheils von ihm verfaßt; im Jahre 1709 mußte er wegen geschwächter Gesundheit sich von seinem Werke zurückziehen; er starb am 28. Juni 1714.

Die allgemeine Tendenz und Karakter des Bollandistenwerkes, woran Papebroch so wesentlich Antheil hat, ist im Art. Acta M., Acta SS. bereits dargestellt; daselbst, so wie im Art. „Karmeliter" ist auch die Rede von dem Streite mit den Karmelitern, deren Ansprüche auf hohes Alterthum ihres Ordens er gründlich widerlegte. Nun aber trat selbst das Inquisitionstribunal von Toledo gegen die Bollandisten auf und erließ i. J. 1695 ein Verwerfungsedict über die ersten 14 Bände des Werkes angeblich, wegen häretischer Sätze, die sich darin fänden, die aber nicht näher bezeichnet waren. Papebroch schrieb mehrere Vertheidigungsschriften; auch an den spanischen Großinquisitor wendete er sich; Alles vergebens. Nun wurde die Sache in Rom anhängig gemacht. Innocenz XII. mißbilligte das Urtheil der Inquisition von Toledo, während die Congregatio Indicis 1698, nach dem Urtheile der Katholiken selbst, lediglich aus Rücksicht für Spanien, beiden Theilen Stillschweigen auferlegte.

Paphnutius, Bischof einer Stadt des oberen Thebais, gehörte zu den angesehensten Mitgliedern der ersten nicänischen Synode. Die Verfolgung hatte ihn eines Auges beraubt, und der Kaiser Constantin erwies ihm daher große persönliche Ehrerbietung. Verdient machte sich dieser Mann durch sein besonnenes Auftreten bei der Berathung über die Ehe der Kleriker. Die Mehrheit der Bischöfe zu Nicäa hatte den Antrag gestellt, daß Bischöfe, Presbyteren und Diakonen sich ihrer im Laienstande geheiratheten Frauen fortan enthalten sollten. Aber bei der Abstimmung darüber protestirte Paphnutius kräftig gegen die Aufbürdung eines so schweren Jochs. Die geschlechtliche Gemeinschaft nannte er ehrenhaft und unbefleckt die Ehe; er erklärte, daß die übertriebene Strenge der Kirche leicht Gefahr bringen könne, da nicht Alle der Enthaltung fähig seyen, auch die Keuschheit der Gattinnen vielleicht nicht würde bewahrt werden können, Keuschheit (σωφροσύνη) aber sey der Verkehr mit der gesetzlichen Frau. Daher genüge es, wenn der älteren Ueberlieferung gemäß Niemand nach der Aufnahme in den Klerus erst eine Ehe eingehe. Dieses Urtheil des persönlich vollkommen unbetheiligten bejahrten Bischofs drang durch. Zwar war auch dieß eine halbe Maßregel, und der Grundsatz, von welchem Paphnutius ausging, hätte zur Freigebung der Priesterehe

überhaupt hinführen können und müssen. Aber die Gesinnung bleibt rühmlich, und Sokrates (I. cp. 8. 11. conf. Sozom. I. cp. 10.) hat Recht gethan, dem Manne und seinem Betragen ein ehrenvolles Andenken zu sichern. Uebrigens erwähnt Sozomenus II. cp. 25., daß bei der Synode zu Tyrus (335), welche den Athanasius absetzte, ein Confessor Paphnutius zugegen gewesen, der sich von diesem Verfahren öffentlich losgesagt habe, und daß er dieselbe Person meint, scheint aus dem Zusatz hervorzugehen: es gezieme sich allerdings nicht für Solche, die um des Glaubens willen ihr Augenlicht verloren, an der Zusammenkunft schlechter Menschen Theil zu nehmen.

Verschieden von dem Genannten ist ein Abt Paphnutius unter den sketischen Mönchen am Ende des vierten Jahrhunderts. Als der Bischof von Alexandrien, Theophilus, im Jahre 399 bei der Anzeige des nächstfolgenden Osterfestes eine Abhandlung veröffentlichte, in welcher er die Idee des göttlichen Ebenbildes geistig zu erklären und die rohen anthropomorphistischen Vorstellungen zu bekämpfen suchte, wurden die Mönche äußerst aufgebracht. Nur jener Paphnutius wagte das Schreiben öffentlich vorzulesen, reizte aber dadurch die rohe Mönchspartei und deren Haupt, Serapion, zu heftigem Widerspruche, und der ganze Vorfall, berichtet in Cassiani collat. 10., gab einigen Anstoß zu dem weiteren Verlauf der origenistischen Streitigkeiten. (S. Neander, Kirchengesch. II. S. 965.) Gaß.

Paphos kommt in einer theologischen Real-Encyklopädie nur insofern in Betracht, als der Apostel Paulus auf seiner ersten Bekehrungsreise in Begleitung des Barnabas und des Johannes-Markus dort das Evangelium verkündete und den römischen Statthalter Sergius Paulus zum Glauben an Christus bekehrte; dort schiffte er sich ein, um nach Pamphylien überzusetzen, Apgesch. 13, 4 ff. Auf Cypern's Südwestküste gab es nämlich zwei Städte dieses Namens, Alt-Paphos, berühmt durch seinen auf phönikische Kolonisten zurückgehenden Aphroditencultus mit Tempel und Orakel (Homer. Odyss. 8, 362 ff.; Virg. Aen. 10, 51. 86.; Paus. 8, 5, 2.; Horat. Od. 1, 30, 1; 3, 28, 14.; Tacit. Ann. 3, 62; hist. 2, 2 f. u. a.), 10 Stadien von der Küste gelegen, an der es eine gute Rhede hatte, und Neu-Paphos, eine griechisch-arkadische Kolonie, in einer großen, fruchtbaren Ebene, drei starke Stunden von der Küste gelegen, nördlich vom ersteren (Strabo S. 683). Letzteres war eine blühende Handelsstadt, besaß ebenfalls mehrere schöne Tempel (Plin. H. N. 5, 35.; Ptolem. 5, 14 f.; Mela 2, 7, 5.), und war zu den Zeiten der Römer Hauptort eines Distrikts und Residenz des Proconsuls (seit Augustus; früher verwaltete bloß ein Proprätor die Insel Kypros, Dio Cass. 54, 4). Dieß ist der in der Apostelgesch. gemeinte Ort, wie denn bei den Profaikern, wo von Paphos schlechthin gesprochen wird, stets an Neu-Paphos zu denken ist. Die Stelle der antiken Stadt bezeichnet das heutige Alt-Baffa mit bedeutenden Ruinen. Vergl. Pococke, Beschreibung des Morgenlandes. II. S. 326 ff.; Engel, Kypros. I. S. 121 ff. 142 ff.; Forbiger in Pauly's Real-Encyklop. V. S. 1138 f. und Winer's Real-WB. Rüetschi.

Papias, der heilige, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien. Quellen: Seine Fragmente, am vollständigsten gesammelt von Routh in den reliquiae sacrae ed. II. Oxford. 1846. Vol. I, 8—16. Aeußerungen über ihn bei Irenäus, V, 33. §. 4., Eusebius, h. eccl. III, 39. cf. 36, 2. Hieronym. de vir. illustr. c. 18. Bearbeitungen: Halloix Vita S. Papiae in dessen illustrium eccles. orientalis scriptorum Saec. I. vitae et documenta, Duaci 1633. Fol. 637—645; Möhler, Patrologie, S. 175—179.

Von dem Leben dieses Mannes haben wir nur sehr wenige und unsichere Nachrichten, und es gehörte die fruchtbare Phantasie des Lüttichen Jesuiten Halloix dazu, aus diesen dünnen Fäden ein vollständiges Lebensbild von seiner Geburt bis zu seinem Märtyrertode mit Einschluß seiner Erziehung, seines Studienganges, seiner Ordination, seiner bischöflichen Amtsführung und seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu weben. Er war im zweiten Jahrhundert Bischof von Hierapolis; schon Irenäus weist ihn dem ho-

hen kirchlichen Alterthume zu (*ἀρχαῖος ἀνὴρ*) und nennt ihn Hörer des Johannes und Freund des Polykarp (*Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*); nach der Paschachronik (p. 258 ed. Ducange, 481 ed. Dindorf) soll er unter Mark Aurel zu Pergamus den Märtyrertod erduldet haben, etwa gleichzeitig wie Polykarp zu Smyrna, also um 165—167. Da nun Polykarpus selbst ein sehr hohes Alter erreicht hat, so dürfen wir keinesfalls den Papias höher hinaufrücken.

Das besondere Interesse, das die Kirchengeschichte an dem Papias nimmt, beruht auf dem Werke: *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (explanatio sermonum domini), das von ihm in fünf Büchern abgefaßt worden, aber bis auf wenige bei Irenäus, Eusebius, Andreas von Cäsarea (um 550), Oekumenius, dem Confessor Maximus und Anastasius dem Sinaiten aufbewahrte Fragmente verloren gegangen ist. In dieser Schrift hat er Aussprüche Jesu zusamengestellt und mit Erklärungen begleitet; daß auch dabei Erzählungen von seinen Thaten und dem während seines öffentlichen Lebens ihn umgebenden Jüngerkreis, so wie über die Abfassung der Evangelien, nicht fehlten, dürfen wir theils vermuthen, theils zeigen es uns die noch vorhandenen Bruchstücke. Wir können somit dieses Werk als eine Darstellung der geschichtlichen Wirksamkeit Christi und seiner Verkündigung betrachten. Wir entnehmen ferner aus Papias' eigenen Worten, daß er den Stoff seiner Aufzeichnung aus der mündlichen Ueberlieferung der Urapostel als der Augen- und Ohrenzeugen der von ihm berichteten Thaten und Worte des Herrn geschöpft habe; schwieriger dagegen ist die Frage, wie er zu dieser Ueberlieferung gekommen sey, ob zum Theil durch den Umgang mit einzelnen Aposteln oder ausschließlich durch die Vermittelung der Apostelschüler. Er selbst erklärt sich darüber in dem Vorworte zu seinem Werke in folgender Weise: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀληθείαν. — — — εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν* (Euseb. III, 39, 3. u. 4.). Alles wird darauf ankommen, wen wir uns unter den Presbytern zu denken haben, welche die Gewährsmänner des Papias waren. Verstehen wir darunter im Sinne des Irenäus diejenigen Aeltesten oder Bischöfe der kleinasiatischen Kirche, die zugleich Apostelschüler waren, so würde Papias allerdings keine seiner Mittheilungen direkt von den Aposteln empfangen haben, und Eusebius hätte Recht mit der Behauptung, Papias habe in diesem Proömium nirgends gesagt, daß er die Apostel selbst gesehen oder ihre Aussprüche aus ihrem Munde gehört habe (§. 2.); allein Papias spricht von den Presbytern als solchen, welche zur Zeit, als er schrieb, nicht mehr lebten (vgl. das *ποτὲ* im Eingang); sie können darum nicht Apostelschüler gewesen seyn, denn deren müssen, wie wir an Polykarp sehen, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wo wahrscheinlich Papias sein Werk abfaßte, noch manche in Kleinasien gelebt haben, und er würde dann nicht in die Lage gekommen seyn, durch fremde Vermittelung ihre Nachrichten zu erheben; da nun seiner eigenen Erklärung gemäß seine Nachforschung nach den Aussagen der Presbyter nichts Anderes betraf, als was Andreas, Petrus, Philippus, Johannes u. s. w. gesagt haben, so muß er nothwendig mit jenem Namen die Apostel selbst bezeichnen, mag er sie, wie Ritschl (altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 411) meint, im Sinne von 1 Petr. 5, 1., oder, wie Rothe annimmt (Anfänge der christl. Kirche, S. 417), als Männer, welche in nächster Beziehung mit der Geburtszeit des Christenthums standen und darum bei dem folgenden Geschlechte eine besondere Aufmerksamkeit fanden, so nennen. Die Reden des Herrn aber will er nicht bloß von den Presbytern, d. h. den Aposteln selbst, in früherer Zeit (*ποτὲ*) unmittelbar (*παρά*), sondern auch (vgl. Routh's treffende Bemerkung S. 23: quibus verbis, sc. *εἰ δέ που καὶ* etc., significare videtur Papias se apostolorum discipulos, si quis eorum forte advenerit, pariter atque

ipsos apostolos sciscitari consuevisse), später von denen, welche einst, wie er selbst, mit ihnen verkehrt hatten, aus zweiter Hand empfangen haben. Freilich wird er aus dem eigentlichen Apostelkreise nur noch den Johannes gekannt haben (denn der zu Hierapolis verstorbene Philippus war kein Apostel), und gewiß waren es nur sehr spärliche Traditionen über Christi Wort und That, die er aus diesem in die Anfänge seines Lebens fallenden Umgange schöpfen und in der Erinnerung festhalten konnte; später aber sammelte er sorgfältig, was er von älteren Apostelschülern noch weiter über diesen Gegenstand zu erfragen vermochte, und legte es in seinem Werke nieder. Es ist darum gewiß im Sinne des Papias selbst, wenn Irenäus und Hieronymus ihn einen Hörer des Johannes nennen, und ich kann Dorner nicht zustimmen, wenn er (Lehre von der Person Christi, I, 217) vermuthet, Irenäus habe dabei den Apostel und den Presbyter Johannes mit einander verwechselt. Ungemein schwierig ist die Entscheidung, welche Stellung wir nach Papias' Worten dem Aristion und dem Presbyter Johannes zuzuweisen haben; urgiren wir nämlich den Unterschied der Tempora *εἶπεν* und *λέγουσι*, so müssen beide Männer, als Papias schrieb, noch gelebt haben, und dann können es nur Apostelschüler gewesen seyn und sie müssen in einem ganz anderen Sinne Jünger des Herrn gewesen seyn, als die Apostel (so Hilgenfeld, Evangel. S. 339); allein der Gebrauch der verschiedenen Tempora könnte auch auf Nachlässigkeit beruhen, und da man nicht annehmen darf, daß Papias den Ausdruck *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* in derselben Zeile in zwiefachem Sinne gebraucht haben sollte, da ferner auch die Mittheilungen des Aristion und des Presbyter Johannes unter die *λόγοι τῶν πρεςβυτέρων* fallen und ihnen folglich gleichfalls dieser Ehrenname der Apostel beigelegt wird; da weiter nach Eusebius' Versicherung Papias in seinem Buche selbst sich den Schüler dieser beiden Männer nannte (*Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι*) und viele seiner Diegesen auf ihre Tradition zurückführte; da er endlich auch bei anderen Schülern von beiden Männern Erkundigungen über ihre Angaben von den Worten des Herrn anstellt, so dürfen wir sie uns kaum, wie den Papias selbst, als Apostelschüler vorstellen; sie müssen ältere Männer als er gewesen seyn und noch sogar in die Zeit Jesu hinaufreichen; sie können nur in apostelartigem Ansehen, als Ueberlieferer gleich zuverlässiger Kunde von Christus, mithin als Augenzeugen der Wirksamkeit Jesu, aber aus dem weiteren Kreise der Jüngerschaft, gedacht werden. Diese Auskunft scheint der einzig sichere Faden, der aus dem Labyrinth der Schwierigkeiten herausführt. Die neuerdings so beliebte Annahme, daß der Presbyter Johannes Verfasser der Apokalypse sey, stützt sich übrigens keineswegs auf alte Ueberlieferung, sondern auf eine durchaus schwankende Vermuthung des Dionysius von Alexandrien (h. e. Euseb. VII, 25. 26.) und auf das eben so unsichere Raisonnement des Eusebius (III, 39. §. 6.). Das Grabmal des Presbyter wurde, wie das des Apostels, noch zu Dionysius' Zeit in Ephesus gezeigt, dagegen meinte Hieronymus (de vir. illustr. cap. 9.), beide dürften wohl nur Memorien des Apostels gewesen seyn.

Wie sich aber auch über diese Fragen das Urtheil entscheiden mag, karakteristisch bleibt für den Papias jedenfalls der ungemeine Werth, den er auf die mündliche, in der lebendigen Erinnerung noch erhaltene Tradition der ersten Augenzeugen legte, und der große Vorzug, den er ihr vor der schriftlichen Aufzeichnung einräumte. Er sagt: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης* (Euseb. l. c. §. 4.). Man sieht, das apostolische Zeitalter ist abgelaufen, sämmtliche Apostel sind vom Schauplatz abgetreten, immer enger wird der Kreis und dünner die Zahl derer, die noch mit ihnen verkehrt und Zuverlässiges aus ihrem Munde gehört haben; unerläßlich scheint es darum dem phrygischen Bischof, diesen so rasch erlöschenden Spuren nachzugehen und was noch zu retten ist dem künftigen Geschlechte zu bewahren; er fühlt dieß um so mehr als heilige Pflicht, je eindrucksvoller noch aus seiner Jugendzeit die unmittelbaren Schilderungen der von ihm gekannten ersten Jünger in seinem Herzen nachklingen; je volltönender ihn solche Be-

richte aus dem ehrwürdigen Munde der nun selbst gealterten Apostelschüler ansprechen; je mehr Alles, was ihm auf diesem Wege zukommt, durch die Persönlichkeit der Berichterstatter, mit der es verwoben ist, und wohl auch durch die Beispiele, womit sie es erläutern, gehoben und belebt wird. Freilich wird er, ohne es zu wissen, in diesem Forscher- und Sammlertriebe selbst zum Antiquar, und die ἀρχαιότης, die ihm jüngere Zeitgenossen bewundernd beilegen, gleichsam seine geschichtliche Signatur: das geschriebene Wort spricht ihn nur kalt an, wie ein todter Zeuge; wenigstens hat es trotz seiner größeren Zuverlässigkeit für ihn nicht den fühlbaren Nutzen, den er seinen mühsam zusammengetragenen Diegesen zu verdanken meint, und in der Freude über jeden neuen Fund denkt er nicht daran, den Werth desselben umsichtig zu prüfen. Von Judas will er wissen, sein Leib sey zur Strafe seines Verrathes so aufgeschwollen, daß er einem rasch daherstürmenden Wagen nicht habe ausweichen können; von den Rädern desselben erfaßt, sey er zerquetscht worden, daß die Eingeweide aus seinem Leibe traten (Fragmente II.). Von Justus, mit dem Beinamen Barsabas, erzählt er, er habe Gift getrunken, ohne daß es ihm geschadet hätte, offenbar Exemplification der Verheißung Christi, Mark. 16, 18.; von den Töchtern des Philippus will er erfahren haben, daß zu Lebzeiten ihres Vaters ein Todter auferstanden, ohne Zweifel durch ihn auferweckt sey (Euseb. l. c. §. 9.), worin er sicherlich die Erfüllung von Matth. 10, 8. erblickte. Wahrscheinlich hat schon er den zu Hierapolis mit seinen Töchtern verstorbenen Evangelisten Philippus, einen der Siebenmänner (Apgesch. 21, 8), wie die ganze spätere kleinasiatische Kirche (vgl. Polykrates, Euseb. V, 24, 2., Proklus, III, 32, 4.), mit dem gleichnamigen Apostel verwechselt, wozu der vieldeutige Ehrenname „Presbyter" leicht verleiten konnte. Ueberhaupt scheint Papias an auffallenden, sonst werthlosen Anekdoten aus dem apostolischen Kreise besondere Freude gehabt zu haben, und der Vorwurf der Sucht nach Paradoxien, den ihm Eusebius (a. a. O. §. 8.) macht, so wie der Leichtgläubigkeit, ist nicht unbegründet. Gleichwohl haben die einleitenden Worte des Papias einen unschätzbaren Werth; sie zeigen die Bedeutung, welche man um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Tradition neben der Schrift beimaß; noch war sie nicht das durch alle Zeiten hindurchgehende, vom bischöflichen Amte gehandhabte, die Schrift selbst auslegende Erkenntnißprinzip des apostolischen und katholischen Glaubens, sondern nur die Trägerin des in der Erinnerung der älteren Zeitgenossen noch lebenden, aber mit diesen immer mehr erblassenden Bildes Christi, das man so rasch als möglich im Buchstaben fixiren mußte. Nur in diesem Sinne einer historischen Nachlese, zu der die Möglichkeit immer beschränkter wurde, stand sie ergänzend, veranschaulichend und erklärend den früheren Aufzeichnungen aus dem apostolischen Kreise zur Seite; als etwas Vergängliches und Schwindendes, wenigstens nicht in der lebendigen Form der mündlichen Fortpflanzung Bleibendes; daher auch das Prädikat ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα nur als zur damaligen Zeit noch geltend, von ihr ausgesagt seyn kann.

Wie stand aber Papias nun selbst zur Schrift? Was kannte er von den neutestamentlichen Büchern? Welchen Gebrauch hat er von ihnen gemacht, oder hat er sie gar als werthlos völlig unbeachtet gelassen, um der ausschließenden Wichtigkeit willen, die er der Tradition etwa zugestand? Dürfen wir auch nicht hoffen, diese Fragen mit voller Evidenz zu lösen, eine annähernd genügende Antwort müssen wir wenigstens um so mehr auf sie suchen, da die neuere Kritik sich so vielfach auf Papias bezogen hat, um ihren oft sehr ungesicherten Resultaten in den Nachrichten, die wir über sein Werk besitzen, eine Stütze zu geben. Das erste Evangelium scheint er gekannt zu haben, denn er bemerkt, Matthäus habe in hebräischer Sprache die Aussprüche Christi zusammengestellt, und Jeder habe, so gut er es im Stande gewesen sey, sich dieselben übersetzt; von Markus will er wissen, er habe die Reden des Herrn, als der Hermeneute des Petrus, wie sie dieser nach dem Bedürfnisse seiner Zuhörer aneinander reihte, zwar vollständig, aber ohne chronologische Ordnung aufgezeichnet. Außerdem führt er Zeugnisse aus dem ersten johanneischen und dem ersten petrinischen Briefe an (Euseb. l. c. §. 15

bis 17.). Schon die letztere Angabe beweist, daß es eine mindestens sehr ungenaue Behauptung ist, wenn Baur (Dogmengesch. 2. Aufl. S. 96) behauptet, Papias habe aus einem „gewissen unklaren Mißtrauen (?) gegen die Schrift als ein minder sicheres Mittel zur Mittheilung der Wahrheit nur aus der lebenden und bleibenden Rede schöpfen wollen“. Man hat aus diesen gelegentlichen und fragmentarischen Notizen des Eusebius ferner den Schluß ziehen wollen, Papias habe noch keine anderen neutestamentlichen Schriften, als diese, gekannt, aber gewiß mit Unrecht; Andreas von Cäsarea führt unter den alten Zeugen für die Axiopistie der Apokalypse auch den Papias auf (Fragm. VIII. bei Routh) und doch hat Eusebius dieß mit keinem Worte erwähnt, obgleich er sonst den Zeugnissen über die Apokalypse sehr sorgfältig nachgegangen ist und ausdrücklich angibt, daß Justin der Märtyrer den Apostel Johannes für ihren Verfasser hält (IV, 18, 8.); sodann hebt der Vater der Kirchengeschichtschreibung bei seiner Besprechung des Briefes Polykarp's als merkwürdig hervor, daß er darin Zeugnisse aus dem ersten petrinischen Briefe entlehnt habe (lib. IV, 14. 9.), verschweigt es aber gänzlich, daß in demselben viele paulinische Citate und Reminiscenzen enthalten sind. Tragen somit die Angaben des Eusebius über den Umfang der kanonischen Schriftbenutzung von Seite der von ihm behandelten älteren Väter erwiesenermaßen das Gepräge der Unvollständigkeit, so sind auch alle Schlüsse in die Luft gestellt, welche aus dem von ihm nicht Berichteten gezogen werden. Es ist daher sehr voreilig, wenn Zeller (theol. Jahrbb. 1847. S. 199) sagt: „das Schweigen des Papias wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie des Evangeliums des Johannes abgeben“, und wenn Hilgenfeld (die Evangelien S. 344) dieses Argument noch verschärft: „hätte Papias das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Ueberlieferungen des Johannes nachgeforscht hat, so hätte er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können.“ Nicht minder auffallend ist Baur's Behauptung (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 77): „Papias, welcher so großes Interesse für die unmittelbaren Nachfolger der apostolischen Zeit“ (vielmehr für die unmittelbaren Nachrichten der Apostel über Christus) „hatte, nennt in der bekannten Stelle weder den Apostel Paulus, noch einen aus dem paulinischen Kreise“; aber wie in aller Welt sollte doch Papias, der die Aussprüche des Herrn aus der mündlichen Ueberlieferung der unmittelbaren Ohrenzeugen sammelte, um das in den neutestamentlichen Schriften nicht Aufgezeichnete, so weit es noch vorhanden war, zu sammeln, bei diesem seinem scharf begrenzten schriftstellerischen Zweck auf Paulus und dessen Kreis recurriren, in welchem sich nicht ein Einziger befand, der Christus persönlich gekannt und gehört hatte. Noch kühner verfährt der Tübinger Kritiker Köstlin. Wenn nämlich Papias im Proömium sagt: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας*, so meinte dieser Gelehrte (Theol. Jahrbb. 1851, S. 170), unter den *ἀλλότριαι ἐντολαὶ* könne wohl nach Matth. 5, 19. nichts Anderes verstanden werden, als —— der Paulinismus!! allein da Köstlin (ebendas. 1851, S. 6) zugibt, daß Papias als *ἑταῖρος* des Polykarp in die gnostische Zeit gereicht habe, so wird man wohl bei dem urtheilslosen großen Haufen (*οἱ πολλοὶ*) am natürlichsten an die Gnostiker, bei den der Wahrheit fremden Geboten und Ueberlieferungen an die von denselben aufgestellten Satzungen und vorgegebenen Ueberlieferungen zu denken haben, und ohne Zweifel war die Schrift des Papias, als des Freundes Polykarp's, vornehmlich auch darauf gerichtet, die falschen gnostischen Traditionen durch die Entgegenstellung der verbürgten apostolischen zu bestreiten und zu zerstören. Diese allein zulässige Auffassung seiner Worte findet zudem ihre Stütze in der parallelen Stelle von Polykarp's Brief (cap. VII.), worin der Bischof von Smyrna vor den Gnostikern warnt: *διὸ ἀπολείποντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.* Wenn

übrigens Papias die wahren Gebote als die *παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομέναι καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμεναι τῆς ἀληθείας* und somit Christum als die Wahrheit selbst bezeichnet, so wird man darin eine spezifisch johanneische Anschauung schwerlich verkennen dürfen.

Ueberhaupt kann die Stellung des Papias zum Evangelium Johannis und zu Paulus nicht wohl ermittelt werden, ohne die Geltung zu berücksichtigen, welche beide für die Kirche Kleinasiens hatten, die in Papias einen ihrer wichtigsten Repräsentanten besaß. Zwar meint Baur (a. a. O.): „der Name des Apostels Paulus wird von den hauptsächlich jener Lokalität" (Kleinasien) „angehörenden kirchlichen Schriftstellern der zunächst" (auf Johannes) „folgenden Periode entweder gar nicht oder nur in feindlicher Beziehung genannt." Ich habe mich vergebens nach irgend einem Beleg für diese Behauptung umgesehen, glaube aber, daß wenigstens eine Reihe von indirekten Beweisen die entgegengesetzte Ansicht zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit begründen kann. Ich will mich dafür nicht bloß auf den häufigen Gebrauch berufen, welchen der Brief des Polykarp von paulinischen Stellen macht, da die Tübinger Schule die Aechtheit desselben bestreitet, obgleich dieselbe durch Irenäus, den Schüler des Polykarp, genügend bezeugt ist (lib. III. cap. 3.) und die Interpolationen, welche der Brief erfahren hat, nach Ritschl's scharfsichtiger kritischer Scheidung (am angef. Orte S. 584 f.) leicht zu erkennen sind. Daß aber die kleinasiatische Kirche nicht bloß das Evangelium Johannis, sondern auch die paulinischen Briefe kannte und benutzte, zeigen die Aussprüche der Senioren, welche Irenäus in seinem Werke eingeflochten hat. In einem dieser Aussprüche, der unzweifelhaft den kleinasiatischen Aeltesten angehört*), citiren dieselben nicht nur Joh. 14, 2. (sie sagen: *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον· ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς*), sondern sie gehen auch von der spezifisch paulinischen Vorstellung aus, daß der Sohn einst seine Herrschaft dem Vater übergeben werde (filio deinceps opus suum patri cedente; vgl. 1 Kor. 15, 25. 26.). Gesetzt aber auch, diese Stellen seyen von Irenäus den Presbytern in den Mund gelegt, so wäre doch selbst diese Annahme nur unter der Voraussetzung vollziehbar, daß in Kleinasien das vierte Evangelium und die paulinischen Briefe dasselbe Ansehen wie in der übrigen Kirche genossen und keineswegs desavouirt wurden, worüber man wohl von Irenäus, der so genau mit den kirchlichen Verhältnissen dieses Landes vertraut war, die genaueste Kenntniß erwarten muß. Es ist weiter beachtenswerth, daß sich Irenäus für die Meinung, daß Jesus ein Alter von funfzig Jahren erreicht habe, auf das einstimmige Zeugniß aller der Presbyter beruft, welche in Asien mit Johannes persönlich verkehrt und es aus dessen Munde gehört haben wollen (II, 22, 5.); je weniger nun diese übereinstimmende Meinung der Kleinasiaten als eine wirkliche johann. Ueberlieferung betrachtet werden kann, um so gewisser muß sie aus dem Mißverständniß der Stelle Joh. 8, 56. 57. entsprungen seyn, mit welcher sich §. 6. auch Irenäus zu decken sucht; so liefert

---

*) Allerdings wird dieser Ausspruch V, 36, 1—3. im §. 1. nur durch die allgemeinen Worte *ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι* eingeführt, aber da diese Presbyter hier nicht näher bezeichnet sind, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß es dieselben sind, von denen es einige Kapitel früher (33, 3.) heißt: quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo; zudem trägt jene ganze Stelle so sichtlich das Gepräge papianischer Ansicht und Schriftauslegung, daß Routh sie unbedenklich als Fragment des Papias unter dessen Aussprüche (Nr 5.) aufnahm und Dorner (S. 216) wenigstens für sehr wahrscheinlich hält, daß sie aus dessen Werk stamme. Dagegen kann ich es nicht mit Dorner für gesichert halten, daß das aus einem Bodleianischen Codex von Grabe eruirte und dort mit der Marginalnote Papia bezeichnete lateinische Fragment über die verschiedenen Marien der evangelischen Geschichte, in welchem auch das Evangelium Johannis citirt wird (fragm. XI. bei Routh), wirklich von unserem kleinasiatischen Vater herrühre. Da nach Grabe's Aussage (bei Routh S. 43) in einer anderen Handschrift derselben Bibliothek Auszüge aus einem Wörterbuche mit der Aufschrift „Excerpta de Papia" vorkommen, welches einen anderen Papias aus dem 12. Jahrhundert zum Verfasser hat, so könnte dieses Fragment nach seiner Beschaffenheit auch von daher entlehnt seyn.

sie einen zwar indirekten, aber sicheren Beweis für eine sehr frühe Geltung und Benutzung des vierten Evangeliums in Kleinasien. Wie hätte ferner Irenäus den Brief des Polykarp als authentisch beglaubigen und darin ein Dokument für den Karakter seines Glaubens und für die Botschaft der (in der katholischen Kirche überlieferten) Wahrheit erkennen können, da doch dieser Brief so viele paulinische Stellen enthält, wenn in dem von Polykarp repräsentirten Kleinasien, was doch gewiß seinem Schüler, dem Bischof von Lugdunum, nicht entgehen konnte, Paulus mit feindlicher Gesinnung wäre beurtheilt worden? Wie durfte endlich Irenäus die Gemeinde zu Ephesus als eine ächte Trägerin und Zeugin der apostolischen Ueberlieferung und des katholischen Glaubens darstellen, und zwar aus dem Grunde, weil sie von Paulus gegründet worden sey und weil in ihrem Schoße Johannes bis in die Zeit Trajan's gewirkt habe, wenn diese Gemeinde selbst in ihrer Erinnerung das Andenken beider Apostel nur in antithetischer Beziehung bewahrt, wenn sie den Einen als Irrlehrer und Pseudoapostel verabscheut, den Anderen nur als den Apokalyptiker und judenchristlichen Zerstörer des heidenchristlichen Paulinismus gekannt hätte? In der That darf man nur die angeblich kritischen Raisonnements der Tübinger Schule in ihre Consequenzen verfolgen, um zu sehen, wie sie sich selbst aufheben oder an unzweifelhaften Thatsachen zur Unmöglichkeit werden.

Wir sind nun auch im Stande, den von der neueren Kritik so sehr verkannten Karakter der kleinasiatischen Kirche, wie sie uns in Papias repräsentirt wird, unbefangener zu würdigen. Nichts ist nämlich unrichtiger, als wenn man sich die Richtung derselben bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts als vorherrschend judaistisch vorgestellt hat. Wenn wir aus dem Proömium des Papias ersehen, daß dieselbe sich keineswegs bloß, wie man aus dem Schreiben des Polykrates folgern könnte (Euseb. V, 24.) auf das Ansehen des Johannes und Philippus, sondern gleichmäßig der sämmtlichen Apostel, und zwar, wie diese Untersuchung dargelegt hat, auch den Paulus nicht ausgenommen, gründete, so wird an ihrem heidenchristlich-katholischen Karakter kein Zweifel übrig bleiben; denn das gerade ist, wie Ritschl in der zweiten Auflage seines Werkes (S. 279) überzeugend darthut, eins der grundwesentlichen Merkmale der aus dem Heidenchristenthum hervorgehenden altkatholischen Kirche, daß sich dieselbe auf die Auktorität nicht eines einzelnen Apostels, sondern des ganzen Apostelkreises stützte, aber in ihrer Doktrin nur einen mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre erreichte. Dabei verdient es besondere Beachtung, daß Petrus dem Papias noch nicht der Vertreter des urapostolischen Kreises ist — er nennt ihn erst in zweiter Linie unmittelbar nach Andreas. Der altkatholischen Denkart entspricht auch der vorherrschend gesetzliche Zug in der Anschauung des Christenthums, der bereits bei Papias in der geflissentlichen Hervorhebung der vom Herrn gegebenen Gebote (*ἐντολαί*) hervortritt und schon hier den Gedanken der nova lex unverkennbar ankündigt. Mit diesem altkatholischen Karakter hängt auch die Vorliebe für die typisch-allegorische Schrifterklärung zusammen, die wir nicht nur bei Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis, sondern auch bei Papias finden, denn schon von diesem bezeugt Anastasius der Sinaite (fragm. IX. und X. bei Routh), er habe das ganze Sechstagewerk und insbesondere die Erzählung von dem Paradiese auf Christum und die Kirche gedeutet, was nichts Anderes heißen kann, als er habe die sechs Schöpfungstage als Typus der sechs Weltalter gefaßt, auf welche der tausendjährige Sabbath folge, in dessen Seligkeit der paradiesische Urstand der in Christo und seiner Kirche vollendeten Menschheit sich erneuere. (Vergl. Dorner a. a. O. S. 217 Anm. 59. u. 60.). Die Presbyter des Irenäus aber unterscheiden (V, 36, 1—3.) drei Stufen der Seligkeit: die herrliche Gottesstadt, das Paradies und den Himmel; diese drücken eben so viele Abstufungen des Schauens Christi aus und bezeichnen den in aufsteigender Proportion wachsenden Lohn derer, die hinieden vom Geiste zum Sohne und vom Sohne zum Vater aufsteigen und demgemäß (nach Matth. 13, 23) dreißig- oder sechzig- oder hundertfältig Frucht bringen. Aus demselben Gesichtspunkte

ist der angebliche Ausspruch Christi (Iren. V, 33, 3.) aufzufassen, den Irenäus von den Presbytern, welche den Apostel Johannes persönlich kannten, empfangen haben will und für dessen Authentie er insbesondere den Papias und sein Werk als Zeugen anführt (§. 4.). Dieser Ausspruch schildert die Seligkeit der Gläubigen, welche nach vollendetem Weltlauf zuerst auferstanden sind und bis zum Gericht mit Christo in seinem Reiche von der Frucht eines neuen Weinstocks genießen werden, dessen Beschaffenheit dem neuen Fleische der Auferstandenen entspricht. „Dann", sagte der Herr nach den Presbytern, „werden Weinstöcke erstehen, deren jeder 10000 Reben, jede Rebe 10000 Zweige, jeder Zweig 10000 Triebe, jeder Trieb 10000 Trauben tragen, jede Traube 25 Metreten Weins geben wird, und wenn Einer (der Seligen) eine Traube ergreifen will, wird eine andere ihm zurufen: Ich bin eine bessere Traube, nimm mich! Eben so wird ein Weizenkorn 10000 Aehren, jede Aehre 10000 Körner, jedes Korn fünf Kilogramme (bilances) reinen Weizenmehles geben. Auch die übrigen Baumfrüchte werden Samen und Pflanzen in entsprechendem Maße abgeben, und alle Thiere werden sich von dem Ertrage der Ernte im gegenseitigen Frieden nähren und dem Menschen in völliger Unterwerfung dienen. Das ist glaubhaft den Gläubigen." Als hierauf Judas ungläubig fragte: „wie mögen solche Erzeugnisse vom Herrn gemacht werden?" antwortete ihm Jesus: „die werden es erfahren, welche dazu gelangen." Auch hier erscheint die parabolisch ausgedrückte Fülle und der Friede des Paradieseslebens nur als Typus für den analogen Zustand der in dem vollendeten Gottesreiche vollendeten Schöpfung und des menschlichen Looses. Damit stimmt vollkommen das Zeugniß des Eusebius (V, 39, 12.), Papias habe nach der Auferstehung eine tausendjährige Zeitperiode angenommen, in welcher Christi Reich in sinnlicher Weise auf Erden bestehen werde. Die weitere Behauptung dieses Kirchenhistorikers, daß Papias erst dem Chiliasmus Bahn gebrochen habe und für diesen Irrthum des Irenäus und Anderer gewissermaßen verantwortlich sey, ist eben so unrichtig, als das Urtheil der Neueren, welche das Vorkommen chiliastischer Meinungen sofort für ein karakteristisches Merkmal judaistischer Denkungsart nehmen; nicht bloß Justinus und Irenäus, diese Repräsentanten des heidenchristlichen Katholizismus, sondern auch der durchaus antijudaistische Barnabas (cap. 15.) waren Chiliasten (vgl. Ritschl S. 60). Mit Recht macht indessen Dorner darauf aufmerksam (S. 218), daß das tausendjährige Reich dem Papias (richtiger den Presbyteren), so wenig als dem Irenäus das Letzte sey, sondern das letzte Ziel sey beiden gleichmäßig Gott der Vater in dem Sohne und dem heiligen Geist; man sey darum unberechtigt, zu sagen, der höchste Zweckbegriff sey bei ihnen materialistisch gedacht. Auch des Papias Ansicht von den Engeln, denen Gott die Verwaltung der Welt nach seiner Anordnung übertragen und deren Rang durch ihre eigene Schuld zu nichte geworden sey (fragm. VII., von Andreas von Cäsarea aufbewahrt), findet sich bei anderen hellenisirenden Kirchenvätern und kann nicht als Beleg für den vorgeblichen Judaismus dieses Vaters dienen.

Wenn Eusebius den Papias *σμικρὸς τὸν νοῦν* nennt, so hat der darin liegende Vorwurf seinen erklärenden Grund in der Abneigung des vierten Jahrhunderts gegen den Chiliasmus. Das Lob, welches ihm III, 36, 2. in den Prädikaten ertheilt wird: *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων*, kann daher nur als Interpolation angesehen werden, zumal diese Worte in den meisten Handschriften fehlen, in anderen an dem Rande zugesetzt sind und nur in wenigen dem Texte selbst angehören. Der Schatten, den Eusebius auf ihn warf, schwand indessen bald in der Beurtheilung der Kirche; die folgenden Jahrhunderte schon erblicken den Papias in dem verklärenden Abglanze, welcher von Johannes auf ihn fiel; Anastasius der Sinaite nennt ihn geradezu *ὁ ἐν τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσας* (fragm. I.); der Verfasser der von Corderius herausgegebenen griechischen Catene zum Johannes gibt ihm den Ehrenbeinamen: *Εὐβίωτος*, und will sogar wissen, der Lieblingsjünger habe ihm sein Evangelium diktirt (bei Routh S. 23). Auch für die wissenschaftliche Ansicht unserer Zeit bleibt er selbst

nach dem Wenigen, was wir von ihm wissen, eine zwar vielfach räthselhafte, aber höchst interessante Erscheinung; nahe dem apostolischen Zeitalter, steht er an der Pforte der altkatholischen Kirche und deutet bereits sichtlich die Strömung des zum Katholizismus sich gestaltenden Heidenchristenthums an. Es ist darum ein unersetzlicher Verlust, daß des Papias Werk, das nach dem Zeugnisse Galland's noch im Jahre 1218 in der Handschriftensammlung der Kirche zu Nismes vorhanden war, seitdem spurlos verschwunden ist; es würde uns wahrscheinlich über diesen Bildungsprozeß, der jetzt nur durch Combination festgestellt werden kann, die lehrreichsten Aufschlüsse gegeben haben.

Georg Eduard Steitz.

Papst, Papstthum, Papalsystem. Papst, πάπ(π)ας, abbas, papa, Vater, bezeichnet in der alten Kirche wie den leiblichen, so auch den geistlichen Erzeuger, durch dessen Vermittelung Jemand der Kirche zugeführt wird. Nach und nach wurde der vorzugsweise für Bischöfe und Aebte gebrauchte Ausdruck beschränkt auf die Patriarchen (s. Suicer, s. v. πάπας), im Occidente auf den Bischof von Rom, als das Oberhaupt der Kirche. Wenn diese Einschränkung auch nur Sache disciplinarischer Ordnung ist, so beruht dieselbe doch nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche auf einem Dogma, weil die Verfassung der Kirche, nach welcher der römische Bischof oder Papst das Oberhaupt ist, von Gott selbst angeordnet ist. Darüber erklärt das Concil von Florenz 1439: „Definimus, Sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse B. Petri Principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput et Omnium Christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in B. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur" (Bullarium Romanum ed. Luxemb. I, 336). Damit übereinstimmend sind die Aussprüche des fünften Laterankoncils von 1512 f. (s. c. I. de conciliis in VII° III, 7.), des römischen Katechismus Pars I. cap. X. qu. XI. und das tridentinische Glaubensbekenntniß, in welchem es heißt: „Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro." Die hier enthaltenen Sätze werden von den Anhängern des Papstthums gemeinhin in folgender Weise entwickelt: Christus hat die Kirche als die sichtbare Fortsetzung seiner Person, seines Leibes auf Erden gestiftet und, so wie Er selbst eine Einheit bildet, auch die Einheit der Kirche gewollt. Deßhalb hat er den Apostel Petrus zu seinem Stellvertreter und zum Mittelpunkte der Einheit eingesetzt. (Evang. Matth. 16, 16. 17, 4. Luk. 8, 45 u. a. m.) Die Kirche und ihr Centrum ist aber nicht als eine vorübergehende Stiftung gegründet, sondern für alle Zeiten bestimmt; daher mußte Petrus einen Nachfolger erhalten und die kirchliche Succession für immer festgestellt werden. Weil Gott den Fortbestand der Kirche und ihres einheitlichen Fundaments gewollt hat, so erscheint auch die an Petrus sich anlehnende Nachfolge als göttlicher Wille. Zwar hat Petrus verschiedene Gemeinden gegründet und Bischöfe für dieselben bestellt, indessen kann doch nur derjenige Bischof als der wahre Successor angesehen werden, welcher ihm nach seinem Tode gefolgt ist — und das ist der Bischof von Rom." Wie bei der weltlichen Thronfolge der nächste Blutsfreund, so succedirte hier der durch die Nachfolge in dem römischen Episkopat zur Nachfolge präsentirte Bischof von Rom, und kaum möchte es in Zweifel zu ziehen seyn, daß Petrus selbst den auch von Paulus 2 Tim. 4, 21. erwähnten Linus sich zum Nachfolger in allen seinen Würden ausersehen habe" (Phillips, Kirchenrecht I, 146).

Dieser scheinbar sehr einfache Gedankengang ist erst allmählich ausgebildet und in der lateinischen Kirche dogmatisch sanktionirt worden; denn er beruht auf Thatsachen, welche fortwährend sehr verschieden aufgefaßt worden sind, und stützt sich auf Aussprüche,

über deren eigentlichen Sinn die Ausleger durchaus nicht einig sind. Die ganze Deduktion hat ihre wesentliche Stütze in Machtsprüchen, nämlich darin, daß dieselben Bischöfe Partei und Richter in derselben Sache waren und sind, daß sie, um deren in Anspruch genommene Rechte es sich handelt, sich selbst allein die richtige Deutung von Aussprüchen und Thatsachen beilegen und diejenigen, welche Zweifel dagegen erheben, als Christo und Gott selbst ungehorsam bezeichnen. Unbefangene Forscher der römischen Kirche selbst können nicht umhin, zuzugestehen, daß vor der Mitte des dritten Jahrhunderts der Primat sich noch nicht im Leben der Kirche hat äußern können. (Man sehe z. B. Möhler, die Einheit der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenverfassung der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tübingen 1843), während Andere durch willkürliche Zurechtlegung der Geschichte zu der Behauptung kommen, „daß die römischen Bischöfe von den ältesten Zeiten her den Primat der höchsten Autorität in allen kirchlichen Angelegenheiten (nicht nur) in Anspruch genommen haben, sondern auch, daß sie in diesen, auf die Anordnung Christi gegründeten Ansprüchen von der ganzen Kirche, namentlich von dem Episkopate, anerkannt worden sind (s. Phillips a. a. O. S. 156). Es ist hier nicht der Ort, an der Geschichte der einzelnen römischen Bischöfe der ersten Jahrhunderte darzuthun, daß diese Anschauung entschieden unhaltbar sey, und es muß daher auf die besonderen Artikel dieses Werkes hingewiesen werden, während es hier genügen muß, auf die Hauptmomente der Entwickelung des Primats aufmerksam zu machen. Aus der sehr reichen Literatur sind hervorzuheben: Bibliotheca maxima pontificia, in qua authores melioris notae, qui hactenus pro S. Romana Sede scripserunt, fere omnes continentur, promovente Fr. H. Tom. de Roccaberti. Romae 1689. XXI Tom. Fol. A. Daude, Majestas hierarchiae eccl. summi Pontificis. Bamb. 1761. 2 Tom. 4. Pet. Ballerini, de vi ac ratione primatus etc. Augsburg. 1770. 2 Tom. 4. ed nov. von Westhoff. J. Roskovany, de primatu Romani Pontificis ejusque juribus. Augsb. 1834. 8. Rothensee, der Primat des Papstes in allen Jahrhunderten, herausgegeben von Räß und Weis. Mainz 1836 f. 4 Bde. 8. (Dagegen Ellendorf, der Primat der römischen Päpste. Darmst. 1841 u. 1846. 2 Bde. 8.) — Barruel, du Pape et ses droits religieux. Paris 1803. (deutsch von G. G. Güldenapfel. Landshut 1819. 8.) Le Maistre, du Pape. Paris 1820 (deutsch von Lieber. Frankfurt a. M. 1822. 8.). Gosselin, pouvoir du Pape au moyen âge. Louvain 1845. 2 Vol. 8. — Diese und andere Schriften sind vorzüglich berücksichtigt von Phillips in seinem Kirchenrecht, dessen 5. Band (Regensburg 1857) sich auf die Darstellung des Primats beschränkt.

Zum Beweise des seit dem zweiten Jahrhundert anerkannten Primats pflegt man sich auf das Zeugniß des Irenäus († 202) und Cyprian († 258) vor allen Anderen zu berufen. Allein jener (adversus haeres. lib. III. cap. 3.) bezieht sich, um die Wahrheit der katholischen Lehre darzuthun, auf die Tradition aller von den Aposteln gestifteten Sitze, für Italien und den Occident aber insbesondere auf Rom, als die alleinige unbestritten apostolische Stiftung des Occidents. Die potior principalitas, welche Irenäus mit berücksichtigt, deutet auf die politische Stellung der Stadt, welche der kirchlichen wesentlichen Vorschub leistete, ganz ähnlich, wie Constantinopel als das neue (zweite) Rom im Weltreiche späterhin die nächste Stelle in der Hierarchie nach dem alten Rom einnahm (Concil. Constantinop. a. 381. can. 3. vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts. Bd. I. S. 209 f.). Cyprian's Ansicht über die Einheit der Kirche führte in ihrer Consequenz zum Primat, indessen weist das Verhältniß, welches er selbst dem römischen Bischofe gegenüber behauptete (s. d. Art. Cyprian, Bd. III. S. 220), keineswegs auf das Zugeständniß einer solchen Prärogative hin, wie man sie in seinem liber de unitate ecclesiae und in seinen Briefen zu Gunsten Rom's hat finden wollen. Apostolicität und die Autorität der ersten Metropole des römischen Reichs verschaffte dem römischen Stuhle schon zeitig ein hohes Ansehen, welches aber

in gleicher Weise für den Bischof von Alexandria und Antiochia im 8. Kanon des Concils von Nicäa 325 bestätigt wurde. Auf diesem Concil erscheint aber der römische Bischof an sich nicht in einer höheren Stellung als die übrigen Bischöfe; dieß ergeben die Verhandlungen des Concils, dessen Akten von zwei Presbyteren „statt unseres Papstes", d. h. Bischofs, unterschrieben wurden (s. Analecta Nicaena: fragments relating to the council of Nice — by Harris Cowpers, London and Edinburgh 1857). Erst später versuchte man, dem can. 6. Nic. Conc. eine andere als die ursprüngliche Fassung zu geben, indem man an den Anfang die Worte hinzufügte: Quod ecclesia Romana semper habuit primatum (s. Gieseler, Kirchengeschichte I. §. 91). Der Kampf für Erhaltung der orthodoxen Lehre wurde den Bischöfen von Rom höchst förderlich, und das Concil von Sardica, 343, sprach den Vorzug des römischen Stuhls für die Kirche des Occidents auf's Unzweideutigste aus, da die orientalischen Bischöfe gegen die Forderung, Rom für die ganze Kirche als Haupt anzuerkennen, Widerspruch erhoben und sich von der Versammlung trennten. Uebrigens wurde sogar im Occident der Schluß von Sardica nicht sofort allgemein angenommen, weßhalb Kaiser Gratian auf Antrag des Bischofs Damasus und einer röm. Synode 378 ein Rescript zu Gunsten Roms erließ. (Gieseler a. a. O. §. 92. not. i.) Darauf erging 445 ein Edikt Valentinian's III., welches dem Bischofe von Rom für die ganze Kirche den Primat beilegte, welcher außer dem Recht der höheren Instanz über die Bischöfe auch eine kirchliche oberste Gesetzgebung und Regierung in sich begreift. Der Kaiser gründet diesen Vorzug auf den Primat Petri (— sedis apostolicae primatum, sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae), auf die politische Bedeutung Roms (Romanae dignitas civitatis) und auf die Synode von Sardica (sacrae synodi auctoritas), vergl. Richter, Kirchenrecht (6. Ausg.) §. 22. Anm. 3. Indessen wurde die Kirche des Orients keineswegs dem römischen Stuhle damit unterworfen, vielmehr erklärte bereits das Concil von Chalcedon 451 im can. 28., daß der Stuhl von Constantinopel dieselben Rechte über den Orient habe, welche jenem im Occident gebührten („ . . . τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ"). Wenn auch späterhin Rom die erste Stelle im römischen Reiche zuerkannt blieb, (c. 7. pr. c. 8. C. de summa trinitate (I. 1.). Justinian a. 533. Nov. IX. CXXXI. c. 2. a. 535. 545 u. a.), so lag doch hierin nichts weiter, als ein Ehrenvorzug, ohne weitere praktische Folgen; denn der Patriarch von Constantinopel bildete, wie der von Rom, die höchste inappellabele Instanz (c. 29. C. de episcop. audientia (I, 4.) a. 530. Nov. CXXXVII. cap. 5. a. 564 u. a.). Die kirchliche Autorität Roms blieb seitdem unangetastet, in dem Verhältnisse zur weltlichen Macht unterlag sie aber wiederholtem Wechsel. Die Verbindung mit den neu gegründeten germanischen Kirchen wurde anfangs durch den Arianismus mehrerer Stämme verhindert, nach dem Uebertritt derselben zur orthodoxen Lehre aber nach und nach um so enger. Die römischen Grundsätze über das Verhältniß der Kirche zum apostolischen Stuhle wurden im fränkischen Reiche durch Bonifacius zur Anerkennung gebracht, obschon die consequente Ausführung durch die selbständige königliche Verwaltung der Rechte des Staats in kirchlichen Angelegenheiten ausgeschlossen wurde. Karl dem Großen gegenüber erscheint der Papst als erster Metropolit, über den der König zu Gerichte sitzt. Der König ist der höchste Richter und Gesetzgeber, der von Gott der Kirche gegebene Schutzherr und Regierer, welcher die Schlüsse der Synoden verbessert und bestätigt und unter Benutzung des Rathes der Geistlichen selbst kirchliche Anordnungen trifft. (Die Beweisstellen finden sich in großer Menge in den Capitularien Karl's des Großen.) Unter den schwachen Nachfolgern des großen Kaisers trat aber eine Aenderung ein, welche Pseudo-Isidor's Decretalen zu Gunsten Roms auszubeuten vermochten und nach deren Grundsätzen Nikolaus I. (seit 858) die Kirche verwaltete (s. die Art. Pseudo-Isidor und Nikolaus I.). Dagegen wurde unter der Regierung der deutschen Könige aus dem sächsischen Hause die verlorene Macht wieder gewonnen und der römische Bischof im Wesentlichen auf den Primat der Ehre beschränkt. Die deutschen Bi-

schöfe erscheinen während der Herrschaft Otto's I. von diesem selbst eingesetzt, als freie Leiter ihrer Diöcesen, und der Episkopat, versammelt auf der Synode, richtet unter dem Vorsitze des Kaisers über den römischen Bischof. (Absetzung Johann's XII. im Jahre 963 auf dem römischen Concil.) Bis zur Mitte des elften Jahrhunderts wurden im Allgemeinen diese Prinzipien aufrecht erhalten, nach welchen der Bischof von Rom sowohl dem Kaiser als der Gesammtheit der Bischöfe untergeben war (i. J. 1046 Synode von Sutri, auf welcher Benedict VIII., Sylvester III., Gregor VI. abgesetzt wurden); da trat, unter Mitwirkung Hildebrand's, als Papst Gregor VII., ein Umschwung ein und es gelang dem Papstthum, nunmehr zu erreichen, was Pseudo-Isidor über die Autorität desselben ausgesprochen hatte (s. d. Art. Gregor VII.). Das hierarchische Papalsystem erhielt durch Gregor und seine Nachfolger, nämlich Alexander III. (1159—1181), Innocenz III. (1198—1216), Gregor IX. (1227—1241), Innocenz IV. (1243—1254) und Bonifaz VIII. (1294—1303) seine Vollendung. Die sogenannten dictatus Hildebrandini, deren Aechtheit aus den Regesten Gregor's VII. erhellt (vergl. Gieseler, Kirchengesch. II, 1. §. 47. Note d; Giesebrecht, de Gregorii VII. registro emendando. Regimont. 1858. S. 5), und die Decretalen der erwähnten Päpste enthalten die jenem Systeme eigenthümlichen Sätze, von welchen die wesentlichsten folgende sind: der Bischof von Rom ist der Stellvertreter Christi auf Erden (Romanus Pontifex, vicarius Jesu Christi, quod non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris. Innocent. III. in cap. 2. 3. X. de translat. episcop. I, 7), der allgemeine Bischof (solus — universalis. Gregorii dict. nr. 2.), dem allein der Name Papst gebührt (quod unicum est nomen in mundo. eod. cap. 11). Auf ihn ist die Fülle der Gewalt übertragen, und er verleiht daher Theile dieser Gewalt dem übrigen Klerus als seinem Gehülfen. (Quia diversitatem corporum diversitas saepe sequitur animorum, ne plenitudo ecclesiasticae jurisdictionis in plures dispensata vilesceret; sed in uno potius collata vigeret, apostolicae sedi Dominus in B. Petro universarum ecclesiarum et cunctorum Christi fidelium magistrium contulit et primatum, quae, retenta sibi plenitudine potestatis, ad implendum laudabilius officium pastorale, quod omnibus eam constituit debitricem, multos in partem sollicitudinis evocavit, sic suum dispensans onus et honorem in alios, ut nihil suo juri subtraheret; nec jurisdictionem suam in aliquo minoraret. Innoc. III. in c. 5. X. de concess. praebendae III, 8.). Von seinem Ermessen hängt es daher ab, wie er die Gehülfen bestellt; Einsetzung, Absetzung, Versetzung der Bischöfe hängen von ihm allein ab; er kann jede Sache zu eigener Beurtheilung an den apostolischen Stuhl ziehen oder dem, welchem er sie übertragen, wieder entziehen, um sie einem Anderen zu überweisen, insbesondere auch einem speziellen Stellvertreter seiner eigenen Person, einem Legaten, der natürlich den Vorzug vor allen anderen Oberen haben muß. (Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare. — Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare. — Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare. — Quod de omni ecclesia, quacunque voluerit, clericum valeat ordinare. — Quod majores causae cuiuscunque ecclesiae ad sedem apostolicam referri debeant. Dictatus Gregorii VII. nr. 3. 4. 13. 14. 21. 25. u. v. a.) Der römische Bischof ist Gesetzgeber der Kirche. (Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere etc. a. a. O. Nr. 7.). Ohne seine Genehmigung darf keine Synode gehalten werden. (Quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari, a. a. O. Nr. 16.) Er ist unfehlbar und entscheidet über die Wahrheit. (Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate. — Quod Romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, scriptura testante, errabit, a. a. O. Nr. 17. 22.) Er unterliegt dem Urtheile Niemandes, während Alle seinem Urtheile unterworfen sind. (Quod sententia illius a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit. — Quod a nemine

ipse judicari debeat. — Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem apellantem, a. a. O. Nr. 18—20.)

Das Papalsystem, ein Ausfluß des Prinzips des Feudalismus, nach welchem alle Autorität in der Hand eines Einzigen ruht, bedingt in seiner ganzen Consequenz auch die Herrschaft über den Staat; daher finden sich unter den dictatus Gregorii auch folgende Sätze: Nr. 8. quod solus Papa possit uti imperialibus insigniis; 9. Quod solius Papae pedes omnes principes deosculentur; 12. Quod illi liceat imperatores deponere; 27. Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere. Indem Bonifaz VIII. demgemäß zu handeln unternahm, gerieth er mit Frankreich in einen Conflikt, der zum Nachtheile des römischen Stuhls endete. Nun besann man sich wieder auf die Grundsätze, welche vor Gregor VII. über das Verhältniß der Kirche und des dieselbe repräsentirenden Concils zum Bischofe von Rom befolgt worden waren, und wendete dieselben auf's Neue an (s. den Art. Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche, Bd. IV. S. 107). Die Folge der seitdem mit mannichfachen Unterbrechungen und Schwankungen zwischen dem Papste und den Bischöfen geführten Kämpfe ist eine Modifikation und praktische Milderung des strengen Papal- oder Curialsystems, welches aber doch zuletzt den Sieg davongetragen und gegenwärtig in fast allgemeiner Anerkennung steht. Zwar sind die Folgerungen dieses Systems über das Verhältniß der römisch-katholischen Kirche zum Staate, das Recht, Königstitel zu verleihen (Phillips a. a. O. V, 684 f.) und andere derartige Befugnisse, durch welche die Majestätsrechte der landesherrlichen Autorität beschränkt oder selbst negirt werden, längst aus der Praxis verschwunden, doch hat der Papst das Prinzip selbst niemals völlig widerrufen und es auch niemals an Benutzung der Umstände fehlen lassen, wo das Prinzip ausgesprochen und in einzelnen Anwendungen vollzogen werden konnte. (Man s. deßhalb A. de Roskovany, monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. Quinque — Ecclesiis 1847. 2 Vol.) So heißt es im österreichischen Concordate vom 18. August 1855 Art. II.; Cum Romanus Pontifex primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam jure divino obtineat, Episcoporum, Cleri et populi mutua cum Sancta Sede communicatio in rebus spiritualibus et negotiis ecclesiasticis nulli placetum regium obtinendi necessitas suberit, sed prorsus libera erit; und in der Allocution Pius IX. bei der Publikation des Concordats: Cum Romanus Pontifex Christi his in terris vicarius et Beatissimi Apostolorum Principis successor primatum . . . . . . divino obtineat iure, tum Catholicum hoc dogma in ipsa conventione luculentissimis fuit verbis expressum, ac propterea simul de medio sublata et radicitus evulsa penitusque deleta falsa perversa illa et funestissima opinio eidem divino primatui ejusque juribus plane adversa et ab hac Apostolica Sede semper damnata atque proscripta, de habenda scilicet a civili gubernio venia, vel executione eorum, quae res spirituales et ecclesiastica negotia respiciunt. Eben so ist auch das Prinzip gewahrt, wenn dem Staate nur aus Rücksicht auf die dermaligen Umstände (temporum ratione habita) zugestanden wird, über reine Civilsachen der Geistlichen, so wie über gemeine Verbrechen derselben durch weltliche Richter urtheilen zu lassen (man s. das österreichische Concordat Artikel XII. XIII. u. a.).

Die päpstlichen Rechte beziehen sich, abgesehen von der weltlichen Herrschaft über den Kirchenstaat (m. s. den Art. Bd. VII. S. 676 f.), auf die höchste Regierung der römisch-katholischen Kirche und die derselben entsprechenden Ehren (primatus jurisdictionis und honoris).

I. Im Primat der päpstlichen Jurisdiction sind enthalten:

1) die Repräsentation der römisch-katholischen Kirche. Als repräsentirendes Oberhaupt hat er theils höchstpersönlich, theils in Verbindung mit den Cardinälen alle Interessen der gesammten Kirche im Ganzen und im Einzelnen nach Außen hin wahrzunehmen. Demgemäß hat er insbesondere die Vereinbarungen mit

den einzelnen Staaten über die in ihnen befindlichen, der Curie unmittelbar untergebenen kirchlichen Institute abzuschließen.

2) Die höchste kirchliche Gesetzgebung. Der Papst erläßt Verordnungen sowohl über Gegenstände der Disciplin als der Lehre, und versichert sich dabei der Zustimmung der Kirche durch Berufung eines Concils oder auf andere Weise. Die Nothwendigkeit der Zustimmung des Concils ist päpstlicherseits nicht anerkannt. Da der Papst, sobald er e cathedra spricht, nach der Lehre der Kirche nicht irren kann, besteht für alle Glieder der römischen Kirche die Pflicht, in solchem Falle dem Ausspruche des Oberhauptes sich gläubig zu unterwerfen. Diesem Grundsatze ist bei der Feststellung des Dogma über die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria neuerdings Anerkennung zu Theil geworden (s. d. Art. „Maria, Mutter des Herrn", Bd. IX. S. 99. 100). Die päpstliche Infallibilität erstreckt sich indessen nicht auf faktische Umstände. So erklärt selbst Bellarmin de Romano Pontifice lib. IV. cap. 2.: Conveniunt omnes posse Pontificem, et cum suo coetu consiliariorum vel cum generali concilio, errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent. Daher sind Appellationen a Pontifice male informato ad melius informandum stets üblich gewesen. Vermöge seiner gesetzgebenden Gewalt kann der Papst auch dispensiren (s. d. Artikel, Bd. III. S. 425) und authentisch interpretiren; auch läßt er kraft derselben die Beschlüsse der Provinzialsynoden von der Congregatio Concilii revidiren und approbiren (Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 3. nr. 6.).

3) Die höchste kirchliche Aufsicht. Der Papst läßt sich deßhalb aus allen Diöcesen regelmäßig von Zeit zu Zeit Berichte abstatten. Die Bischöfe übernehmen in ihrem vor der Consecration zu leistenden Eide deßhalb die Pflicht, sich persönlich zu stellen (Limina Apostolorum singulis annis aut per me aut per certum nuntium visitabo, nisi — absolvar); doch kann auch die visitatio liminum durch eine relatio status dioecesis ersetzt werden, welche nach einer von Benedict XIV. verfaßten Instruktion erfolgen muß (de synodo lib. XIII. cap. 7 f.).

4) Die höchste kirchliche Verwaltung (regimen ecclesiae s. str.). Diese begreift die Verfügung über die sogen. causae arduae ac majores; dazu gehören die causae episcoporum, nämlich die Bestätigung gewählter, die Zulassung postulirter Bischöfe, die Consecration, Versetzung, Absetzung, Annahme von Resignationen, Bestellung von Coadjutoren, Errichtung, Theilung, Vereinigung von Bisthümern, Verleihung des Palliums (s. d. Art. Bischof, Bisthum, Pallium); die Bestätigung und Aufhebung geistlicher Orden und kirchlicher Anstalten; die Selig- und Heiligsprechung (s. d. Art. Kanonisation, Bd. VII. S. 326), die Anerkennung von Reliquien, die Anordnung, Verlegung und Aufhebung allgemeiner kirchlicher Feste (s. d. Art. Bd. IV. S. 378 f.); das Recht der Entscheidung in reservirten Fällen (s. d. Art. casus reservati, Bd. II. S. 610). Vermöge des höchsten Regiments steht dem Papste auch das Recht zu, bei ungenügender, mangelhafter Administration der geistlichen Oberen sich selbst der Vollziehung anzunehmen und überall ergänzend einzutreten (s. den Art. „Devolutionsrecht", Bd. III. S. 363). Aus dem Verwaltungsrecht fließt auch der Anspruch auf kirchliche Abgaben (s. d. Art.).

II. Primat der Ehre.

1) Nicht nur vor allen geistlichen Oberen besitzt der Papst den Vorrang, sondern es wird ihm derselbe auch herkömmlich von den weltlichen Herrschaften zugesprochen. Die mit dem Papste contrahirenden Landesherren gestatten, daß sein Name dem ihrigen vorangestellt werde.

2) Der Titel und die demselben zugefügten Prädikate haben gewechselt. Der Name Papa ist seit Gregor VII. (s. oben) auf den Bischof von Rom beschränkt; auch die Bezeichnung: Summus Pontifex, Pontifex maximus, ist erst in späterer Zeit ihm vorbehalten. Den Titel Patriarcha universalis lehnte Gregor I. ab (s. cap. 4. 5. dist.

XCIX.) und nannte sich dagegen: servus servorum Dei, eine Bezeichnung, welche seitdem als eine solenne beibehalten ist (vgl. überhaupt Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. I. cap. 4. cap. 50. nr. 14. Ferraris bibliotheca canonica s. v. Papa. Art. II. nr. 33—35 Phillips a. a. O. V. 599 f.). Das Prädikat Sanctus wird auch schon zeitig von den römischen Bischöfen vorzugsweise in Anspruch genommen. In den dictatus Gregorii VII. nr. 23. heißt es deßhalb: Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis B. Petri indubitanter efficitur sanctus, testante S. Ennodio Papiensi Episcopo, ei multis SS. Patribus faventibus, sicut in decretis B. Symmachi P. continetur. Daher ist die gewöhnliche Anrede: Sanctissime Pater, Allerheiligster Vater, in Gebrauch gekommen.

3) Als besondere Huldigung erscheint der Fußkuß, adoratio (J. F. Mayer de osculo pedum Pontificis Rom. Witteberg. 1687. Bernh. a. Sanden de podolatria Papaea. Regimont. 1713. Thomassin l. c. P. II. lib. 3. cap. 65. Phillips a. a. O. S. 672 f.). Von Seiten der Fürsten, denen Gregor VII. die Pflicht dazu auferlegt (s. dictatus nr. 8. oben), erfolgt diese Adoration schon lange eben so wenig, als das frühere Halten des päpstlichen Steigbügels (vgl. Sachsenspiegel, Buch I. Art. I.) und die sonstigen Obedienzgesandtschaften (Buder de legationibus obedientiae Romam missis. Jenae 1737. Phillips a. a. O. S. 683 f.).

4) Die päpstlichen Insignien sind außer der vollständigen Pontifikalkleidung der Bischöfe und dem Pallium, dessen sich der Papst ohne Beschränkung bedient (s. d. Art. „Pallium") der mit einem Kreuze versehene gerade Hirtenstab (pedum rectum), während der bischöfliche Stab gekrümmt ist. Innocenz III. erklärt dieß im c. un. §. ult. X. de sacra unctione I. 14. (aus dem Jahre 1204): tum propter historiam, tum propter mysticam rationem. Die Geschichte knüpft an die Legende, daß der Apostel Petrus dem heiligen Martial seinen Stab zur Erweckung des heil. Maternus vom Tode übergeben habe, während die mystische Deutung eine verschiedene ist (vgl. Gonzalez Tellez zur cit. Decretale. Nr. 42.). Der Papst hat einen besonderen Thron (sedes apostolica) und trägt eine dreifache Krone (tiara, regnum, triregnum). Die Tiara war anfangs einfach spitz und soll seit Nikolaus II. († 1061) die zweite, seit Clemens V. († 1314) die dritte Krone als Zusatz erhalten haben (Henr. Pipping, de triplici corona Pontif. Rom. Lips. 1642. Jo. Hermansen, de corona triplici Pont. R. Upsalae 1736). Gregorovius (die Grabmäler der römischen Päpste. Leipz. 1856) bezeugt von Bonifaz VIII., dessen Denkmal sich in der Grotte des St. Peter befindet, daß auf demselben das Haupt mit einer langen, spitzen, zuckerhutähnlichen Mitra bedeckt sey, an welcher man zwei Kronen bemerkt. Er theilt aber den alten Irrthum, als ob erst seit Bonifaz VIII. die zweite und seit Urban V. die dritte Krone hinzugefügt sey. Ueber die Bedeutung der drei Kronen haben sich verschiedene Ansichten gebildet, indem damit auf die streitende, leidende und triumphirende Kirche hingewiesen werden soll (s. Phillips, Kirchenrecht I. S. 236), oder auf die dreifache Welt (s. die Ausleger zu Ebr. 1.), oder als Ausdruck für die weltliche, die geistliche Macht und über alle geistliche und weltliche Obrigkeit. Bei der Krönung wird der neue Papst angeredet: Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias, patrem te esse principum et regum, rectorem orbis in terra, vicarium salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum.

Da der Papst keinen Richter über sich hat, wie das Papalsystem festhält, so kann er auch nach demselben nicht entsetzt werden. Indessen wird doch der passive Widerstand selbst von den Anhängern dieser Lehre gerechtfertigt. So erklärt Bellarmin de Pontifice Romano, lib. II. cap. 29.: Licet resistere Pontifici invadenti animas — et multo magis, si ecclesiam destruere videretur; licet, inquam, resistere, non faciendo quod jubet, et impediendo, ne exsequatur voluntatem suam —. Freiwillige Niederlegung des Amts kann ihm aber natürlich nicht gewehrt werden.

H. F. Jacobson.

Papstwahl. Die Wahl der Bischöfe erfolgte seit den ältesten Zeiten unter Mitwirkung der benachbarten Bischöfe durch den Klerus und die Gemeinde. Daß in Rom nach gleichem Grundsatze verfahren wurde, wissen wir aus Zeugnissen des dritten Jahrhunderts über die Wahl des Cornelius während der novatianischen Streitigkeiten (c. 5. 6. Cau. VII. qu. I. Cyprian. c. a. 255). Die hohe Stellung, welche der römische Bischof einnahm, gab sehr zeitig Anlaß zu Wahlumtrieben und Spaltungen, welche das Einschreiten und die Vermittelung der weltlichen Macht erforderten. So geschah es durch den Präfekten Juventius und den Kaiser Valentinian II. 385 bei der zweispaltigen Wahl von Damasus und Ursicinus (Ammian. Marcellin. lib. XXVII. cap. 3. Sozom. hist. eccl. lib. IV. cap. 11. lib. VI. cap. 23.), durch Honorius 420 auf die Bitte Bonifacius I. gegen Eulalius (cap. 1. 2. dist. XCVII. cap. 8. dist. LXXIX.). Eben so vermittelte König Theodorich, als im J. 498 Symmachus und Laurentius gewählt wurden, und überließ dann einer römischen Synode, sich über die Wahlgrundsätze zu einigen. Diese beschloß im J. 502, daß die Wahl frei vollzogen und von dem Erkorenen kein Kirchengut veräußert werden solle (Mansi Coll. Conc. VIII, 266 sq. c. 1. dist. XCVI.). Später griff aber Theodorich selbst und ebenso sein Nachfolger in die Papstwahl ein. Nach der Beseitigung der ostgothischen Herrschaft in Italien übten die Exarchen von Ravenna im Namen des Kaisers auf die Wahlen den entschiedensten Einfluß. Die Wahl selbst erfolgte durch den gesammten Klerus, die judices, als Vertreter der städtischen nobiles, und das Heer, schola oder generalitas militiae, welches zugleich als Vertreter der cives erschien, während die Bürgerschaft selbst, civium universitas oder populi generalitas, mehr zurücktrat. Aus diesen drei Klassen gingen die drei politischen Körperschaften der Stadt hervor, welche als honorati, possessores und cuncta plebs bei der Wahl des römischen Bischofs wirksam wurden (s. besonders den lib. diurnus cap. II. tit. I—VII. Wilmanns in Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Bd. II. Berlin 1844. S. 144 f.). Der Gewählte bedurfte noch der kaiserlichen Bestätigung, welche durch den Exarchen ertheilt wurde. Dafür wurde eine besondere Abgabe gezahlt. Constantinus Pogonatus erließ dieselbe 678 dem Bischof Agatho auf seine besondere Bitte (Anastasius in vita Agathonis. cap. 21. dist. LXIII., aus dem liber pontif.) und gestattete sogar 684, daß nach vollzogener Wahl die Ordination erfolgen dürfe, ehe die kaiserliche Erlaubniß dazu eingegangen sey. (Anastasius in vita Benedicti II.) Unter der Herrschaft der Longobarden wurde an dem bisherigen Verfahren nichts geändert; da aber die Wahl durch Parteiwesen gestört wurde, suchte Stephan III. im Jahre 769 durch einen Synodalbeschluß demselben zu begegnen, daß nämlich nur aus den Cardinälen der römischen Kirche der Bischof für dieselbe erkoren werden solle (c. 3—5. dist. LXXIX.). Nachdem die fränkische Oberhoheit an die Stelle der longobardischen getreten war, erfolgten zu Gunsten jener von Seiten der Curie Zugeständnisse, so daß der neue Bischof der königlichen und kaiserlichen Bestätigung bedurfte (s. d. Art. Exclusiva, Bd. IV. S. 281.; vgl. aber Phillips Kirchenrecht Bd. V. S. 763 f.). Diese wurde indessen nicht regelmäßig eingeholt, und seit dem Verfall des Frankenreichs und dann in der kaiserlosen Zeit war davon selbstverständlich nicht mehr die Rede. Erst unter Otto I. wurde die Einwirkung des Kaisers auf's Neue durch besondere Verträge befestigt. Das Privilegium, welches Leo VIII. dem Kaiser im Jahre 963 verliehen haben soll und welches in verschiedenen Formen vorliegt, ist jedoch nicht für ächt zu halten. (Floss, Leonis P. VIII. privilegium de investituris Ottoni I. Imperatori concessum etc. Friburg. Brisg. 1858. Derselbe, die Papstwahl unter den Ottonen, nebst ungedruckten Papst- und Kaiser-Urkunden des 9. und 10. Jahrh., darunter das Privilegium Leo's VIII. für Otto I. Freib. 1858). Die Ansicht von Floß, daß das kürzere Privilegium (Pertz, Monumenta Germaniae. Tom. IV. App. Fol. 766. c. 23. dist. I. XIII. vgl. c. 33. eod.) aus einem ächten älteren ausführlicheren Dokumente einer Trierischen Handschrift, mitgetheilt von Floß, hervorgegangen sey, wird von Weizsäcker in Reuter's allgemeinem Reper-

rium für die theol. Literatur, Bd. XXVI. Heft 11. (November 1858) S. 87 f. widerlegt. Die Quelle des längeren Trierischen Dokuments ist der Fortsetzer des liber pontificalis, Pandulphus, aus dem 12. Jahrh., s. d. Art. Liber pontificalis, Bd. VIII. S. 371 a. (E. 272). Der päpstliche Stuhl gerieth nun in die vollständigste Abhängigkeit von der kaiserlichen Autorität, welche dem Bedürfnisse durch Ein- und Absetzung der römischen Bischöfe zu entsprechen bemüht war. Selbst die entschiedensten Anhänger kirchlicher Unabhängigkeit können nicht umhin, die damalige Nothwendigkeit der kaiserlichen Einwirkung anzuerkennen (Phillips a. a. O. S. 790). Die durch den staatlichen Schutz neu gekräftigte Kirche strebte aber nunmehr nach Herstellung der freien Wahl ihres Oberhauptes, für welche denn auch Nikolaus II. im J. 1059 die erforderliche Anordnung erließ. Das Dekret ist in doppelter Recension vorhanden, indem in der einen der Einfluß des deutschen Königs mehr hervortritt, in der anderen der Antheil der Cardinalbischöfe höher gestellt wird (s. Pertz, Monumenta German. Tom. IV. App. Fol. 176. Cunitz, de Nicolai II. decreto de electione Pontificum Romanorum. Argentorati 1837. 4. Gieseler, Kirchengesch. II. 1, S. 236. Phillips a. a. O. S. 793 f. Die zweite Recension findet sich bei Gratian c. 1. dist. XXIII.). Es soll hiernach den Cardinalbischöfen obliegen, sich über die Wahl des neuen Papstes zu einigen, dann sollen sie die übrigen Cardinäle zuziehen und hierauf soll die Zustimmung des übrigen Klerus und des Volks hinzutreten; auch soll dem Könige die schuldige Ehre und Reverenz erwiesen werden. Die vollständige Ausführung dieses Dekretes unterlag indessen mannichfachen Schwierigkeiten, und es führte das Bedürfniß daher zum Erlasse genauerer Bestimmungen. Man wünschte von dem Einflusse des Königs frei zu werden, da bei den nächsten Wahlen sich meistens zwei Parteien bildeten, von denen die eine das kirchliche, die andere das königliche Interesse wahrnahm. Diesen Conflikt hatte besonders Alexander III. bei seiner eigenen Wahl erfahren (s. Reuter, Geschichte Alexander's III. Bd. I. S. 129 f. vgl. die Urkunde bei Theiner über Ivo's vermeintliches Dekret. Anhang Nr. 23., und das Schreiben des Concils zu Pavia von 1160 bei Pertz, Monumenta. Tom. IV. Fol. 125 sq., worin die damalige Wahlart geschildert ist). Deßhalb gab er mit dem Laterancocil 1179 eine ergänzende Vorschrift (c. 6. X. de electione. I, 6.), nach welcher der von zwei Drittheilen aller Cardinäle Gewählte ohne weitere Einwendungen Papst seyn sollte. Von einer Bestätigung des Kaisers oder anderer Personen ist nicht mehr die Rede. Einer weiteren Schwierigkeit, welche durch langwährende Sedisvakanzen entstand, begegnete Gregor X. durch Einführung genauer Bestimmungen über das Conclave (s. weiterhin, vgl. den Beschluß des Concils zu Lyon von 1274 in c. 3. de electione in VI° I, 6. a. 1274). Hierzu kam noch eine Reihe anderer ergänzender Vorschriften, von welchen die wichtigsten sind: c. 2. Clem. de electione I. 3. aus dem Concil zu Vienne 1311, Decretale Licet in constitutione Clemens VI. von 1351, Cum tam divino von Julius II. 1506 (gegen Simonie bei der Wahl), Cum secundum Apostolum von Paul IV. 1558 (gegen Bewerbungen bei Lebzeiten des Papstes), In eligendis von Pius IV. 1662 (über die in's Conclave die Cardinäle begleitenden Personen), Aeterni patris von Gregor XV. 1621 (ein vollständiges neues Wahlgesetz, an welches sich das durch die Bulle Decet Romanum Pontificem publizirte Ceremoniale, continens ritus electionis Romani Pontificis anschließt). Die Erlasse Gregor's XV. bestätigte sein Nachfolger Urban VIII. durch die Bulle Ad Romani Pontificis providentiam 1626, und dazu fügte Clemens XII. durch die Bulle Apostolatus officium von 1732 noch einige Nachträge. Alle diese Verordnungen sind in den verschiedenen Ausgaben der Bullarien enthalten und besonders abgedruckt nebst Erläuterungen von Passerinus, Bonacina und Antoninus Seraphinus Camarda in: Synopsis constitutionum apostolicarum una cum ceremoniali Gregoriano de pertinentibus ad electionem Papae. Reate 1732. Fol. Meuschen, ceremonialia electionis et coronationis pontificis Romani. Francof. 1732. 4. Die Erlasse seit Clemens VI. hat auch Rieger

im Corpus juris ecclesiastici, ed. II. Viennae 1775. 8. p. 330 sq. mitgetheilt.

Die gegenwärtig geltenden Grundsätze über die Papstwahl beziehen sich:

1) auf die aktive und passive Wahlfähigkeit. Das Recht, einen Papst zu wählen, haben nur die Cardinäle seit 1059 (s. oben) und zwar in eigener Person, da es ihnen nicht gestattet ist, einen Prokurator zu diesem Akte zu ernennen. Die Wähler müssen aber wenigstens Diakone seyn oder durch ein spezielles Breve des Papstes, der sie creirt hat, für diesen Fall Dispens haben (s. Cit. bei Ferraris bibliotheca canonica s. v. Papa. Art. I. nr. 39.). Ihre Fähigkeit zu wählen wird durch Excommunication, Suspension oder Interdikt nicht gehindert. (Clem. 2. de elect. Pius IV. const. in eligendis. §. et ne dissensiones. Gregor. XV. cit.). Eine besondere Einladung der Abwesenden erfolgt nicht, doch werden dieselben in der Regel zehn Tage nach dem Tode des Papstes erwartet (c. 3. de elect. in VI.). Wählbar (papabiles) sind eigentlich nur Cardinäle (so schon von Stephan III. 769 anerkannt; s. oben), doch kann unter Umständen auch ein Anderer, der des Episkopats fähig ist, gewählt werden.

2) Das Conclave. Nach dem Tode des Papstes werden regelmäßig zehn Tage zur Todtenfeier und Vorbereitung auf die Wahl, zur Einrichtung des Conclave verwendet. Der Ort selbst ist herkömmlich der Vatikan, doch ist auch bisweilen der Quirinal dazu gebraucht worden. Im Falle der Noth kann aber auch außerhalb Roms an einem sicheren und dazu geeigneten Orte die Wahl vollzogen werden (c. 3. de elect. in VI. u. a.). Nachdem die Vorbereitungen in der Sakristei der Peterskirche getroffen, insbesondere diejenigen ausgewählt sind, welche in's Conclave mitgenommen werden (Conclavisten), Begleiter der Cardinäle zur Bedienung, in der Regel zwei, und nur bei sehr alten und kränklichen oder bei Cardinälen fürstlichen Geschlechts ein dritter, desgleichen sechs Ceremonienmeister, Beichtväter, Schreiber, Aerzte, zwei Zimmerleute und zwei Maurer, Barbiere und andere Diener, sodann die einzelnen Zellen des Conclave durch's Loos vertheilt worden, wird in der Peterskirche vom Cardinaldekan ein solennes Hochamt gehalten und hierauf in feierlicher Prozession das Conclave bezogen. In diesem selbst werden zuerst die päpstlichen Verordnungen über die Wahl vorgelesen und von den Wählern beschworen und hierauf das gesammte Personal der Conclavisten vereidigt. Die Cardinäle begeben sich sodann in ihre Zellen und empfangen Besuche von Personen, welche nicht zum Conclave gehören. Des Abends müssen aber alle Fremden nach einem dreimaligen Zeichen mit der Glocke das Conclave verlassen. Dasselbe wird dann geschlossen, sorgfältig durchsucht und über den Befund eine Urkunde aufgenommen. Von nun an wird strenge Clausur beobachtet und Niemandem der Ein- oder Austritt ferner erlaubt; deßhalb sind auch die Zugänge, mit Ausnahme eines einzigen, vermauert und vom Gouverneur mit Soldaten besetzt, die strenge Wache halten. Die später eintreffenden Cardinäle finden natürlich Aufnahme, auch wird das Verlassen des Conclave aus dringenden Gründen, insbesondere bei schwerer Krankheit, erlaubt, den Cardinälen dann auch die Rückkehr gestattet, diese aber den Conclavisten versagt. Wenn ein Cardinal im Conclave stirbt, so muß seine Dienerschaft sich daraus entfernen. Eine Audienz kann späterhin durch ein Sprachfenster bewilligt werden, wenn das Cardinalcollegium die Zustimmung dazu ertheilt. Ueber die Beköstigung der Cardinäle im Conclave ist i. J. 1274 verordnet, daß die Speisen durch ein Fenster hineingereicht werden, aber, wenn in den ersten drei Tagen die Wahl nicht zu Stande gekommen, in den nächsten fünf Tagen Mittags und Abends nur ein Gericht, von da ab jedoch nur Brod, Wein und Wasser. Clemens VI. milderte diese Vorschrift 1351, indem er fortwährend ein Gericht von Fleisch oder Fischen oder Eiern bewilligte, nebst einer Suppe von Fleisch oder Fischen und etwas gesalzenes Fleisch, Kräuter, Käse und Früchte, die jedoch kein eigenes Gericht bilden dürfen; auch soll Keiner von einem Gerichte des Anderen etwas genießen.

3) Die Wahl selbst. Es ist ein alter, oft wiederholter Grundsatz, daß es

keinem Papste gestattet ist, sich selbst einen Nachfolger zu ernennen (Ferraris a. a. O. Nr. 1 f.). Es soll der Papst durch die Wahl der Cardinäle bestimmt werden, und zwar streng nach den gesetzlich vorgeschriebenen Wahlformen, welche, obschon mit gewissen Modifikationen, sich an diejenigen Weisen anschließen, welche bei der Wahl anderer Prälaten üblich sind. Nach den beiden maßgebenden Dekreten Gregor's XV. ist die gewöhnliche Form a) per scrutinium oder per scrutinium et accessum. Sämmtliche Wähler schreiben den Namen des Erkorenen auf zu verschließende gedruckte und nach bestimmter Form (s. das Ceremoniale) eingerichtete Wahlzettel (schedula), welche von drei Scrutatoren nach genau vorgeschriebener Ordnung eröffnet werden. Derjenige, welchem zwei Drittheile der Stimmen zugefallen sind, ist gewählt. Gelingt es bei der ersten Abstimmung nicht, diese Majorität zu erzielen, so werden die Schedulen verbrannt, und nun folgt die Wiederholung des Wahlaktes durch Acceß. Jeder, der im ersten Scrutinium eine Stimme erhalten hat, kann bei der neuen Wahl zugetreten werden, und es werden dann die früheren Stimmen und die accedirenden zusammengezählt. Gelingt es dadurch, zwei Drittheile für einen Candidaten zu erlangen, so ist die Wahl vollzogen; wenn nicht, so muß auf's Neue ein Scrutinium eintreten, und erforderlichen Falls der Acceß wieder zur Anwendung kommen. Beim Acceß ist es aber möglich, daß zwei Cardinäle zwei Drittheile der Stimmen erlangen; dann hat derjenige den Vorzug, für den sich die Majorität entschieden hat. Der Wahlakt selbst wird bis zu erreichtem Resultate zweimal täglich vorgenommen, des Morgens nach der gewöhnlichen Messe und Nachmittags nach dem Hymnus: Veni creator Spiritus. Eine zweite Form ist b) per quasi inspirationem. In der älteren Kirche werden Beispiele von Wahlen erwähnt, welche auf einer wirklichen Inspiration, einem Wunder beruhen sollten. So berichtet Eusebius (hist. eccles. lib. VI. cap. 29.) von der Wahl des Fabianus, dem sich eine Taube auf die Schulter setzte. (Ueber solche Fälle s. m. Dodwell, dissertationes in Irenaeum II. §. XXI. sq. §. LXII. sq.) Das spätere Recht abstrahirte davon und nahm eine Wahl durch quasi Inspiration an, über welche das Lateranconcil unter Innocenz III. im J. 1215 erklärte, eine solche sey für gültig zu halten, si forte communiter esset ab omnibus, quasi per inspirationem absque vitio celebrata electio (c. 42. X. de electione I, 6.). In der Anwendung auf die Papstwahl ist vorgeschrieben, daß keine Besprechung unter den Cardinälen über eine bestimmte Person der allgemeinen Acclamation für eine solche vorhergehen dürfe. Gleichgültig ist es aber, ob ein einzelner Cardinal ausruft: eligo N. N.! und dann alle anderen dasselbe thun, oder ob sofort der Ruf von allen mit einem Munde ertönt. Gregor XV. nennt übrigens diese Weise: forma per inspirationem, seu ut in sacris canonibus scriptum est, quasi per inspirationem, und bestimmt, daß auch sie in dem verschlossenen Conclave geschehen müsse. Die dritte Form ist c) per compromissum. Sie ist ebenfalls dem gemeinen kanonischen Recht entnommen (c. 42. X. cit. I. 6.) und besteht darin, daß das ganze Cardinalcollegium einigen Cardinälen den Auftrag ertheilt, statt Aller den neuen Papst zu wählen. Der Auftrag selbst kann durch besondere Bedingungen, denen dann auch genau entsprochen werden muß, näher bestimmt werden, daß der zu Ernennende vorher den Cardinälen angezeigt werden muß, daß die Compromissarien einstimmig seyn sollen, während sonst die Majorität genügt, daß sie nur ein Mitglied des Collegiums oder auch eine andere Person wählen dürfen u. a. m. Sich selbst darf keiner der Beauftragten wählen, dagegen ist es ihnen nicht verboten, einen aus ihrer Mitte zu ernennen.

Sobald der in legitimer Form Erkorene sich für die Annahme der Wahl erklärt hat, ist er rechtmäßiger Papst, ohne daß es einer weiteren Bestätigung bedürfte. Der neue Papst pflegt nun seinen Namen zu ändern (Krebs de mutatione nominum religiosorum et Pontificum Romanorum. Lipsiae 1719. 4.) Der erste, der dieß that, war Octavianus, der berüchtigten Marozia Enkel, Alberich's Sohn, der sich 956 den Namen Johann XII. beilegte. Das Motiv zu diesem Namenwechsel ist unbekannt.

Phillips (a. a. O. S. 785) wirft die Frage auf: hielt er (seinen Namen) durch sein bisheriges Leben für zu sehr compromittirt? Die späteren Päpste haben, mit wenigen Ausnahmen, diesen Gebrauch beibehalten und nun einen Grund dafür in der Veränderung des Namens des Apostels Petrus aus Simon gefunden, obgleich der Name Petrus selbst von keinem Papste angenommen ist (Ferraris a. a. O. Art. I. Nr. 66 f.). Nachdem der neue Papst in der Sakristei mit den päpstlichen Gewanden bekleidet worden, empfängt er in der Kapelle die erste Adoration der Cardinäle und wird hierauf feierlich nach der Sixtinischen Kapelle und der Peterskirche getragen, um die zweite und dritte Adoration anzunehmen. Beim Verlassen des Conclave ruft der voranschreitende Cardinaldekan dem versammelten Volke zu: Annuntio vobis gaudium magnum. Papam habemus Eminentissimum ac Reverendissimum N. N., qui sibi imposuit nomen N. N. Hierzu erfolgt die Acclamation des Volkes, welche an die Stelle des ursprünglichen Wahlrechts getreten ist. Wenn der neue Papst noch nicht die höchsten Weihen erhalten hat, so hat der Cardinaldekan ihm dieselben zu ertheilen. Die Krönung des Papstes erfolgt gewöhnlich an dem nächsten Sonn- oder Festtage durch den ältesten Cardinaldiakonus mit den im Ceremoniale Romanum Tit. II. de ordinatione et consecratione novi Pontificis vorgeschriebenen Formen und Gebeten, welche zum Theil noch aus den älteren ordines beibehalten, zum Theil aber später geändert sind (vgl. Mabillon, commentarius in ordinem Romanum (vor dem zweiten Bande des Museum Italicum) §. XVIII. p. CXVI. sq., und besonders den daselbst abgedruckten Ordo XII. c. XLVIII. p. 210 sq.). Vor der Ueberreichung der Krone (triregnum, s. den Art. Papst) legt der Papst das Glaubensbekenntniß ab und verspricht dabei die Aufrechthaltung der Kanones. Früher war es auch nicht ungewöhnlich, den Cardinälen schon vor der Wahl im Conclave eine besondere Wahlcapitulation zur eidlichen Anerkennung vorzulegen, deren äußere verpflichtende Autorität jedoch beanstandet wird (Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. XIII. nr. 19. 20.). Bei dem Umzuge in die Peterskirche wird von einem der Ceremonienmeister mehrmals etwas Werg verbrannt, um den Papst an die irdische Vergänglichkeit zu erinnern, mit den Worten: Pater sancte, sic transit gloria mundi (s. Ordo XI. cap. XVII. XLVII. bei Mabillon a. a. O. S. 126. 141. Ferraris a. a. O. Nr. 72.). Der Krönung folgt die Inthronisation und die Besitznahme des Laterans. Auch dabei sind gegenwärtig nicht mehr alle älteren Gebräuche üblich, insbesondere ist die Niederlassung auf dem Kothsitze (sella stercoraria), welche man an die Fabel von der Päpstin Johanna geknüpft hat (s. Gieseler, Kirchengesch. II. 1. §. 56. Anm. m.), nicht mehr in Anwendung. Nach dem angeführten Ordo XII. a. a. O. Nr. 78. 83. XIII. Nr. 10. (S. 211. 213. 230) wurden bei dieser sella die Worte des Psalms 112. gesungen: Suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat.

Außer der bereits angeführten Literatur vergl. man noch: Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars II. lib. II. cap. 16. 25. 36. Aug. Massarelli, de modis seu formis per diversa tempora observatis in electione Pontificis Maximi, in Ang. Maji spicilegium eccl. Tom. IX. p. 518 sq. Schoenemann, de electione Romani Pontificis Roma non libera juxta constitutiones Apostolicas valide peragenda. Gotting. 1798. Jos. Adler, Cermonien und Feierlichkeiten bei der Wahl und Krönung eines Papstes. Wien 1834. Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen. Tübingen 1830. Lehrreich ist auch die Geschichte einzelner Conclavien. Man s. z. B. von Innocenz III. Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. I. S. 73 f. Conclave, in quo Fabius Chisius, nunc dictus Alexander VII. creatus est. Slesvici 1656. Aug. Theiner, Geschichte des Pontifikats Clemens XIV. Bd. I. S. 131 f. u. a. m.

H. F. Jacobson.

Parabel, s. Gleichniß.

Parabolani, Krankenwärter in den christlichen Spitälern unter den christlichen

Kaisern; der Name kommt her von παραβάλλεσθαι sc. τὴν ψυχήν, wegen ihres der Gefahr der Ansteckung ausgesetzten Berufes (ἔργον παράβολον). Sie kommen hauptsächlich in Aegypten und in Kleinasien vor, fast gar nicht im lateinischen Abendlande. Es waren etwas rohe und kecke Menschen, die auf der ephesinischen Räubersynode 449 eine traurige Berühmtheit erlangt haben; aber schon vorher hatten sie Unzufriedenheit erregt; daher Theodosius diejenigen von Alexandrien unter die Aufsicht des Präfekten stellte; man suchte auch ihre Zahl zu beschränken.

Paradies, s. Eden.

Paraguay, ein für die Geschichte der christlichen Religion und Kirche durch die von den Jesuiten daselbst errichteten und zu einem patriarchalischen Gemeinwesen vereinigten Missionen bedeutendes Land Südamerika's, welches von Bolivia, Brasilien und den La Plata-Staaten begrenzt wird und gegenwärtig als Freistaat 7000 bis 8000 □Meilen mit ungefähr einer Million Einwohnern umfaßt. Nachdem dieß im Ganzen sehr fruchtbare und gesunde Land im Jahre 1516 durch den Großsteuermann von Castilien, Don Diaz de Solis, entdeckt war, legten die Spanier seit 1526 mehrere Ansiedelungen am Flusse Paraguay mit dem Hauptplatze Assuncion an und sorgten überall in den von ihnen besetzten Gegenden für die Verbreitung des Christenthums unter den wilden Eingeborenen durch Anstellung von Geistlichen sowie durch Erbauung von Kirchen und Klöstern. Indessen litten die neuen Anpflanzungen fortwährend so sehr durch die Ueberfälle der Indianer, daß sie bald wieder aufgegeben werden mußten. Um die Verbindung mit dem Mutterlande zu erleichtern, wurde daher auf Befehl der Regierung der größte Theil der Kolonisten durch Juan Ortis de Zarate nach Buenos-Ayres zurückgeführt, wodurch sich diese Ansiedlung in kurzer Zeit zu einem bedeutenden Handelsorte erhob und einer der Hauptsitze der spanischen Statthalterschaften in Amerika wurde. Ungeachtet die Spanier unter der Regierung Karl's V. und Philipp's II. auch von hier aus ihre Bemühungen fortsetzten, die Indianer zum Christenthume zu bekehren und an eine der europäischen Civilisation entsprechende Lebensweise zu gewöhnen, indem sie innerhalb der Eroberungen ein prachtvolles Kirchenwesen einrichteten: so vermochten doch weder die Mönche durch ihren frommen Eifer, noch die Regierungsbehörden durch Gesetze die Eingeborenen gegen die Gemeinheit und Habsucht der europäischen Kolonisten zu schützen und in ihren Menschenrechten zu vertheidigen; alle Bekehrungsversuche mußten aber so lange erfolglos bleiben, als die Indianer in den europäischen Christen ihre Peiniger erblickten. Einen besseren Erfolg durfte man erst dann erwarten, als die Capuziner und die zur Unterstützung derselben aufgeforderten Jesuiten unter den größten Entbehrungen in die freien Urwälder vordrangen und den widerstrebenden Wilden mit Milde und liebevoller Schonung die Segnungen des Evangeliums verkündigten. Gleichwohl hatten auch diese einfachen Missionare lange Zeit mit unsäglichen Schwierigkeiten zu kämpfen, und viele derselben verloren in dem erwählten Berufe ihr Leben. Nichtsdestoweniger gelang es endlich den umsichtigen und rastlosen Bestrebungen der Jesuiten, den Eingeborenen Vertrauen einzuflößen und in einem fruchtbaren Landstriche funfzig bekehrte Hirtenfamilien der Guarani-Indianer zu einer neuen christlichen Ansiedlung zu vereinigen. Als indessen ihrem Bekehrungswerke die Habsucht und Sittenlosigkeit der europäischen Kolonisten immer noch vielfach hindernd in den Weg traten, kamen sie auf den Gedanken, an die königliche Regierung in Spanien die Bitte zu richten, ihnen allein, selbst mit Ausschluß der Spanier, das Missionsgeschäft in Paraguay zu überlassen; und da sie sich zugleich erboten, die spanische Sprache in dem ihnen eingeräumten Gebiete mit dem Christenthume einzuführen und für jeden Kopf der mannbaren Einwohner jährlich einen Piaster ($1\frac{1}{3}$ Thlr.) an die Krone Spanien zu erlegen, auch auf Erfordern eine Anzahl derselben zum Dienste des Königs in den Waffen zu üben, so genehmigte die Regierung ohne Bedenken ihre Bitte und räumte ihnen damit einen Einfluß und fast unabhängige Macht ein, welche sie auf eine ausgezeichnete Weise zu ihrem Vortheile zu benutzen wußten. Während sie das Missionsgeschäft mit unermüdlichem Eifer be-

trieben, unterrichteten sie nebenbei die Eingeborenen in der Viehzucht, im Ackerbau, in den Künsten und Handwerken, und brachten es in kurzer Zeit dahin, daß gegen vierzig Missionsbezirke (Doctrinae) mit einer Bevölkerung von mehr als 100000 Einwohnern entstanden, welche in festen Niederlassungen (Reductiones) wohnten. Diese wurden von ihnen darauf in einen förmlichen theokratischen Staat geordnet, der sich schon im Anfange des 18. Jahrhunderts über das eigentliche Paraguay, Tucuman, Rio de la Plata und das Corregimento Tarja erstreckte. Der Mittelpunkt, von dem die Verwaltung und Leitung des Ganzen ausging, befand sich in ihren Collegien zu Assuncion und Cordova. In der letzteren Stadt, welche bald auch eine hohe Schule zur Bildung brauchbarer Zöglinge erhielt, residirte der dirigirende Provinzial mit seinen vier Consultadoren. In jeder Niederlassung war ein Priester angestellt, der zugleich das Amt der höchsten obrigkeitlichen Person bekleidete und sich seinen Pfarrkindern stets mit großem Gepränge zeigte, die Geschäfte selbst aber durch seinen Vikar besorgen ließ. Die Ortspolizei übte ein aus der Mitte der Indianer gewählter Cazike, der vor Allem darauf zu sehen hatte, daß die Indianer die ihnen aufgetragenen Arbeiten treulich verrichteten. Ueberall herrschte eine strenge, fast peinliche Ordnung; sowohl die Religionsübungen und Arbeiten, als die erlaubten weltlichen Vergnügungen wechselten nach streng vorgeschriebenen Regeln mit einander ab. Die Arbeiten waren genau bestimmt und bestanden vorzüglich im Anbau von Getreide, Mais, Tabak und Baumwolle, im Einsammeln des Paraguaythees und in der Wartung und Hütung der großen Viehheerden. Indessen betrieben einige Indianer auch die nöthigen Gewerbe und Handwerke, besonders die der Zimmerleute, Schlosser, Weber, Gold- und Silberarbeiter. Die Frauen beschäftigten sich außer der Besorgung des Haushaltes mit Stricken, Nähen und Sticken. Uebrigens wurden die Indianer als Kinder behandelt; man suchte vor Allem demüthige, gläubige, gemüthliche Menschen in ihnen zu erziehen, nicht aber Menschen von Kraft und eigenem Willen, die sich den geistlichen Machtsprüchen ihrer Vorgesetzten zu widersetzen gewagt haben würden; sie konnten weder über ihre Person, noch über ihr Vermögen und ihren Erwerb frei verfügen; vielmehr wurden sämmtliche Arbeiten gemeinschaftlich verrichtet und der Ertrag derselben in die Vorrathshäuser der Jesuiten abgeliefert, welche dagegen die Eingeborenen mit allen Lebensbedürfnissen und Waffen versahen. Was von den rohen oder künstlich verarbeiteten Erzeugnissen des Landes in den Magazinen übrig blieb, wurde von den Jesuiten verkauft und gewährte ihnen einen so einträglichen Handel, daß sie aus dem Gewinne nicht nur alle Kosten der Verwaltung bestreiten und die Abgaben an den König von Spanien bezahlen, sondern auch noch bedeutende Geldsummen an ihre Ordensbrüder nach Europa senden konnten.

Während der Orden auf solche Weise Jahr aus Jahr ein aus dem patriarchalisch beherrschten Lande, in welchem die bekehrten Indianer zwar ohne Laster und frei von allen Nahrungssorgen, aber auch gedankenlos und unselbständig dem äußeren Ansehen nach ein glückliches Leben führten, sehr bedeutende Reichthümer bezog, bot er Alles auf, sich in dem Besitze der Herrschaft, die er als seine Schöpfung betrachtete, für immer zu behaupten. Daher duldete er fortwährend weder Spanier noch Portugiesen in seinen Niederlassungen und ließ selbst nur solche Ordensmitglieder in ihnen zu, die nicht in Spanien und Portugal, sondern in anderen europäischen Ländern geboren waren. Aus demselben Grunde bedienten sich die Jesuiten in Paraguay, obgleich sie bei der ersten Besitznahme dem Könige das Versprechen gegeben hatten, die spanische Sprache unter den bekehrten Wilden einzuführen, sowohl beim Unterrichte als bei öffentlichen Verhandlungen der Guaranisprache, welche sie nach und nach zur herrschenden Sprache des Landes machten. Am deutlichsten verriethen sie aber ihr Streben nach einer unabhängigen Herrschaft dadurch, daß sie geflissentlich die Eingeborenen mit Mißtrauen und Haß gegen alle Spanier und Portugiesen ohne Unterschied erfüllten.

Wenn schon diese Uebergriffe und Anmaßungen dazu geeignet waren, die Aufmerk-

samkeit der spanischen Regierung in den amerikanischen Kolonien auf das Treiben der Jesuiten zu lenken und Verdacht zu erregen, so bewirkte dieß noch mehr die schrankenlose Habsucht, mit welcher der Orden, nicht zufrieden mit den bedeutenden, aus den paraguayschen Niederlassungen alljährlich gewonnenen Geldsummen, auch aus dem übrigen spanischen und portugiesischen Amerika seine Einkünfte zu vermehren suchte. So wußte derselbe allmählich fast alle Zehnten, welche dem Staate oder den Domcapiteln gehörten, an sich zu bringen; und da die Ordensbrüder bei ihrem gewinnsüchtigen Treiben weder die Rechte der Krone noch die der angestellten Geistlichen achteten, so wurden die Klagen über ihre Reichthümer und über ihre unersättliche Habgier immer lauter. Schon um das Jahr 1722 äußerte der würdige Erzbischof von Mexiko, Johann von Palafox, in seinen ebenso einfachen als wahrheitsgetreuen Berichten an den Pabst Innocenz XIII., daß fast das ganze Vermögen von Südamerika in den Händen der Jesuiten wäre und zwei ihrer Collegien allein nicht weniger als dreimalhunderttausend Stück Schafe besäßen; daß ihnen in der einzigen Provinz Mexiko die sechs größten Zuckersiedereien gehörten, von denen eine einzige jährlich hunderttausend Thaler einbrächte, und daß der Orden außerdem noch Landgüter von mehreren Meilen im Umfange, so wie viele sehr ergiebige Silbergruben und andere Anlagen der Art im Besitz hätte.

Wie sehr sich die Jesuiten durch die von Palafox gegen sie erhobenen Anklagen getroffen fühlten, verriethen sie nur zu deutlich durch den unversöhnlichen Haß, mit welchem sie den Verfasser derselben verfolgten und zuletzt nöthigten, Schutz und Sicherheit vor ihnen im Gebirge zu suchen. Selbst nach seinem Tode setzten sie ihre Verfolgungen noch fort und bewirkten durch ihre Verbindungen, daß seine an den Pabst gesandten Berichte von der Inquisition verdammt und durch Henkers Hand verbrannt wurden. Zwar nahm sich König Karl III. von Spanien bald nachher des hart verfolgten Erzbischofs, nachdem er sich von dessen Unschuld überzeugt hatte, nachdrücklich an und zwang die Inquisition, ihren parteiischen Urtheilsspruch zu widerrufen. Dennoch gelang es dem mächtigen Orden durch sein kluges Benehmen und durch falsche Darstellungen der Verhältnisse, wodurch er fast 150 Jahre lang die spanischen Monarchen getäuscht hatte, auch auf diesen König Einfluß zu erlangen und ihn für sich zu gewinnen. Trotz den wiederholten Anfeindungen, denen sie von verschiedenen Seiten ausgesetzt waren, behaupteten sie sich nicht nur in der Gunst des Königs, sondern auch im Besitze der Herrschaft über Paraguay, bis eine politische Unvorsichtigkeit, die sie in allzu großem Selbstvertrauen begingen, ihren wahren Plan enthüllte und dadurch den spanischen Ministern es möglich machte, den König zu ernstlichen Maßregeln gegen den Orden zu bewegen. Die nächste Veranlassung dazu gab ein am 16. Januar 1750 zwischen Spanien und Portugal über Grenzberichtigungen der südamerikanischen Besitzungen beider Kronen abgeschlossener Vertrag, nach welchem die Portugiesen die Kolonie del San Sacramento am La Plata an Spanien abtreten und dafür sieben Missionen in Paraguay, und unter diesen Assuncion, erhalten sollten. Eine geraume Zeit gelang es freilich auch dießmal den Jesuiten, die Vollziehung des ihnen nachtheiligen Vertrages durch ihren Einfluß am Hofe zu Madrid zu hintertreiben, ja sie waren nahe daran, zu bewirken, daß statt desselben in ihrem Interesse ein neuer Vertrag abgeschlossen wurde. Als aber im Jahre 1754 ein portugiesisches Heer von Rio grande de San Pedro aufbrach, um mit den Waffen von der neuen Provinz Besitz zu nehmen, wagten es die Guaranis unter der geheimen Leitung der Jesuiten sich den zu dem Theilungsgeschäfte abgeordneten spanischen und portugiesischen Commissaren gewaltsam zu widersetzen. Jetzt erkannte man in Madrid wie in Lissabon, welche gefährliche Macht in den Händen der schlauen Mönche sey, und beide Regierungen vereinigten sich, die Macht derselben gänzlich zu brechen. Deßhalb wurde das portugiesische Heer mit spanischen Truppen bedeutend verstärkt und rückte ungesäumt in das Gebiet von Paraguay ein. Obgleich die Jesuiten demselben ein aus den Eingeborenen gebildetes, wohlausgerüstetes Heer von 20000 Mann entgegenstellten, so vermochten doch die des Kampfes ungewohnten Indianer nicht auf

die Dauer gegen die disciplinirten Kriegerschaaren der Europäer Stand zu halten. Nach einigen Schlachten, in denen sie unterlagen, ward ihr fast zur Einöde gewordenes und in seiner Cultur zu Grunde gerichtetes Land zwischen Spanien und Portugal getheilt. Die unglücklichen, von den Jesuiten zum Widerstande verleiteten Einwohner, welche das Ende des Krieges überlebten, wurden entweder als Sklaven in andere Gegenden geschleppt oder retteten sich nur dadurch, daß sie sich zeitig in die Urwälder, Gebirge und Wüsten zurückzogen. Hierauf wurden sämmtliche Jesuiten im Jahre 1768 plötzlich und nicht ohne Härte auf Befehl der Regierung aus Amerika vertrieben, als sie die verlorene Herrschaft unter den Eingeborenen wieder zu erlangen strebten. An ihre Stelle traten zur Besorgung des Gottesdienstes meistens unwissende Pfarrer, während die Gerechtigkeitspflege und die bürgerliche Verwaltung der einzelnen Missionen an besondere Regierungsbeamte überging, welche die armen Indianer nicht, wie ihre seitherigen Gebieter, mit Milde und väterlicher Fürsorge behandelten, sondern so sehr drückten, daß sie nach wenigen Jahren den Anbau aufgaben und in ihren ursprünglichen rohen Zustand zurücksanken.

Der harte Druck, der seitdem auf dem Lande und dessen Bewohnern lag, hat auch in den neueren Zeiten noch fortgedauert, obgleich sich Paraguay, gleich allen übrigen spanischen Provinzen Amerika's, im Anfange dieses Jahrhunderts vom europäischen Mutterlande lossagte und 1811 seine Unabhängigkeit erklärte. Nach einem kurzen Traume von Freiheit ernannte das aufgeregte Volk aus seiner Mitte den schlauen und despotischen Dr. Gaspar Rodriguez da Francia (geb. 1765) im Jahre 1814 erst zum Consul, dann 1817 zum lebenslänglichen Diktator der Republik, welcher bis zu seinem am 10. November des Jahres 1840 erfolgten Tode mit rücksichtsloser, oft grausamer Strenge regierte, als Oberhaupt der Kirche die Macht des Klerus brach, alles Klostergut im Lande zum Staatsgute schlug und die Kanonen für „die sichersten Heiligen“ erklärte; und wenn er auch als oberster Leiter der ganzen Verwaltuug nicht ohne Erfolg für einen ergiebigeren Anbau des Bodens, für bessere Gerichtspflege und für eine zweckmäßigere Einrichtung des Schulwesens sorgte, so trifft ihn doch mit Recht der Vorwnrf, daß er, das verderbliche Abschließungssystem des vormaligen Jesuitenstaates befolgend, das Land den Fremden fast unzugänglich machte und selbst gebildete Europäer mehrere Jahre lang wider ihren Willen darin unter drückender Aufsicht zurückhielt. Auch unter seinem Neffen und Nachfolger, dem zum Präsidenten der Republik gewählten Lopez, ist der Zustand des Landes und Volkes im Wesentlichen unverändert derselbe geblieben, ungeachtet durch einen Beschluß der Versammlung der Repräsentanten der Verkehr mit den Fremden gegenwärtig sehr erleichtert seyn soll.

Quellen: L. A. Muratori, Christianesimo felice nelle missione nel Paraguai. Ven. 1713. 4., in's Deutsche übersetzt unter dem Titel: das glückliche Christenthum in Paraguay unter den Missionen der Gesellschaft Jesu, von L. A. Muratori. 2 Thle. — Geschichte von Paraguay und den Missionen der Jesuiten in diesem Lande, von Charlevoix, aus dem Französ. übersetzt. Nürnberg 1768. 2 Bde. (Nur ein Auszug aus dem Werke Muratori's.) — Neue Nachrichten von den Missionen der Jesuiten in Paraguay und von anderen damit verbundenen Vorgängen in der spanischen Monarchie. Aus d. Spanischen. Hamb. 1768. — Ibagnez, Jesuit. Reich in Paraguay. Aus d. Italien. von Le Bret. Leipz. 1774. — Pauke's Reise in die Missionen nach Paraguay, herausgegeben von Frost. Wien 1829. — Rengger und Longchamp, die Revolution von Paraguay und die Dictatorialregierung des Dr. Francia. Stuttg. 1827. — B. J. P. and W. P. Robertson, Lettres on Paraguay. Lond. 1838. 2 Voll. — Vergl. Allgemeine Encyklopädie von Ersch und Gruber. Sect. III. Thl. 11. S. 334—359. G. H. Klippel.

Paraklet, s. Trinität.

Parakletike oder **Parakletikon.** So nennen die neueren Griechen eine Art Gebetbuch, welches Anrufungen Gottes und der Heiligen für die kanonischen Stunden

und Festtage enthält. Es unterscheidet sich von dem gewöhnlichen ὀκτόηχος, zerfällt aber ebenfalls in acht Theile oder ἤχους. Nach einer von Johann von Damaskus gegebenen Anlage wurde dieses Kirchenbuch nachher mehrfach bearbeitet und Venet. 1625 edirt. Erwähnt wird dasselbe zusammen mit dem τριώδιον und δώδεκα μηναῖα bei der Erklärung des Heiligendienstes Synod. Hierosol. anni 1672. cap. 4. p. 384. 477. ed. Kimmel. **Gaß.**

Paralytische, s. Bd. VII. S. 45.

Paran, פָּארָן, LXX Φαράν, eine Wüste, in welcher nach 1 Mos. 21, 21. Ismael mit seiner Mutter den Aufenthalt nahm, nachdem sie aus Abraham's Haus entlassen und bei Bersaba irre gegangen waren; in welcher nach 4 Mos. 10, 12. die Wolke sich wieder niederließ, nachdem das Volk Israel vom Sinai aufgebrochen war; von welcher nach 4 Mos. 13, 4. 27. Moses die zwölf Kundschafter nach Kanaan sandte und wohin sie zum Volke zurückkehrten; in welche nach 1 Sam. 25, 1. David nach Samuel's Tod, übrigens nicht ferne von Maon und Carmel, sich zurückzog; und wohin der Edomiter Hadad nach 1 Kön. 11, 18. vor Salomo von Edom aus flüchtete, bevor er vollends nach Aegypten ging. In 1 Mos. 14, 6. wird auch ein Terebinthenhain Paran (אֵיל פָּארָן) südlich vom Berge Hor erwähnt, worunter Tuch (Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Gesellsch. II.) wohl mit Recht Elath am Rothen Meere versteht. Nach 4 Mos. 13, 1. begann diese Wüste unmittelbar nach dem Lagerplatz Hazeroth; in 5 Mos. 1, 1. ist sie zusammengestellt mit Thophel (Wâdi Tufile), Laban (= Libna 4 Mos. 33, 21.?), Hazeroth und Disahab; 5 Mos. 33, 2. stehen als die drei großen Haltpunkte des Zugs durch die Wüste Sinai, Seir und Paran, ähnlich wie in Habak. 4, 3. die poetische Schilderung; in Paran lag nach 4 Mos. 13, 27. Kades, während nach 4 Mos. 20, 1. Kades zur Wüste Zin gerechnet ist*). Vergegenwärtigt man sich hiernach die Lage dieser Wüste, ihre Nähe von Bersaba, Maon und Carmel, Zin (welche Wüste von Paran aus nordöstlich, nicht nur nördlich, gegen Edom zu gelegen haben muß, da Israel nach Vereitlung des südlichen Einfalls in Kanaan nun durch der Edomiter Gebiet ziehen wollte), Elath, Disahab, Hazeroth (resp. Wüste Sinai), so erhalten wir ein ziemlich weites, aber auch ziemlich deutlich erkennbares Gebiet, — die ganze hochliegende Wüste, welche im Westen die Wüste Schur begrenzt, gegen diese hin als Plateau sich absenkt, gegen Edom aber in steilen, klippenreichen Felswänden abfällt, einer der vornehmsten Schauplätze der Wunder Gottes in Israel, aber auch der Boden, auf welchem zumeist die 38 Jahre ihres Umherziehens vergingen, daher dieser Landschaft noch der Name et Tih beigelegt wird. Für dieses Gebiet erscheint der Wâdi Feiran, welchen einige Gelehrte, auch v. Raumer (Zug der Israel. S. 38) damit identificiren wollten, viel zu beschränkt; auch unterscheidet schon Makrizi (bei Burckhardt, R. II, 975.) bestimmt beide von einander. Das Thal Φαράν bei Josephus (B. J. 4, 9. 4.) dürfte mit Paran identisch seyn, da Idumäa im Vorhergehenden genannt wird. **Pf. Pressel.**

Paraskeue, s. Rüsttag.

Parder oder Panther (felis pardus, L.), das bekannte, in Afrika und Asien einheimische Raubthier, von welchem Ehrenberg (symbol. phys. Mammal. dec. 2.) die genaueste Beschreibung sammt trefflicher Abbildung (Tafel 17) gegeben hat, heißt hebräisch נָמֵר, arabisch نِمْر, nimr, bei den LXX πάρδαλις, und wird in der Bibel öfter erwähnt. Da es nämlich auch in Palästina, namentlich am Libanon (v. Seetzen's Reisen, Bd. I., Burckhardt's Reisen in Syrien, I. S. 99), vgl. Hoh. L. 4, 8., in Mittel-Palästina (Schubert, Reise, III. S. 119) und in der Gegend des Todten Meeres (Seetzen a. a. O. II. S. 228. 345.) vorkommt, so wird es von hebräischen Propheten und Dichtern häufig

*) Kades lag ohne Zweifel zwischen beiden Wüsten als Oase, wie Göthe in seinem westöstl. Divan, S. 450, vermuthet, und gab damit wohl auch den beiden Wüsten im näheren Umkreise den gemeinsamen Namen „Wüste Kades“.

angeführt, bald mit Rücksicht auf die großen, ringförmigen, schwarzen Flecken auf seinem bräunlich-gelben Felle, welche ihm seinen semitischen Namen, der „ein Thier mit punktirter Haut" bedeutet, gegeben haben, und Jerem. 13, 23. als Bild nicht wegzubringender sittlicher Flecken angewandt sind; bald seiner außerordentlichen Schnelligkeit wegen, Habak. 1, 8.; vgl. Hom. hymn. in Ven. 71., Oppian. Cyneget. 3, 76 ff.; bald auch mit Beziehung auf sein Lauern im Hinterhalt, wobei ihm selten eine Beute entgeht, Jer. 5, 6. Hos. 13, 7. cf. Plin. H. N. 10, 94. Oefter wird der Panther mit dem Löwen zusammengestellt, Jes. 11, 6. Sir. 28, 23 (27). In der Vision Dan. 7, 6. repräsentirt der Pardel symbolisch das dritte Weltreich, was treffend die reißende Schnelligkeit karakterisirt, mit welcher das persische Reich sich nach allen Seiten ausbreitete, vgl. Bochart, Hieroz. II. p. 100 ff. ed. Lips. und Winer's RWB. **Rüetschi.**

Pareus *), David, reformirter Theolog zu Heidelberg von 1584 bis 1622, wurde am 30. Dezember 1548 zu Frankenstein in Oberschlesien geboren; sein Vater, Joh. Wängler, war dort Schöffe; sein Großvater wurde auf einem Dorfe in der Nähe über 100 Jahre alt. Anfangs zum Apotheker und dann zum Schuster bestimmt, erreichte er es doch zuletzt noch einer harten Stiefmutter gegenüber, daß er 1564 bis 1566 den Unterricht eines Schülers Melanchthon's, Chr. Schilling zu Hirschberg, genießen konnte, und wurde durch diesen, welcher ihm seinen deutschen Namen nach *παρειά*, die Wange, *παρειός* übersetzte (daher Pareus, nicht Paräus), in den alten Sprachen, auch im Versemachen, welches ihm bis in die schlaflosen Nächte seines hohen Alters eine tröstliche Beschäftigung blieb, trefflich geübt. Im J. 1566 wurde der Lehrer als Anhänger Melanchthon's und seiner Abendmahlslehre von einem strenglutherischen Geistlichen aus seinem Amte verdrängt, aber bald darauf auf Betrieb seines ebenso vertriebenen Landsmannes Ursinus (Strube, pfälz. KG. S. 165) vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz an das Gymnasium nach Amberg berufen, und hier ruhte sein Schüler Pareus, welcher auch schon für die philippistische Lehre gewonnen war, nicht eher, bis sein Vater es ihm erlaubte, in die Pfalz mitzuziehen. Von Amberg, wo auch Schilling gegen das dort herrschende Lutherthum nicht viel ausrichtete (Häusser, Gesch. der Pfalz, 2, S. 41. 63) und nicht lange blieb, wurde Pareus bald nach Heidelberg geschickt, gerade zu der Zeit also, wo der Kurfürst seine neue Kirchenordnung mit dem heidelberger Katechismus publicirt hatte und wo die jungen Bearbeiter des letztern, der Schlesier Zach. Ursinus (geb. 1534) und Caspar Olevianus aus Trier (geb. 1536), neben Bocquin, Tremellius und seit 1568 Hieron. Zanchius die theologischen Lehrstellen inne hatten. Mit allgemeinen Studien fing er an, auf dem von seinem Lehrer Schilling gelegten guten Grunde; eine Sammlung seiner lateinischen Verse ist nachher unter dem Titel Musae fugitivae gedruckt; fast ein ganzes Jahr wandte er unter Tremellius' Leitung an das Hebräische; in der Philosophie hielt er stets am alten Aristoteles und beklagte die von Petrus Ramus ausgehende Geringschätzung desselben als eine Verführung der Jugend zur Ungründlichkeit und Arbeitscheu; auch in der Philologie schien ihm nachher Joseph Scaliger's Methode destructive Neuerung zu seyn, und „ich glaub der Teufel hat die criticam erdacht", sagte er darüber einst seinem Sohne; gegen die von Lipsius aufgebrachte Gesuchtheit des lateinischen Styls war er ebenfalls für die Erhaltung der Einfachheit. Nach Beendigung auch seiner theologischen Studien wurde er zuerst 1571 als Prediger nach Schlettenbach bei Weissenburg geschickt, wurde dann Lehrer am Pädagogium zu Heidelberg, wo inzwischen auch sein Lehrer Schilling angestellt war, hierauf 1573 wieder Prediger zu Hemsbach an der Bergstraße. Als nun aber nach dem Tode Friedrich's des Frommen († 1576) dessen Sohn Kurfürst Ludwig die kirchlichen Einrichtungen seines Vaters wieder abänderte

---

*) Pareus ist wohl zu unterscheiden von Paräus (Paré), einem französischen Reformirten und erstem Chirurgen Karl's IX. Dieser sorgte dafür, daß er in der Bartholomäusnacht verschont blieb, und verschloß ihn in seine eigene Garderobe, indem er sagte, es sey unbillig, daß derjenige, der einer Menge Menschen durch seine Kunst das Leben retten könne, hingeschlachtet werde. Anmerk. der Red.

und die von diesem angestellten Theologen und Geistlichen aus ihren Aemtern entfernte und durch lutherisch gesinnte ersetzte, wurde auch Pareus 1577, wie sein ebenfalls vertriebener heidelberger Lehrer, von dem jüngern Sohne Friedrich's III., dem Pfalzgrafen Johann Casimir, welcher für diese das Gymnasium zu Neustadt an der Hardt eröffnete, aufgenommen und zuerst in Oggersheim und 1580 in Winzingen als Pfarrer angestellt. Und als dann nach Ludwig's Tode († 1583) der Pfalzgraf als Vormund seines Neffen Friedrich's IV. den kirchlichen Zustand sogleich wieder so, wie Friedrich III. ihn gewollt hatte, wiederherstellte, da wurde auch Pareus 1584 von ihm nach Heidelberg berufen, welches von da an bis an seinen Tod, also noch 38 Jahre hindurch, sein Wohnort blieb. Zuerst 14 Jahre als Vorsteher des Collegium Sapientiä, eines in dem vormaligen Augustinerkloster eingerichteten Alumnats und Seminars für künftige evangelische Geistliche (die Geschichte desselben in Wundt's Magazin für die Kirchengeschichte der Pfalz, I. S. 59—87), anfangs neben Georg Sohn und seit 1590 nach dessen Tode in der ersten Stelle, hierauf seit 1598 als Professor der Theologie, zuerst des A. T. und seit 1603 nach Tossanus' Tode als Professor des N. T. und Primarius, durchlebte er noch die ganze Regierungszeit des Administrators Johann Casimir († 1592) und der beiden Kurfürsten Friedrich IV. (geb. 1574, gest. 1610) und Friedrich V. (geb. 1596) bis zum Sturze des letzteren.

Unter dem ersten und vielleicht auch auf dessen Betrieb bearbeitete er 1587 die sog. Neustädter Bibel, eine Ausgabe der lutherischen Bibelübersetzung mit neuen Zugaben von Anmerkungen und Kapitelüberschriften und mit Weglassung lutherischer Vorreden und Bemerkungen, und er dedicirte sie dem jungen Kurfürsten Friedrich IV., aber an denselben richtete dann Jakob Andreä eine „christliche Erinnerung und Warnung vor der zu Neustadt nachgedruckten verfälschten und mit calvinischer gotteslästerlicher Lehr beschmeißten Bibel Luther's", Tübingen 1589, in 4., worin er ihm das „Erzbubenstück und teufelisch Tücklein" vorhielt, welches hier geschehen sey, 16 „erschreckliche Irrthümer" nachzuweisen suchte, welche hier in die Bibel eingeschoben seyen, und ihm rieth, der verdammten Lehre dieser unredlichen Calvinisten nicht beizufallen und seinen in der Ausgabe mißbrauchten „fürstlichen Namen wiederum herauskratzen zu lassen". Wenn Pareus z. B. zu Kol. 2, 9. bemerkt hatte: „in Christo wahrem Gott haben wir alles, was zu unserm Heil vonnöthen", so sollte dadurch die Menschheit Christi aus dem Werk unsrer Seligkeit ausgeschlossen seyn; wenn zu 1 Kor. 10. gesagt war: „Christus sei das Wesen und der Kern aller Sakramente des A. und N. T., obwohl die äußeren Cerimonien ungleich seien", so soll hiermit die Verschiedenheit der Sakramente des A. T. und des N. T. und darum auch die Gegenwart Christi im Abendmahl geläugnet seyn; wenn zu Joh. 14. bemerkt war: „der Himmel, in welchen Christus aufgefahren, ist nicht in der Hölle, noch allenthalben", so wurde darin ein Angriff auf die Ubiquitätslehre beklagt, welche die Calvinisten „in ihre tölpischen Köpfe nicht bringen könnten". Pareus erwiederte noch in demselben Jahre 1589 eine noch umfangreichere Schrift: „Rettung der zu Neustadt anno 87 und 91 gedruckten Bibel wider Jac. Andreä u. a. dawider ausgesprengte unverschämte Lästerungen" u. s. f., Neustadt 1589, 2. Aufl. Amberg 1592. in 4., worin er dem jungen Kurfürsten die ganze Wirksamkeit Andreä's seit 1564 darzustellen suchte, „wie dieser Geist über die 20 Jahre bisher ein Feuer um das andere in den Kirchen deutscher Nation angezündet und zu keinem Frieden Lust habe", „jedermann in Religionssachen vorzuschreiben" und „allenthalben seine Allenthalbenheit auszubreiten suche". Auf diese Schrift entgegnete dann nach Andreä's Tode († 1590) J. G. Siegwart in Tübingen noch einen Quartband „Antwort auf die nichtige und kraftlose Rettung Parei, eines calvinischen Lehrers" u. s. f., Tübingen 1590, aber diese Streitschriften, wie Pareus bezeugt (Rettung, S. 5), dienten nur dazu, die Neustädter Bibel desto schneller zu verbreiten. Friedlicher ward ein anderer Streit geführt, in welchen er um diese Zeit mit seinem Collegen Piscator verwickelt wurde; gegen diesen, einen Anhänger der Lehre des Petrus Ramus, vertheidigte er in einer Schrift de contradictione logica vom J. 1588

die aristotelische Logik, ohne daß dadurch ihr collegialisches Verhältniß getrübt wurde. Sehr umfassende Sammlungen, welche er in dieser Zeit nicht nur über Aristotelische, sondern auch über die biblischen Bücher zusammentrug, werden die Grundlage seiner später gedruckten Commentare über die biblischen Bücher geworden seyn. Schon jetzt lieferte er auch im J. 1591 eine erste Bearbeitung der Vorträge, welche sein Lehrer Ursinus († 1583) über seinen eigenen Katechismus gehalten hatte, und von welchen ein ungenügender Abdruck zu Genf 1584 erschienen war; als explicationes catecheticae gab er hier zuerst den Commentar zum heidelberger Katechismus heraus, welcher sich ihm in späteren, immer sorgfältigeren Ueberarbeitungen zum „corpus doctrinae orthodoxae" gestaltete; es giebt noch Ausgaben unter diesem Titel vom J. 1598, 1616, 1621 u. a., und eine letzte Bearbeitung, welche er kurz vor seinem Tode seinem Sohne besonders empfahl, gab dieser erst nachher 1623 heraus.

Unter Friedrich IV. und nachdem Pareus von dem Sapienzcollegium im J. 1598 ganz zur Universität übergegangen war, scheint seine Wirksamkeit am größten gewesen zu seyn; viele Ausländer, besonders aus Ungarn und Polen, aber auch Franzosen, Engländer, Niederländer, suchten seine Vorlesungen und seinen Convict, für welchen er unter dem Schloßberge sich jetzt sein „Pareanum" eingerichtet hatte; an dem Feste seiner Doktorpromotion 1593 nahm nach zwölfjähriger Gefangenschaft Caspar Peucer mit andern aus Sachsen vertriebenen Philippisten, sowie der junge Kurfürst selbst Theil. Es war Andreä wie so vielen Andern, welche es versucht hatten, nicht gelungen, Friedrich IV. wieder für das Lutherthum seines Vaters und für die Verfolgung der in der Pfalz fast zusammengeflossenen Zwinglianer, Calvinisten und Philippisten zu gewinnen; vielmehr als gleichgesinnter Nachfolger seines Oheims Johann Casimir erfüllte er das Wort seines Großvaters: „Lutz will's nicht thun, Fritz wird's thun", und schon vor dem Reichstage von 1594 dachte er daran, unter den Reichsfürsten „calvinistisches und lutherisches Interesse zu versöhnen und eine compacte Macht des Protestantismus in Deutschland zu bilden" (Häusser S. 195), was ihn nachher zu immer mehr Anschließung an das Ausland und zur Begründung der politischen Union vom J. 1608 weiterführte. Diesen Entwürfen seines Fürsten, welcher Pareus schon 1592 in seinen Kirchenrath aufnahm, gingen von da an dessen irenische Bestrebungen zur Seite. Im J. 1594, als auf dem Reichstage zu Regensburg bezweifelt war, ob man die Pfälzer noch als Augsburgische Confessions-Verwandte ansehen könne, setzte er den Anfeindungen des Aeg. Hunnius u. A. eine Schrift clypeus veritatis catholicae pro sancta Dei trinitate et aeterna Christi divinitate und eine deutsche Bearbeitung derselben, „summarische Erklärung der wahren katholischen Lehre von den fürnehmsten jetziger Zeit streitigen Religionsartikeln" (Amberg 1598, in 8.), entgegen; erst „nach zerschlagener Concordia" vom J. 1536 habe man aus der persönlichen Vereinigung der Naturen in Christo die Ubiquität des Leibes Christi „erzwingen wollen, die der Christenheit zuvor unbekannt war", und Sitzen zur Rechten Gottes und Himmelfahrt „allegorisch ausgelegt" und ebenfalls mit der unio personalis vermischt (a 3); auch für die strenge Prädestinationslehre beruft er sich (S. 55) auf seine Uebereinstimmung mit Luther, welcher in der Schrift de servo arbitrio cap. 143 auch „einen unbeständigen Gott, wie die Heiden vom Glück oder Fortun geredet, durch welchen alles geschieht ohne gewissen Rath und Fürsatz" geläugnet und vielmehr festgehalten habe, daß Gott „durch die gewisse Erwählung geschieden habe diejenigen so selig und verdammt werden", und er macht es den späteren Lutheranern als Abfall von Luther und als tiefes Hineingerathen „in den pelagianischen und päpstischen Schlamm" (Vorr. a 4) zum Vorwurfe, daß sie nach Luther's Tode die Lehren „in Gott sei keine ewige Gnadenwahl, sondern Gott habe alle Menschen auserwählt", an die Stelle gesetzt hätten. Im J. 1603 wurde aus den Vorlesungen über den Römerbrief, mit welchen er seine Professur des N. T. antrat, ein Commentar, in welchem er zu Röm. 13, 2. die schwierige Frage über die Grenzen des Gehorsams gegen menschliche Obrigkeit und über das Widerstandsrecht zuletzt durch sieben Thesen bestimmt hatte, von welchen bei

der zweiten das Verhältniß der Reichsstände zum Kaiser sichtbar mitberücksichtigt und unter Umständen auch bewaffneter Widerstand gutgeheißen war*), während die übrigen den Widerstand gegen den Pabst einschärften, den Geistlichen ungerechter Obrigkeit mit dem Worte Gottes und dann mit dem Bann entgegenzutreten vorschrieben und den gewöhnlichen Unterthanen zwar die Waffen verboten, so lange noch irgend eine andere Hülfe angerufen werden könne, aber doch Nothwehr gegen einen tyrannischen latro und stuprator billigten; wegen dieser Grundsätze schrieben noch bei Lebzeiten von Pareus zwei katholische Schriftsteller und nach seinem Tode der Engländer David Owen gegen ihn, und man ließ in England den Commentar verbrennen**). Im J. 1604 führte Pareus durch sein Bemühen, die Verwandtschaft der reformirten Lehre mit der altlutherischen zu erweisen, fast einen Streit mit seinen näheren Glaubensgenossen herbei: er hatte diesen die Formeln corpus Christi est substantialiter in coena und unio cum corpore Christi non est consequentia sed pars et modus manducationis ipsius, als Ausdrücke für die mit den Lutheranern gemeinsame Lehre zum Gebrauch selbst beim Gottesdienst empfohlen, aber dadurch mehrere heidelberger Prediger, unter welchen wohl auch noch zwinglisch gesinnte waren, zu heftigem Widerspruch aufgeregt, und so trat hier der Kurfürst selbst durch ein Edikt vom 25. Mai 1604 (Strube a. a. O. S. 519), worin er das Streiten hierüber und den Gebrauch nicht schriftgemäßer neuer Bezeichnungen in dieser Lehre verbot, diesem Unionsversuche entgegen.

Unter Friedrich V. endlich erschien erst kurz vor dem Kriege Pareus' Hauptschrift für die Wiedervereinigung der Protestanten, das „Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda, liber votivus paci ecclesiae et desideriis pacificorum dicatus", Heidelb. 1615 und deutsch Frankf. 1615, in 4. Nach einem frühern Gutachten, welches er Kap. 4. einrückt, soll in einem Colloquium die Augsburgische Confession durchgegangen und dadurch deutlich gemacht werden, daß die Reformirten viel weniger davon abweichen und sie viel richtiger auslegen, als viele Lutheraner. Aber jetzt glaubte Pareus, ebenfalls mit Berufung auf ein schon früher abgegebenes Urtheil der Theologen (Iren. p. 63), an die Ausführbarkeit einer allgemeinen Synode aller Evangelischen, welche aus demselben Grunde, weil sie alle die Augsburgische Confession anerkennen, recht wohl zusammentreten können, und welche, da der Kaiser wohl nicht theilnehmen wird, von den deutschen evangelischen Reichsständen wie von den Königen von England und Dänemark zusammengebracht und beschickt werden sollte (Kap. 5—11). Ohnedieß aber, und darum schon ehe es dazu kommt, wie vieles fordert sie zur Einigkeit unter einander auf! Der Dissens der großen Hauptparteien selbst beschränkt sich nur auf die mündliche Nießung im Abendmahl, auf denselben Punkt, über welchen auch schon Melanchthon, welchem die Reformirten beistimmen, ebenso wie sie von Luther abgewichen ist, ohne daß dieser darum aufgehört hat, Melanchthon's Schriften noch mehr als seine eigenen zu empfehlen; erst nach Luther's Tode hat man auch andere Differenzpunkte aufgebracht, z. B. die Prädestinationslehre, welche doch Calvin selbst erst aus Luther's goldenem Buche de servo arbitrio und aus Melanchthon's Hypotyposen gelernt hat und welche man jetzt anders bestimmt, „non tam contra nos, quam contra ipsum Lutherum, quem a nostris partibus hic stare tam novit pars adversa quam nomen suum". (Iren. p. 73. 119.) Sind die Streitenden aber sonst in allen Funda-

*) Dav. Parei Opera, T. 3. P. 2. p. 262: „Propositio II: Subditi non privati, sed in magistratu inferiori constituti adversus superiorem magistratum se et remp. et ecclesiam s. veram religionem etiam armis defendere iure possunt, his positis conditionibus: 1) cum superior magistratus degenerat in tyrannum, 2) aut ad idolalatriam atque blasphemias ipsos vel subditos alios suae fidei commissos vult cogere, 3) cum ipsis atrox infertur calumnia, 4) si aliter incolumes fortunis, vita et conscientia esse non possint, 5) ne praetextu religionis aut iustitiae sua quaerant, 6) servata semper ἐπιεικείᾳ et moderamine inculpatae tutelae iuxta leges".

**) Pareus' Sohn Philipp schrieb einen eigenen appendix zu der explicatio dubiorum seines Vaters gegen Owen, in Dav. Parei Opp. l. c. p. 263 ff. Ueber das Verbrennen s. Scultetus' Brief das. T. 1, 63.

mentalartikeln einig, so können und sollen sie wegen dieses einen Dissenses einander in Liebe tragen *) so lange bis sie das nach 1 Petr. 3, 8. 1 Kor. 12. allerdings stets zu erstrebende Ziel völliger Einstimmigkeit in Glaubenssachen erreicht haben. Das fordert auch die gemeinsame drohende Gefahr, der neue schmalkaldische Krieg, welcher bevorsteht, und das Unfriedenstiften unter den Protestanten selbst, wozu die Jesuiten auffordern und eben dazu den Ihrigen Synkretismus anrathen (Iren. p. 66. 77); das war auch schon in der Wittenberger Concordie gelungen und ist nachher 1570 in Sendomir und 1575 in Böhmen wieder gelungen, und darin sind im Religionsfrieden auch die Stände des Reichs schon vorangegangen; das einzige Hinderniß des Friedens sind die Theologen (Iren. p. 69. 90). Und um auch diese noch zu erweichen, giebt Pareus in den letzten Kapiteln seines Buches längere Erwiederungen gegen die von Polyk. Leyser versuchte Nachweisung, daß Katholiken und Lutheraner in mehreren Punkten einiger seyen, als Lutheraner und Reformirte (Kap. 24), und gegen die Schrift „Motive und Ursachen, warum man mit den Calvinisten nicht kann und soll wider die Papisten für einen Mann stehen" (Kap. 29), geht auch die Widersprüche in der katholischen Theologie und manche falsche Beschuldigungen gegen die Reformirten durch (Kap. 27. 28), und vor Allem um die Größe des bereits vorhandenen Consensus der Protestanten in den Fundamentalartikeln anschaulich genug vorzulegen, giebt er in ähnlicher Weise, wie neulich Jul. Müller (die ev. Union, 1854, S. 170—205), eine ausführliche Zusammenstellung der zahlreichen Artikel, worin die Protestanten alle unter einander und gegen die Katholiken einig seyen (Iren. cap. 25. p. 149—190). Daß Pareus darum die spezielleren Dissense in der Lehre noch durchaus nicht mit Gleichgültigkeit ansah, zeigte er drei Jahre nachher bei Gelegenheit der dortrechter Synode; er lehnte es zwar ab, dieselbe mit seinen Collegen Scultetus, Paul Tossanus und H. Alting zu besuchen, und entschuldigte sich mit seinem hohen Alter, aber er ließ ihr doch durch Alting ein Schreiben und eine Denkschrift mit einer scharfen Kritik der fünf remonstrantischen Artikel übergeben, welche in der 98. und 99. Sitzung der Synode vorgelesen und nachher den Akten derselben (Quartausg. S. 235—270) einverleibt wurde. Schon vorher hatte er beim Antritt seines dritten Rektorats am 1. Febr. 1619 die Synode zum Gegenstande seiner Antrittsrede gemacht und diese mit Anklagen gegen die Umtriebe der arminianischen Neuerer und mit Lob auf die rechtmäßigen Bemühungen zu ihrer Unterdrückung erfüllt **).

Pareus' letztes Lebensjahr war das unruhigste seines Lebens. Am 8. Nov. 1620 war die prager Schlacht, am 29. Januar 1621 sprach Kaiser Ferdinand II. über den

---

*) Irenicum, p. 66: Paulus Windeck suis Pontificiis suadet in re mala, „si, inquit, saperent Catholici, et ipsis cara esset reip. Chr. salus, Syncretismum colerent". Et nos igitur pio Syncretismo adversus communem hostem Antichristum studia consiliaque coniungamus, donec plenam illam concordiam bonis omnibus desideratissimam obtinere queamus. Neque mihi quisquam dixerit, ita licentiam quidvis credendi in religione quaeri, Samaritanismum suaderi. Nihil nobis cum Samaritanismo, cum Libertinismo, cum vanis religionum confusionibus. Loquimur de tolerantia Christiana mutua partium cetera consentientium, in hac una primaria contradictione dissentientium „corpus Christi est in pane et ubique" „corpus Christi non est in pane, et ubique".

**) Oratio de synodo nationali Dordracena p. 8: „Arminius — clam argutias et opiniones suas discipulis quibusdam instillabat, — donec anno 1607, induciis cum Hispano pactis (sive proprio motu et fastu, sive pretio conductus ad res patrias turbandas, ut suspicio fuit) doctrinam Belgicarum ecclesiarum de praedestinatione ad ordines Hollandiae erroris accusare et quaedam capita alia obscurius innovare coepit; quae illo defuncto 1609 sectatores eius apertius exponere, urgere, vulgo inculcare — non dubitarunt". „Tam praecipiti periculo quam heroica prudentia et mascula virtute obviam tandem itum fuerit a magistratu dicere supersedeo". „Habent articulos quosdam clandestinos, circa quos, cum quid sentirent, prodere ante synodum vix unquam voluerunt, Socinianas et Pelagianas opiniones plerique fovere non sine causa putati sunt". P. 29: „Lites de religione exortas dirimere h. e. iuxta normam divinarum literarum diiudicare — semper fuit ecclesiasticarum synodorum potestatis et officii. Idem ab hac synodo exspectemus tanto magis, quanto id praestare poterit facilius".

Kurfürsten Friedrich V. die Reichsacht aus, und Maximilian von Bayern, „Beleidigter, Kläger und Richter in einer Person", ward mit der Execution der Acht beauftragt, im Frühjahr 1621 wußte Landgraf Ludwig von Darmstadt dem Kurfürsten seine Bundesgenossen zu entziehen, im Juni folgten schon massenweise die Hinrichtungen der böhmischen Großen in Prag, im Herbst drang Herzog Max selbst in die Oberpfalz und ein spanisches Heer in die Unterpfalz ein (Dan. Parei hist. Palatin. ed. Joannis p. 320 ff. Häusser 2, 345. 348. 368). Da hielt sich Pareus, welcher so oft und noch zuletzt 1617 beim Jubelfeste der Reformation so scharf gegen Pabst und Jesuiten gesprochen und geschrieben hatte (Strube a. a. O. S. 548), nicht mehr für sicher in Heidelberg und flüchtete im Sept. 1621 nach Anweiler im Zweibrückischen. Die letzte Revision von Ursinus' corpus doctrinae, welches Buch er nächst der Bibel am meisten schätzte und bearbeitet hatte und „prae quo omnes lucubrationes meas vix cassae nucis aestimo", Vorarbeiten für eine neue Ausgabe der neustädter Bibel und Thuanus' Geschichte trösteten den 74jährigen Mann in diesem seinem „Patmos", vielleicht auch noch sein Lautenspiel, und sicher ein altes Lied der Böhmischen Brüder: „O Wächter, wach und bewahr dein Sinnen, denn die Feinde kommen für deine Zinnen, wollen dein Schloß gewinnen", welches ihn sein Sohn Philipp oft Abends allein am Ofen singen hörte, und das Gebet. Oft sprach er es hier gegen den Sohn aus, φιλαρχία und φιλοπρωτία der Theologen sey der einzige Grnnd des Unfriedens in der Kirche. Im Januar 1622 konnte er, schon krank, noch zu diesem seinem Sohne Philipp nach Neustadt a. d. Hardt, wo dieser am Casimirianum Rektor war, herübergeschafft werden; sein Testament, welches er hier schrieb, spricht auch sein Glaubensbekenntniß aus, und darin seine Verwerfung der Ubiquität des Leibes Christi und der mündlichen Genießung desselben, welche nullo prorsus nituntur S. S. fundamento, omnemque adeo evertunt consolationem Christianam", seine Hoffnungen auf den dereinstigen, wenn auch späten Frieden der Kirche, so jedoch „ut divinitus persuasus sim ecclesias Reformatas etiam sub cruce perpetuo tamen duraturas magnumque Antichristum per illas ipsas tandem plane obtritum iri", und seinen Abscheu gegen den in den Niederlanden und in Deutschland wieder auftauchenden Pelagianismus und gegen die davon ausgegangenen Abschwächungen der altaugustinisch-lutherischen Prädestinationslehre. Aber heftig verlangend, in Heidelberg und in seinem Pareanum zu sterben, benutzte er das letzte Kriegsglück, welches seinem von Allen verlassenen Fürsten durch Graf Mansfeld's Beistand zu Theil wurde, um nach Heidelberg zurückzureisen; am 9. Juni, dem ersten Pfingsttage, konnte er noch zusammen mit dem Kurfürsten und der ganzen Gemeinde in der Heiligengeistkirche am Abendmahl theilnehmen, und dann legte er sich sogleich wie zum Sterben nieder, bestellte nach allen Seiten sein Haus, zuletzt, als die Krankheit ihn am Sprechen hinderte, den theilnehmenden Collegen auf Blättern seine Worte zureichend: „opportune mihi fiet voluntas domini", „omnia iam meliuscule habent ad salutarem exitum", und dieses Ende folgte dann auch schon am 15. Juni 1622.

Sein Sohn, der Philolog Philipp Pareus, geb. 1576, hat eine Ausgabe der Werke seines Vaters angefangen, welche aber in den vier zu Frankfurt 1647 davon erschienenen Bänden in Fol. nur den kleineren Theil derselben, nämlich bloß Pareus' Adversarien und Commentare über alle biblischen Bücher enthält. Dem ersten Bande ist das Verzeichniß der übrigen, auch der bei der Verwüstung der Pfalz verloren gegangenen, vorgedruckt; ebenso die von dem Sohne bearbeitete und schon 1633 einzeln herausgegebene Lebensbeschreibung des Pareus, die Hauptquelle seiner Geschichte. Außerdem sind über ihn und über die gleichzeitigen politischen und kirchlichen Zustände der Pfalz die oben angeführten Schriften von seinem Enkel Daniel Pareus, von Strube, Wundt und Häusser zu vergleichen. **Henke.**

Paris, Universität, s. Universitäten.

Parität, Gleichberechtigung, ist die rechtliche Gleichstellung verschiedener physischer oder moralischer Personen. Dieselbe kann in mannichfachen Verhältnissen vor-

kommen, insofern kein Subjekt vor dem anderen in der betreffenden Sphäre Privilegien oder sonstige Vorzüge genießt. In diesem Sinne erklären neuere Verfassungen: „Alle Bürger sind vor dem Gesetze gleich. Standesvorrechte finden nicht statt.“ Der Ausdruck Parität wird aber im Besonderen auf die Gleichstellung innerhalb des kirchlichen Gebietes bezogen, wie bei mehreren Geistlichen an einer Kirche in Bezug auf Seelsorge, Accidentien und dergleichen (man s. z. B. das Paritätsreglement für die Grafschaft Mark vom 4. Oktober 1723 bei Scotti, Gesetze für die Grafschaft Mark, Bd. II. S. 1013. 1014), oder bei mehreren Religionsgesellschaften innerhalb desselben Territoriums. Daher spricht man vornehmlich von paritätischen Staaten als denjenigen, in welchen mehrere Confessionen gleichberechtigt sind, und nennt auch wohl die Confessionen selbst paritätische.

Die christlichen Staaten des Mittelalters waren confessionell römisch-katholische. Nachdem sich neben der römischen Kirche die evangelische das Recht auf Existenz erkämpft hatte, bildeten sich auch evangelische Staaten. Jene wie diese waren bemüht, die Anhänger des anderen Bekenntnisses möglichst zu beschränken und das Reformationsrecht gegen dieselben im weitesten Umfange in Ausübung zu bringen. Der Religionsfriede von 1555 und der westphälische Friede setzten aber der Verfolgung ein Ziel, und der letztere sicherte den beiderseitigen Confessionen das Religionsexercitium nach dem Zustande des Normaljahres 1624. Der westphälische Friede erklärte zugleich in bestimmter Weise die Parität, daß nämlich, abgesehen von den Controverspunkten über den Religionsfrieden, welche jetzt beklarirt würden, in allen übrigen Punkten vollkommene Gleichheit unter beiderlei Ständen bestehen solle. (In reliquis omnibus (articulis) inter utriusque religionis Electores, Principes, Status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque ..... ita ut, quod uni parti justum est alteri quoque sit justum . . .) (Instr. Pac. Osnabr. Art. V. §.1.) Desgleichen sollen die Anhänger beider Religionen im bürgerlichen Leben gleichberechtigt seyn. (Sive autem Catholici, sive Augustanae confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem despicatui habeantur, nec a mercatorum, opificum ac tribuum communione, hereditatibus, legatis, hospitalibus, leprosoriis, eleemosynis, aliisque iuribus aut commerciis, multo minus publicis coemeteriis, honoreve sepulturae arceantur, aut quicquam pro exhibitione funeris a superstitibus exigatur, praeter cuiusque parochialis ecclesiae iura pro demortuis pendi solita, sed in his et similibus pari cum concivibus iure habeantur, aequali iustitia protectioneque tuti.) (I. P. O. Art. V. §. 35.) Ferner sollen beide Confessionen bei Reichstags-Deputationen und Commissionen gleichmäßige Berücksichtigung finden. (In conventibus deputatorum imperii ordinariis numerus ex utriusque religionis proceribus aequetur — itemque in comitiis universalibus — extraordinariis commissionibus . . . . si inter Catholicos et Augustanae Confessionis status (negotia occurrunt) utriusque religionis pari numero commissarii denominentur et ordinentur) (J. P. O. Art. V. §. 51.). Auch soll beim Reichskammergericht und Reichshofrath die Parität der Mitglieder beider Confessionen festgehalten werden (a. a. O. §. 53 f.). Man s. die speziellere Ausführung bei F. A. Schmelzer, diss. de exacta aequalitate inter utriusque religionis consortes per imperium Germanicum. Gotting. 1785. 4.

Durch das Normaljahr war in religiöser und kirchlicher Hinsicht die Parität der Römisch-Katholischen und Evangelischen von selbst ausgeschlossen, außerdem war aber zugleich durch den westphälischen Frieden den Sekten selbst die Duldung versagt. (Vgl. den Art. „Duldung“, Bd. III. S. 541.) Nicht einmal bürgerliche und politische Gleichstellung wurde ungeachtet des reichsgesetzlichen Friedens überall aufrecht erhalten, und der confessionelle Karakter der einzelnen Territorien dauerte auch seitdem im Wesentlichen fort, bis seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und dann nach der Auflösung des deutschen Reichs das Prinzip der Parität mehr und mehr durchdrang. In Folge der Secularisationen und der Ueberweisung römisch-katholischer Gebiete an evan-

gelische Landesherren wurden die Staaten ihres bisherigen confessionellen Karakters entkleidet und religiös gemischt. Seitdem wurde die Gleichstellung der beiden Religionsparteien allgemeiner, und die Rheinbundstaaten adoptirten den von Napoleon ihnen vorgeschriebenen Grundsatz; „L'exercice du culte catholique sera pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien, et les sujets des deux religions jouiront sans réstriction des mêmes droits civils et politiques"; vgl. Klüber, öffentliches Recht des deutschen Bundes. Vierte Ausg. Frankf. a. M. 1840. §. 525. Die deutsche Bundesakte Art. 16. hat aber nur den letzten Satz wiederholt: „Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen. (Ueber die Geschichte dieses Artikels und den Sinn desselben s. man die Ausführung in dem Art. Duldung, Bd. III. S. 542. 543). Da von der Gleichberechtigung in kirchlicher Hinsicht hier gar nicht die Rede ist, konnte dieselbe, wo sie nicht etwa bereits sonst durchgeführt war, noch immer ausgeschlossen bleiben, wie namentlich in dem lutherischen Mecklenburg, welches das zur Vollziehung des vorhin mitgetheilten Grundsatzes des Rheinbundes erforderliche Gesetz gar nicht erlassen hat. (Vergl. die katholische Religionsübung in Mecklenburg-Schwerin. Jena 1852. Erlaß des Ministeriums vom 23 Aug. 1852.) Desgleichen in dem katholischen Oesterreich, welches dem Rheinbunde gar nicht beigetreten war. Die neueren und neuesten Verfassungsurkunden, so wie andere Gesetze haben aber auch meistens die kirchliche Parität der beiden Religionen ausdrücklich anerkannt, dagegen dieselbe nicht auf andere christliche und noch weniger auf nichtchristliche Parteien ausgedehnt (vgl. Richter, Kirchenrecht. 5te Aufl. §. 72. 98.).

Wo die kirchliche Parität besteht, genießen die gleichberechtigten Confessionen den gleichen Schutz und die gleichen Vorrechte von Seiten des Staats. Die paritätischen Religionsparteien selbst sind von einander unabhängig, haben ihre eigenen Parochialrechte über die zu ihnen gehörigen Mitglieder, sind frei von gegenseitigen Verpflichtungen und Leistungen, insoweit dergleichen nicht auf Vertrag oder der dinglichen Natur der Abgabe beruhen; sie haben einander auch nicht den Gebrauch ihrer kirchlichen Anstalten zu gewähren, insofern nicht ein Simultaneum rechtlich hergebracht ist oder der Staat aus landespolizeilichen Rücksichten dasselbe anzuordnen für nöthig halten muß, wie bei gemeinsamen Kirchhöfen und dergleichen mehr. Es beruht also die ganze Stellung der paritätischen Confessionen auf partikularen Festsetzungen, wie dieselben z. B. in dem Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften vom 26. Mai 1818, enthalten sind (vgl. noch Richter, Kirchenrecht. §. 73. 102.). H. F. Jacobson.

Parker, Matthäus, der zweite protestantische Erzbischof von Canterbury, war der Sohn eines ehrsamen Bürgers in Norwich, wo er am 6. August 1504 geboren wurde. In den Schulen seiner Vaterstadt und durch Privatunterricht gehörig vorgebildet, trat er im September 1520 in das Corpus Christi College (Benets Coll) in Cambridge ein, wo er den üblichen philosophischen Studien oblag, und zugleich das Amt eines Bibellesers in seinem College versah. Im Jahre 1527 wurde er zum Priester, M. A. und Fellow seines College gemacht und legte sich nun in den nächsten fünf Jahren mit großem Eifer auf das Studium der Kirchenväter und der alten Concilien. Welche Anerkennung schon damals seine Gelehrsamkeit fand, erhellt daraus, daß Wolsey ihn, obwohl einen der jüngsten, neben den tüchtigsten Männern dieser Zeit für sein neues College in Oxford zu gewinnen suchte. Aber wie Cranmer wies auch Parker den ehrenvollen Ruf ab, vermuthlich weil er schon zu entschieden auf Seiten der Reformationsfreunde stand. Mit diesen, d. h. mit Bilney, Barnes, Coverdale, Stafford u. A. pflegte er und seine Freunde Cecil und Bacon vertrauten Umgang. Um die Bibel und die Schriften der deutschen Reformatoren zu lesen und zu besprechen, kamen sie häufig in einem Hause zusammen, das deßhalb spottweise „Germany" genannt wurde. Ein öffentliches Bekenntniß zur Sache der Reformation war Parker's erste vor der

Universität gehaltene Predigt am Adventsfeste 1533. Durch diese wie durch häufige in der Nachbarschaft gehaltene Predigten, erwarb er sich solchen Beifall, daß er von dem Erzbischof Cranmer und dem König die Erlaubniß erhielt, im ganzen Königreich zu predigen. Er wurde von da an öfters zum Abhalten der Fastenpredigten vor dem Hofe und bei St. Paul's Croß nach London berufen. Die Königin Anna Bolen machte ihn zu ihrem Kaplan und der König wählte ihn zum Vorstand des College Stok-Clare bei Cambridge. Hier entfaltete er die Amtstüchtigkeit und den Geschäftssinn, den er in allen ihm anvertrauten Aemtern bewahrte. Er begann alsbald mit Reformen in dem völlig zerrütteten College, entwarf neue Statuten, ordnete das Finanzwesen, verpflichtete die Kanoniker zum Predigen im College und an allen Orten, von denen dasselbe Einkünfte bezog, gründete einen Lehrstuhl für biblische Vorträge und Stipendien für Chorknaben, endlich legte er eine tüchtige Schule an, in der besondere Sorgfalt auf den Religionsunterricht verwendet wurde. Bald galt Stoke-Clare für ein Mustercollegium, nach dessen Statuten andere gegründet oder reformirt wurden. Er behielt dieses College, das er sein Tusculanum zu nennen pflegte, bis zu Edward's Zeit, wo es neben anderen Stiftungen aufgehoben wurde. Aehnliche Verdienste, wie um dieses College, erwarb sich Parker um das Corpus Christi College in Cambridge, zu dessen Vorstand er auf Empfehlung des Königs, der ihn inzwischen zu seinem Kaplan gemacht und mit mehreren Pfründen bedacht hatte, im Jahre 1542 erwählt wurde. Auch hier nahm er sogleich durchgreifende Reformen vor. Er legte Inventare und Rentbücher, sowie eine Chronik des College an, und sorgte besonders für Ordnung und Vermehrung der Bibliothek. Er drang auf strenge Einhaltung der Statuten auch im Kleinsten und Kleinlichsten. Die Studirenden mußten nicht bloß fleißig ihren Studien obliegen, sondern auch nach alter Ordnung Bart und Platte scheeren.

In diesem Berufskreise fühlte sich Parker glücklich und erwarb sich zugleich die Achtung und das Vertrauen der ganzen Universität, wofür das der schlagendste Beweis ist, daß ihm von 1545 an mehrere Jahre das ehrenvollste und wichtigste Universitätsamt, das eines Vicekanzlers übertragen wurde. Und ein Glück wäre es für ihn gewesen, wenn er in einem Wirkungskreise hätte bleiben können, dem er völlig gewachsen und von Herzen zugethan war. Seine Lieblingsbeschäftigung war ernstes Studium, besonders zog ihn die Patristik und die vaterländische Kirchengeschichte an. In kleineren Kreisen zu reformiren und zu organisiren, verstand er trefflich, aber ein großes Gebiet zu beherrschen, dazu fehlte ihm der weitschauende Blick, die kühne Entschlossenheit. Mit der Feder scheute er sich nicht, es mit jedem Gegner aufzunehmen, aber um auf den offenen Kampfplatz zu treten, dazu war er, wie er selbst klagte, von Natur viel zu schüchtern und bedächtig. Es bedurfte der wiederholten und dringenden Aufforderung seiner Freunde Cranmer und Latimer, bis er sich dazu verstand vor den Tausenden, die sich um St. Paul's Croß sammelten, zu predigen. Und doch konnte er die natürliche Schüchternheit überwinden, wo es galt, ein öffentliches Zeugniß abzulegen oder den Weg zu verfolgen, den seine Pflicht ihm vorzeichnete. So hielt er an Ostern 1537 eine so entschieden evangelische Predigt gegen das römische Processions- und Reliquienwesen, daß er deßhalb bei dem König verklagt wurde. Bei dem gefährlichen Kett'schen Aufruhr in Norfolk wagte er es, offen gegen Rebellion zu predigen. Ja er ging sogar in das Lager der Rebellen und predigte von der „Reformationseiche" herab gegen Aufruhr und die im Schwunge gehenden Laster der Schwelgerei, Unzucht und Grausamkeit. Fast bis zu Ende fesselte seine Predigt die Hörer, bis einer das Schweigen brach und seine Genossen gegen den Prediger aufhetzte. Schon wurden die Speere geschüttelt und nur mit Mühe entging er einem grausamen Tode. Doch das sind nur einzelne Fälle. Er blieb selbst in Edward's Zeit, in der ein so weites Feld für die Freunde der Reformation sich öffnete, in der Zurückgezogenheit, und nahm statt einer hervorragenderen Stellung nur kleinere Pfründen und das Dekanat Lincoln an. Doch schützte ihn auch diese Zurückgezogenheit in der Marianischen Zeit vor dem Märtyrertode. Er verlor

zwar Alles, und mußte in großer Armuth von Ort zu Ort fliehen, um den Häschern zu entgehen, aber im Blick auf diese Zeit sagte er selbst: „Nach meiner Absetzung lebte ich so fröhlich vor Gott und in meinem Gewissen, so wenig beschämt und niedergeschlagen, daß die süße Muße für meine Studien, zu welchen mich Gottes gütige Vorsehung zurückgerufen hat, mir größere und wahrere Freuden gewährte, als mein früheres geschäftsvolleres Leben. Was kommen wird, weiß ich nicht, aber Gott befehle ich mich, mein gutes Weib und liebes Söhnlein und bitte nur Gott, daß wir immer mit Unerschrockenheit die Schmach Christi tragen mögen und bedenken, daß wir hienieden keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen durch die Gnade und das Erbarmen unseres Herrn Jesu Christi". Diesen fröhlichen, gottergebenen Sinn bewahrte er bis an's Ende der Schreckensherrschaft. Die Früchte seiner Beschäftigung in dieser Zeit waren eine englische Paraphrase des Psalters und eine auf Poinet's (?) Schrift, De conjugio Sacerdotum, gegründete Vertheidigung der Priesterehe.

Aus dieser mehrjährigen Zurückgezogenheit wurde Parker bald nach Elisabeth's Thronbesteigung auf den höchsten aber zugleich schwierigsten Posten in der englischen Kirche gerufen. Den rechten Mann dafür zu finden war keine leichte Sache. Aus den Reihen der rückkehrenden, für die Schweizer Reformation begeisterten Exulanten konnte er so wenig gewählt werden, als von der Bank der katholischen Prälaten. Die Königin wollte die rechte Mitte halten zwischen Rom und Genf, um beide Parteien zu versöhnen. Und für diese Vermittelungspolitik schien sich Niemand so zu eignen wie Parker. Er war beides, entschieden evangelisch und kirchlich konservativ, er galt längst als ein frommer und gelehrter, gemäßigter und loyaler Mann und mußte der Königin persönlich um so willkommener seyn, da er der vertraute Freund ihrer Mutter gewesen, die ihm vor ihrem Tode die jugendliche Prinzessin angelegentlich empfahl. Ihn schlugen daher die einflußreichsten Mitglieder des geheimen Rathes, der Staatssekretär Cecil und der Großsiegelbewahrer Bacon, Parker's alte Freunde, für den Erzstuhl vor, und riefen ihn schon wenige Wochen nach Elisabeth's Thronbesteigung an den Hof. Aber Parker zögerte volle 6 Monate. Er konnte die Furcht nicht überwinden, daß er, von Natur schüchtern, in Regierungssachen unerfahren, durch vieljährige Zurückgezogenheit der Welt entfremdet und dazu körperlich leidend, der ungeheueren Aufgabe, die seiner wartete, nicht gewachsen sey. Die Bitten und Aufforderungen seiner Freunde waren umsonst und nur der peremtorische Befehl der Königin brachte ihn endlich zum Nachgeben. Das Wahlmandat wurde am 18. Juli 1559 ausgefertigt, aber die Consecration fand erst am 17. December statt, da die Bischöfe der Reihe nach die Consecration verweigerten, daher sie durch die drei exilirten Bischöfe Barlow, Scory und Coverdale, und den Suffraganen Hodgkins vollzogen werden mußte. Daß diese Wahl, Weihe und Einführung des ersten evangelisch ordinirten Erzbischofs in alter und allgemein gültiger Weise geschah, zeigen die urkundlichen Berichte (s. Rites and Cerimonies which took place at the Consecration of A. B. Parker, ed. Cambridge Antiquarian Society [Goodwin] 1841).

Parker fand bei seinem Amtsantritt den Plan für den Neubau der anglicanischen Kirche vor. Er war durch die Supremats- und Uniformitätsakte, sowie durch eine Reihe von Verordnungen, die ohne seine Mitwirkung zu Stande gekommen waren, bis in's Einzelnste vorgezeichnet. Aber die Ausführung des Planes war mit den größten Schwierigkeiten verbunden. Die Reformation mußte im Grunde von vorn angefangen werden. Die Bischofsbank war leer, eine große Anzahl Pfarreien nicht besetzt oder durch ganz untaugliche Leute, Dienstleute und Handwerker, versehen, die durch Unwissenheit und Unsittlichkeit das Amt entweihten. Kaum die Hälfte der Geistlichen verstand Latein, viele wußten von der Bibel so gut wie gar nichts. Tüchtige Prediger waren eine Seltenheit. Im Cultus herrschte die größte Verschiedenheit und Verwirrung. Auch die Priesterkleidung wurde nach Belieben ganz oder theilweise beibehalten oder abgelegt. Noch schlimmer stand es um die kirchlichen Einkünfte, die auf das gewissenloseste ver-

schleudert wurden, so daß die niedere Geistlichkeit in großer Armuth lebte und manche Stellen nicht besetzt werden konnten, weil die Einkünfte von habgierigen Laien der Kirche entzogen waren. Die Masse des Volkes hing dem Katholicismus an, der in Oxford und den Gerichtshöfen seine hartnäckigen Vertheidiger fand, und viele Freunde bei Hofe hatte. Die Reformirten selbst waren in zwei Parteien gespalten. Die kräftigere und zahlreichere, die in der Londoner Bürgerschaft und den zurückgekehrten Exulanten ihre Vertreter fand und in Cambridge immer herrschender wurde, huldigte den Grundsätzen der Schweizer Reformation, und nur die schwache Minorität war für die vermittelnde anglikanische Kirchenform, welche allgemein einzuführen die Aufgabe des neuen Primas war — in der That eine Aufgabe, welche befriedigend zu lösen eine Unmöglichkeit war. Und zu alle dem wurde ihm das schwere Werk durch die Königin selbst noch erschwert. Sie hielt in schlauer Politik die Gegner im Schach, lieh heute ihr Ohr ihren Räthen Cecil und Bacon und morgen ihrem Günstling Graf Leicester, der aus Opposition gegen jene den Freund der Puritaner spielte. Sie forderte von Parker die strenge Durchführung der Uniformität und ließ ihn dabei im Stiche.

Parker ging zunächst mit allem Eifer an die Abstellung der Mißbräuche und Herstellung der Ordnung. Um die durch die häufigen Visitationen schwer gedrückte Geistlichkeit mit neuen Lasten zu verschonen, forderte er von den Bischöfen genaue Berichte über ihre Diöcesen, über Zahl, Amtsthätigkeit, Bildung, sittliche Aufführung der Geistlichen, über Lehre, Gottesdienstordnung, Kirchenbesuch, finanzielle Verhältnisse, über den Stand der Schulen und die Art des Unterrichts u. dgl., sowie überhaupt über Einhaltung der königlichen Verordnungen. Ebenso visitirte er die Universitäten und Gerichtshöfe, namentlich den Arches-court, der durch häufige Inhibitionen die Einführung der Reformation hemmte. Wo es thunlich war, entwarf er neue Statuten für Colleges. Große Sorge verwandte er auf die Erhaltung und Rückerstattung der kirchlichen Einkünfte. Dieß zusammengenommen mit der Sorgfalt, die er bei Besetzung der Bisthümer mit tüchtigen evangelischen Männern, und bei Anstellung würdiger Geistlicher und Ausscheidung der unwürdigen bewies, zeigt, daß er in den ersten Jahren seiner Amtsführung nichts that, als was die Aufgabe eines umsichtigen und gewissenhaften Oberhirten ist. Bei aller Entschiedenheit zeigte er noch nicht die Strenge, die sein späteres Verfahren begleitet. Als bei der starken Zunahme der Puritaner eine Parlamentsakte vom 1. Januar 1565 die Verweigerung des Suprematseides mit dem Prämunire bedrohte, suchte er die Strenge dieses Gesetzes zu mildern. Er forderte die Bischöfe privatim auf, den Eid nicht zum zweiten Male abzuverlangen, ohne ihn davon zu benachrichtigen, und war edel genug die Folgen dieses Schrittes auf sich zu nehmen. Aber diese waren nur, daß die Katholiken und Puritaner kühner auftraten und die Königin ihm deßhalb heftige Vorwürfe über seine bisherige Saumseligkeit machte und mit strengen Maßregeln drohte. Parker's Verfahren wurde von da an strenger. Er entwarf mit der kirchlichen Commission die „Advertisements", durch welche die Erneuerung der Predigtlicenzen von der genauen Befolgung der früheren Verordnungen (u. A. über Priesterkleidung) abhängig gemacht wurde. Zwar wußte Graf Leicester die Königin wieder umzustimmen und die Bestätigung jener Advertisements durch die Königin hinauszuschieben. Aber Parker ließ sich nun nicht mehr irre machen und verfolgte die Durchführung der Uniformität mit unbeugsamer Consequenz. Und nun brach der unselige Streit propter lanam et linum mit aller Macht aus (s. das Nähere unter „Puritaner"), ein Streit, der mit der Secession der Puritaner endete. Parker's Verfahren in diesem Streit ist in entgegengesetzter Weise beurtheilt und gerichtet worden. Die Anglikaner preisen ihn, daß er die Uniformität durchgeführt, die englische Kirchenform festgestellt und die Kirche vom Puritanismus gereinigt habe, die Gegner machen ihn allein verantwortlich für die unheilbare Kirchenspaltung, die er durch seine Strenge und Kurzsichtigkeit herbeigeführt habe. Es ist wahr, es fehlte ihm der weitschauende Blick eines großen Reformators, er erscheint mehr als ein eifriger Beamter, der keine höhere

Aufgabe kennt, als den Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen. Aber was hatte er auch viel Anderes zu thun? Das Gesetz war gegeben, und die Schuld fällt zurück auf die, welche es machten, aber den Muth nicht hatten, es selbst auszuführen. „Ich sehe", klagte Parker, „wie Andere den Kopf aus der Schlinge ziehen und den Haß auf mich fallen lassen." Im Blick auf die feigen Höflinge, die Glauben und Gewissen trefflich nach den Launen der Gebieterin zu ändern verstanden, verdient ein gerader, ehrlicher Karakter wie Parker Achtung, auch wo er irrt. Parker war aus Ueberzeugung Anglikaner und Gegner des Puritanismus, und ist es nicht erst geworden aus Furcht seine Stelle zu verlieren, wie Jewel u. A. Doch hätte er auch auf Seiten der Puritaner treten wollen, was hätte das genützt? Die Königin gab nicht einmal bloß zu verstehen, daß, wo der Puritanismus nicht unterdrückt würde, sie die Katholiken offen begünstigen wollte. Parker's Natur war zu ehrlich, um die Hofpolitik zu verstehen. Er konnte es nicht fassen, wie er oft äußerte, daß man ein Gesetz geben und gegen dessen Durchführung gleichgültig seyn könne. Oft sank ihm der Muth, wenn er sich von seinen Freunden verlassen fand, und all der Haß auf ihn fiel, als wäre der Uniformitätszwang ausschließlich sein Werk. Er tröstete sich aber: „was die Welt auch urtheilen mag, ich will Gott, meinem Fürsten und den Gesetzen in reinem Gewissen dienen."

Mag auch das Urtheil über Parker in seiner kirchlichen Stellung noch so verschieden ausfallen, so ist dagegen nur eine Stimme über seine Verdienste um die Wissenschaft. Er war der Hauptbegründer der Alterthumsforschung in England (worin er nur J. Leland zum Vorgänger hatte), er stiftete die erste antiquarische Gesellschaft und hat eine Menge unschätzbarer Handschriften, die bei der Aufhebung der Klöster verschleudert worden, vom Untergang gerettet. Die reichen Schätze des Corpus Christi College und anderer Colleges in Oxford und Cambridge hat die Nachwelt seiner unermüdeten Sorge zu danken. Bei der gewissenlosen Plünderung der überaus werthvollen Klosterbibliotheken war es ihm allerdings um die päbstlichen Bullen und Dekrete, um Aristoteles und die Scholastiker nicht leid, aber eine Schande war es in seinen Augen für die Nation, daß alte englische Chroniken, Commentare und Homilien für gemeine Zwecke verwendet wurden. Er bot deßhalb alles auf, um die Handschriften zu sammeln, wozu er Agenten über's ganze Land bestellte, deren einer in vier Monaten über 6000 Codd. zusammenbrachte. Alterthumsfreunde zog er in seine Nähe, so Bale (Prebend. von Canterbury), Yale (sein Kanzler), Robinson und Jocelyn (seine Kaplane). Um die Manuscripte copiren und ordnen, zum Theil auch veröffentlichen zu lassen, beschäftigte er in seinem Palaste Copisten, Maler, Graveurs, Drucker und Buchbinder.

Sein Hauptaugenmerk war auf die englischen Geschichtsquellen gerichtet. Einige derselben ließ er drucken, die Chroniken des Matth. Westmonast, Matth. Paris, Thom. Walsingham und Asser's „Leben Alfred's." Ein unsterbliches Verdienst hat er sich um die sächsischen Manuscripte erworben. Er war der Erste, der auf die Bedeutung derselben hinwies als Denkmäler der Geschichte, des Rechtes und der Sprache, welche, der englischen so nahe verwandt, ein helles Licht werfen würde auf alte Namen und Wörter. Endlich zeigte er auch, wie das kirchliche Interesse auf das Studium des Sächsischen führe, da den alten Homilien viele römische Irrlehren, z. B. Transsubstantiation fremd seyen. Um das Studium des Sächsischen anzuregen, ließ er die sächsischen Evangelien und Einiges von Aelfric drucken und ein Glossar anlegen, das aber erst lange nach seinem Tode vollendet wurde. — Was die übrige wissenschaftliche Thätigkeit Parker's betrifft, so ist besonders seine große Bekanntschaft mit alten Liturgien und Ceremonien zu rühmen, die er in kleineren Arbeiten wie „Form of holding a Convocation" u. a. zeigte. Unter seiner Mitwirkung schrieb Dr. Ackworth das Buch: De Antiquitate Brit. Ecclesiae 1572, welchem Jocelyn Parker's Biographie beifügte. Der um dieselbe Zeit erschienenen revidirten englischen Bibel gab er ein Vorwort, genealogische und chronologische Tafeln, Lesestücke, Karten und Anmerkungen bei.

Solche Beschäftigungen füllten Parker's Mußestunden aus und waren seine einzige

Erholung. Die gewöhnlichen Vergnügungen, wie Jagd, Mummenschanz und Hofgelage hatten für ihn keine Anziehung. Allerdings hatte auch er eine fürstliche Hofhaltung. Edle und Bürgerliche dienten ihm. Wenn er nach seiner Gewohnheit die Pfingstzeit in Canterbury feierte, bestand sein Gefolge aus wenigstens hundert Personen; das Festgelage, das mehrere Tage währte und zu dem aus der Stadt und Nachbarschaft Alles hinzuströmte, ließ an Glanz und Fülle nichts zu wünschen übrig. Er verwendete große Summen auf die Herstellung seiner Paläste und Landhäuser. Aber all dieß war er nach damaligen Begriffen seiner hohen Stellung schuldig, obwohl die Puritaner an dieser fürstlichen Pracht nicht mit Unrecht Anstoß nahmen. Er selbst lebte äußerst einfach und am liebsten im Kreise seiner Familie und der Gelehrten, die zu seinem Gefolge gehörten. Gastfreundschaft in ausgedehntem Maße gehörte ohnedem zu den Pflichten seiner Stellung. Außerdem wurden unter seine unmittelbare Aufsicht in seinem Hause abgesetzte Bischöfe und eidweigernde Adelige gestellt, die er durch seine zuvorkommende Freundlichkeit häufig umstimmte. Sein Haushalt war musterhaft eingerichtet. Alles hatte seine Zeit, Niemand durfte müßig gehen. Dabei war er aber ein gütiger Herr gegen alle Untergebene. Täglich hielt er zweimal Hausgottesdienst, seine Kaplane oder anwesende Gäste hatten häufig zu predigen. Bei Tisch, auch bei den Gelagen, wurde durch einen Monitor alles unziemliche Gerede unterdrückt, um auch hier den einem geistlichen Hause ziemenden Anstand zu wahren. Gegen Arme war er freigebig. Er gründete oder erweiterte Hospitäler. Am meisten aber that er für wissenschaftliche Zwecke. Nicht nur erweiterte er sein College in Cambridge, sondern erleichterte auch das Studium durch zahlreiche Stipendien für Fellows und Studirende, und vermachte seine reiche Bibliothek verschiedenen Colleges, hauptsächlich aber demjenigen, in dem er selbst die schönste Zeit seines Lebens verbracht hatte. Denn bei allem Glanz seiner erzbischöflichen Würde wurde sein Lebensabend durch die kirchlichen Streitigkeiten und Hofränke verbittert. Schwere körperliche Leiden traten hinzu. Er hatte in einem vielbewegten 16jährigen Amtsleben nur zu sehr die Wahrheit seines Wahlspruchs erfahren müssen: „Mundus transit et concupiscentia ejus." Er starb am 17. Mai 1575, und wurde in seiner Kapelle zu Lambeth beigesetzt. (Vgl. Strype, Life of A. B. Parker.) C. Schoell.

Parochie, s. Pfarrei.

Parsismus. Unter diesem Namen verstehen wir die Religion, welcher die wenigen Ueberreste der sogenannten Feueranbeter anhangen. Diese Religion war früher das Bekenntniß sämmtlicher Einwohner des altpersischen Reiches sowohl unter den Achämeniden als den Sâsâniden, jetzt aber bekennen sich zu ihr nur einige wenige Gemeinden die theils in der Umgegend der persischen Stadt Yazd, theils im westlichen Indien ihren Sitz haben. Man nennt sie gewöhnlich Parsis. Die Parsi im westlichen Indien sind dahin in der Mitte des 7. Jahrhunderts n. Chr. eingewandert, um den Verfolgungen zu entgehen, welche die muselmanischen Chalifen über ihre Glaubensgenossen verhängten. Im Einzelnen sind die Angaben über ihre Ansiedelungen und Schicksale in Indien kurz und unbestimmt*). Die Parsis in Indien beliefen sich im Jahre 1852 auf etwa 50000 Seelen. Von diesen wohnten 20184 in Bombay, in Konkan 1451, in der portugiesischen Ansiedelung zu Daman etwa 200. Etwa 15 Jahre früher wohnten in Surate 10507 Personen, aber ihre Zahl hat seitdem abgenommen. Was noch fehlt, um die oben angegebene Zahl von 50000 voll zu machen, findet sich zerstreut in der Umgegend von Surate, in Barotsch, Balsar und Nausari, auch im Distrikte von Ahmedâbâd. Einzelne sind noch weiter verschlagen. Obgleich nicht zahlreich, üben die Parsis doch überall einen großen Einfluß, wo sie ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben. Sie sind in den Städten vorzüglich Kaufleute, Bankiers und Schiffsmäkler, auf dem Lande

*) Eine Geschichte dieser Uebersiedelung gibt die sogenannte Kissa-i-Sanjân, Erzählung von Sanjân (geschrieben 1599 n. Chr.), in's Englische übersetzt v. Eastwick: Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic society. Februar 1842.

treiben sie vornehmlich Ackerbau. Um Yazd fand Westergaard im Jahre 1843, daß die Gesammtsumme der dort lebenden Parsen nur etwa den zehnten Theil derer ausmache, welche in Indien ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben*).

Der Parsismus führt in seinen ersten Anfängen in eine vorgeschichtliche Zeit zurück. Die ersten der in ihm liegenden Ideen müssen schon entstanden seyn, als Inder und Perser noch als ein Volk beisammen wohnten, und dieß war in einer Zeit, als die Veda's noch nicht vorhanden waren, also gewiß mehr als 1500 v. Chr. Der Grundkarakter der noch wenig entwickelten Anschauungen dieser beiden Völker in jener fernen Zeit war aber schon die Verehrung des Lichtes und Abwendung von der Finsterniß. Der religiöse Sinn hatte damals schon verschiedene Göttergestalten ausgebildet, die sich auch in späterer Zeit noch erhielten, als beide Völker sich geschieden hatten, welche aber, weil sie eben noch ziemlich unbestimmt waren, später eine sehr verschiedene Stellung erhalten konnten. Solche aus jener alten Zeit stammende Gottheiten sind z. B. Andra bei den Persern, Indra bei den Indern, Mithra und Mitra, Nâsatyau und Nâonghaithi u. s. w. oder kosmogonische Persönlichkeiten wie Thrätaona und der vedische Trita, Yima und Yama und mehrere andere. Wie in der Religion, so zeigen auch die Namen der einzelnen Familienglieder, Sitten, Rechtsbegriffe u. s. w., daß die Grundlagen eines civilisirten Lebens von Parsen und Indern gemeinsam gelegt wurden. Selbst die ersten Anfänge der Heldensage mögen bis in jene ferne Zeit hinaufreichen. Demungeachtet waren dieß eben nur Anfänge, aus denen sich Religion und Gesittung zwar entwickeln konnte, aber nichts weniger als vollständig bereits entwickelt hatte. Diese Entwickelung gemeinsam zu vollenden, war aber beiden Völkern nicht beschieden. Sie trennten sich bald, und zwar, wie es sehr wahrscheinlich ist, in Folge religiöser Zwistigkeiten, denn häufig sehen wir bei dem einen Volke Persönlichkeiten in die Hölle versetzt, die von dem anderen in höchsten Ehren gehalten werden. Indeß bleibt dieß immer bloß eine Hypothese, und es läßt sich auch diese Thatsache erklären, ohne daß man anzunehmen braucht, beide Völker hätten sich im Unfrieden geschieden. Die aus den ältesten Zeiten herrührende Verehrung des Lichtes bildete sich bei den Parsen consequent aus. Es entstand ein bis in die kleinsten Einzelnheiten durchgeführter Dualismus, in welchem die ethische Seite bald eine hervorragende Stellung einnahm. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß wurde zugleich als ein Gegensatz zwischen Gut und Böse gedacht, und diese Begriffe wurden in den beiden sich gegenüberstehenden Prinzipien Ormazd (in der älteren Sprache Ahura-Mazda) und Ahriman (oder Angra-Mainyus) dargestellt. Von diesen ist Ormazd der Grund alles Guten, wohnend im vollkommensten Lichte, Ahriman der Grund alles Bösen, wohnend in tiefster Finsterniß. Die beiden Namen haben eine ziemlich abstrakte Bedeutung, denn Ahura-Mazda heißt: der sehr weise Herr, Angra-Mainyus aber: der böse Geist. So weit wir den Parsismus zurückverfolgen können, finden wir diese beiden Prinzipien. Darius in seinen Inschriften kennt schon das gute Prinzip unter dem Namen Aurâ oder Auramazdâ; daß er vom bösen Prinzipe nicht ausdrücklich spricht, ist zufällig; er hatte keinen Grund, dasselbe zu erwähnen. Auch Plato und Aristoteles kennen bereits diese beiden Prinzipien. Eben so wie diese Grundprinzipien müssen auch die nächsten, unter ihnen stehenden Genien schon früh vorhanden gewesen seyn; sie sind gleichfalls sehr abstrakter Natur, so daß man dem Herodot nicht Unrecht geben kann, wenn er behauptet, die Perser verehrten die Elemente. Wie die guten Genien, so müssen auch die bösen dagewesen seyn; diese heißen Daevas (später Dêvs, unrichtig Divs genannt). Viele unter ihnen sind dem Namen nach mit indischen Göttern identisch, so die oben genannten Andra und Nâonghaithi.

Durch das gegenseitige Verhalten jener beiden Grundprinzipien, des Ormazd und Ahriman, wird die sichtbare Welt bedingt: ihre Entstehung so wie ihr Verlauf und ihr

*) Westergaard im Journal of the Royal Asiatic Soc. Vol. VIII. p. 349.

dereinstiges Ende — Alles fließt aus jenem Verhältnisse. Die Kosmologie ist bei den Parsen je nach den Sekten etwas verschieden; ausführlich finden wir sie erst in Schriften der späteren Periode erzählt; die folgende ist die gewöhnlichste und höchst wahrscheinlich auch die älteste, welche wenigstens schon Plutarch in ihren wesentlichen Grundzügen kennt*). Vom Anfange an waren die beiden schon oben genannten Grundwesen Ormazd und Ahriman einander entgegengesetzt, der eine im vollkommensten Lichte, der andere in vollkommenster Finsterniß. Beide waren durch einen Zwischenraum, der leer war, von einander getrennt. Ahriman wurde die Existenz des Ormazd gewahr; voll Zorn über die ihm so entgegensetzte Erscheinung stürzte er gegen ihn, um ihn zu vernichten. Ormazd hatte vom Daseyn Ahriman's vermöge seiner Allwissenheit Kunde, auch er wußte, daß dieser ein keineswegs verächtlicher Gegner sey, den er gründlich schlagen müsse, aber er sah auch, mit welchen Schwierigkeiten dieses Werk verbunden sey. Der Sieg war in der That sehr ungewiß, denn jedes der beiden Grundprinzipien war von gleicher Stärke, jedes auf seinem Gebiete vollkommen. Während es aber zum Wesen des Ormazd gehört, erst zu denken und dann zu handeln, ist es im Gegentheil eine Eigenthümlichkeit Ahriman's, erst zu handeln und dann zu denken. Ormazd übersah also die Mittel, die er zur Besiegung seines Gegners hatte, er merkte, daß es sehr zweifelhaft seyn werde, ob er bei einem augenblicklich begonnenen Kampfe den Sieg davontragen werde, daß er aber siegen müsse, wenn er den Kampf hinausschieben könne. Er schuf also Geschöpfe, die zur Vollendung seiner Zwecke paßten, Ahriman im Gegensatze schuf gleichfalls Geschöpfe für seine Zwecke. Dreitausend Jahre gingen über diesen Schöpfungen dahin. Darauf beredete Ormazd den Ahriman, einen Vertrag einzugehen, auf 9000 Jahre, nach Verlauf derselben wollten sie mit einander kämpfen. Diese 9000 Jahre zusammen mit den obigen 3000 Schöpfungsjahren geben 12000 Jahre., dieß ist die gesammte Weltdauer. Ahriman gab seiner oben erwähnten Eigenthümlichkeit wegen seine Zustimmung zu dem für ihn so nachtheiligen Vertrage, er glaubte, daß Ormazd kein Mittel zur Ausführung seiner Pläne habe. Durch das Eingehen dieses Vertrages ist die endliche Niederlage des Ahriman entschieden. Nach der Festsetzung dieses Vertrags sprach Ormazd das berühmte Gebet Yathâ ahû vairyô (Honover) aus, und hierdurch wurde auch dem Ahriman der wahre Sachverhalt klar. Erschreckt durch diese Entdeckung, eilte er in die tiefste Finsterniß zurück und blieb dort 3000 Jahre in Bestürzung. Diese Zeit der Unthätigkeit benutzte Ormazd auf's beste. Er schuf von den materiellen Schöpfungen zuerst den Himmel, dann das Wasser, dann die Erde, die Bäume, das Vieh, die Menschen. Behülflich waren ihm bei diesen Schöpfungen mehrere Genien, gleichfalls seine Geschöpfe, die auch noch fortwährend die Welt bewachen und behüten. Diese sind Bahman, der Beschützer der lebenden Wesen, Ardibihischt, der Genius des Feuers, Schahrévar, der Beschützer der Metalle, Spendarmat, der Genius der Erde, Chordâd und Amerdâd, die Herren über Wasser und Bäume. Ihnen hatte Ahriman der Reihe nach böse Genien entgegengestellt, die sie in ihrem Werke hindern sollen, diese sind: Akoman, Andar, Caval, Naoghaithi, Taritsch und Zaritsch**). Diese sind, wie gesagt, bloße Gegner der guten Wesen, denn Ahriman kann nie selbständig schaffen, er verneint nur die Schöpfung des Ormazd, indem er einen Gegensatz gegen dieselbe hervorbringt. Ormazd schuf ferner das ganze Heer der Sterne, denn die Sterne werden für bekörperte Wesen angesehen, in ihnen wohnen die Fravaschis; die Zahl der Sterne wird auf 486000 angenommen. Sie beschützen den Himmel und sind nach Art der Kriegsheere in bestimmte Rotten abgetheilt und stehen unter eigenen Führern, diese sind die folgenden***): Tistar ist der Herr im Osten, Catveç der Heerführer im Westen,

---

*) Vgl. Bundehesch Kap. 1. und meine Uebersetzung dieses Kapitels in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft XI, 98 f.

**) Ausführlicheres in meiner Uebersetzung des Avest. II, 35. Note.

***) Bundehesch Kap. 2. Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. VI, 83.

Vanant im Süden, Haptoirang im Norden. Zu diesen vier Sternen wird noch ein fünfter gezählt, Mes-gâh, in der Mitte des Himmels; auch Sonne und Mond sind natürlich zu den guten Gestirnen zu zählen. Auch diesen Gestirnen hat Ahriman andere, böse, später entgegengesetzt: Tîr gegen Tistar, Ormazd *) (Jupiter) gegen Vanant, Anâhid gegen Satvéç, Behrâm (Mars) gegen Haptoirang, Kevan (Saturn) gegen Mes-gâh, Dudschdum-Muspar gegen Sonne und Mond.

Die irdische Schöpfung, die Erde sammt ihren nothwendigen Kräften, die schon früher geschaffen und im Himmel befindlich war, wurde nun während der 3000jährigen Bestürzung des Ahriman in jene Leere herabgelassen, welche Ormazd und Ahriman von einander trennt. Sie ist also gleichsam ein Posten, den Ormazd gegen das Reich der Finsterniß vorgeschoben hat. Sie ist aber noch nicht eine unmittelbare Offensivbewegung in das Reich des Ahriman hinein, aber sie occupirt einen strategisch wichtigen Punkt unmittelbar an der Grenze. Während alles dieses von der Seite des Ormazd geschah, wollte die Bestürzung Ahriman's trotz alles Zuredens seiner Dévs, nicht weichen, bis 3000 Jahre zu Ende waren. Diese 3000 Jahre geben zusammen mit den oben schon genannten 3000 Schöpfungsjahren 6000 Jahre; die Hälfte der gesammten Weltdauer war also schon verstrichen, als sich Ahriman endlich zum Kampfe erhob, entschlossen, Alles zu wagen, ehe er sich für besiegt erkläre. Er drang also seinerseits auch von dem Gebiete, das ihm gehörte, vorwärts und stieß hier auf die von Ormazd geschaffene Welt. Ahriman war immer noch sehr mächtig, ein Angriff, den er gegen den Himmel unternahm, wurde zwar zurückgeschlagen, wäre aber fast gelungen. Die Erde aber vermochte seinem Angriffe nicht zu widerstehen. Er bohrte ein Loch in dieselbe und gelangte so auf ihre Oberfläche. Dort bestanden die lebenden Wesen aus zwei Geschöpfen: dem Urstier und Gayomard (eigentlich gayo-meretan, sterbliches Leben), dem Urmenschen. Von diesen konnte der Urstier dem Ahriman gar nicht widerstehen; er wurde sogleich getödtet; Gayomard hielt sich 30 Jahre länger, dann aber fiel auch er. Aber, obwohl getödtet, waren diese Wesen doch nicht vernichtet; die Seele des Urstiers stieg klagend zum Himmel empor, aus dem Leibe aber schuf Ormazd das Vieh und die nützlichen Getreidearten. Der Same des Gayomard wurde von der Sonne gereinigt und zum Theil durch den Ized Neriosengh, zum Theil durch Spendarmet aufbewahrt. An die Stelle des Urmenschen trat Meschia und Meschiane, das erste wirkliche Menschenpaar, die Voreltern aller jetzt lebenden Menschen. Aber sie blieben dem Ormazd nicht ganz getreu, es gelang dem Ahriman, sie zu verführen und dadurch Macht über sie zu gewinnen. Er verhängte mehrere Plagen über sie, dadurch sind Hunger, Schlaf, Alter, Krankheit, Tod über das Menschengeschlecht gekommen und erben sich da noch immer fort.

Die Erde ist somit der eigentliche Kampfplatz, wo die beiden sich entgegengesetzten Prinzipien zusammenstoßen. Alles, was auf der Erde sich befindet, stammt entweder von dem einen oder dem anderen Urwesen ab, denn Ahriman hat auch hier Gegensätze gegen die Schöpfung Ormazd's geschaffen in der körperlichen sowohl wie in der geistigen Welt. Geschöpfe niederer Art — lebende Wesen wie Sachen — folgen der Bestimmung, die sie von ihrem Schöpfer erhalten haben. Der Mensch dagegen kann selbständig sich auf die Seite des einen wie des anderen Prinzips schlagen, nur unthätig und parteilos zu bleiben ist ihm unmöglich, aber, je nach seiner Wahl, trifft ihn dann auch Strafe oder er erhält Belohnung. So viel steht aber jetzt schon fest, daß Ahriman, der anfangs als von gleicher Macht wie Ormazd gedacht werden muß, dieß nicht nur längst nicht mehr ist, sondern auch täglich mehr abnimmt in dem Einzelkampfe in der Welt. Wenn die 9000 Jahre des Vertrages verflossen sind, wird seine Macht dergestalt geschwunden seyn, daß seine Besiegung durch Ormazd außer Frage steht.

---

*) Daß mehrere dieser schädlichen Gestirne die Namen guter Genien tragen, muß mit Recht auffallen; es beweist dieß die späte Einführung des siderischen Elementes in den Parsismus; vgl. Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesch. VI. 1. c.

Der eben ausgeführte Bericht über die Entstehung der Welt ist der gewöhnliche im Parsismus; es gibt jedoch auch noch einen anderen. Wir kennen ihn zwar bis jetzt nur aus einem jüngeren Parsenbuche, aber er ist durch sonstige Gewährsmänner gut bezeugt, so durch die Armenier Eliseus und Esnik (5. Jahrh.), durch Theodor von Mopsveste nach Excerpten aus Photius, endlich durch den Araber Schahrastani, der zugleich die anzuführende Ansicht als die einer Sekte, der Zervaniten, erwähnt. Nach diesen Berichten glaubten die Perser an ein Urwesen, das sie Zrvâna akarana, die endlose Zeit, nannten. Dieses Wesen stellte ein Opfer an, um einen Sohn zu erlangen, dann kam ihm ein Zweifel, ob es auch einen solchen haben werde. So entstanden ihm zwei Söhne: Ormazd durch das Opfer, Ahriman durch den Zweifel. Zarvan beschloß, dem Erstgeborenen die Herrschaft zu übergeben, Ormazd merkte dieß noch im Mutterleibe und theilte die Nachricht davon seinem Bruder Ahriman mit, worauf dieser den Leib seiner Mutter durchbohrte und vor Zarvan hintrat, um als Erstgeborener die Herrschaft zu verlangen. Ormazd, auf natürlichem Wege geboren, kam erst nach ihm an, in ihm erkannte Zarvan seinen wahren Erstgeborenen; um aber auch dem Ahriman gerecht zu werden, übergab er diesem die Herrschaft, aber nur auf 9000 Jahre; nach dem Verlaufe derselben solle Ormazd thun können, was ihm beliebe. So erzählen in ziemlicher Uebereinstimmung die beiden Armenier und Schahrastani, der schon erwähnte Parsentraktat führt aber die Sache etwas anders aus nach diesem schafft Zarvan Wasser und Feuer, aus diesen entsteht Ormazd, wie Ahriman zum Vorschein kommt, wird nicht gesagt. Um den Ahriman zu bekämpfen, schuf Ormazd die zwölf Zodiakalbilder und gab jedem derselben die Herrschaft 1000 Jahre lang. Er schuf auch alle guten Geschöpfe mit Hülfe der Zeit, aber auch dem Ahriman half die Zeit bei seinem Schaffen; er stellte den zwölf Zodiakalbildern die sieben Planeten entgegen; von diesen gelang es dem Ormazd die vier schlimmsten zu ergreifen und am achten Himmel festzubinden. Von den übrigen erhielt Saturn seinen Platz am siebenten Himmel, Jupiter am sechsten, Mars am fünften. Am vierten war der Sonne ihr Platz gegeben; diese verhindert, daß von dem Gifte dieser Planeten, welche oberhalb der Sonne ihren Sitz haben, etwas auf die Erde herabfließe. Am dritten Himmel ist Venus, am zweiten Merkur; letzterer ist gemischter Natur und thut sowohl Gutes wie Böses, je nachdem er sich mit einem guten oder bösen Sterne in Verbindung setzt. Am ersten Himmel endlich hat der Mond seinen Platz.

Daß diese eben besprochene Weltansicht einmal Vertreter in Persien gehabt hat, kann nicht geläugnet werden, daß aber diese Unterordnung des Ormazd und Ahriman unter Zarvan nicht ursprünglich seyn könne, scheint mir keines weitläufigen Beweises zu bedürfen. Einmal ist der Gegensatz zwischen Ormazd und Ahriman schon sehr frühe bezeugt, wie wir oben gesehen haben, die Erwähnung des Zarvan aber findet sich erst zur Zeit der Sâsâniden. Sodann liegt es auch im Wesen und in der Entwickelung der Religionen, daß solche abstrakt gedachte Gottheiten, wie Zarvan, das Fatum u. s. w., sich erst später ausbilden und dann störend in die Reihe der alten Gottheiten eingreifen. So ist es auch hier: durch Zarvan und die ihm beigesellten Gestirngottheiten verlieren die Amschaspands und Ormazd selbst den größten Theil ihres Einflusses auf die Geschicke der Welt. Die Gestirne sind viel mächtiger, und es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß dieser Cultus seine Anfänge in dem benachbarten Babylon und Assyrien gehabt hat. Uebrigens ist Zarvan als Schicksalsgott auch in das orthodoxe System gedrungen, steht aber dort nicht über, sondern unter Ormazd und seinen Amschaspands.

Wir kehren jetzt wieder zu unserem Berichte über den Verlauf der Welt nach parsischer Ansicht zurück, nachdem wir die verschiedenen Ansichten über die Kosmogonie und Welteinrichtung dargelegt haben. Wir erinnern daran, daß von den durchgängig bezeugten 12000 Jahren der Weltdauer zwei Viertel, jedes zu 3000 Jahren, schon verflossen waren, als das Böse in die Welt kam. Das dritte Viertel erstreckt sich vom Erscheinen des Ahriman auf der Erde bis zum Erscheinen des Zarathustra oder Zoro-

after und der Offenbarung des Gesetzes durch denselben. Dieß ist das Zeitalter der Mythen und Sagen. Ahriman ist noch sehr mächtig. Schädliche Schlangen und Drachen, tyrannische Könige, alle mit übernatürlicher Macht ausgerüstet, werden von Ahriman eigens geschaffen, um die reine Welt zu verwüsten. Ormazd muß, um die Pläne des Ahriman zu verhindern, gleichfalls mächtige, mit göttlichen Kräften ausgerüstete Menschen schicken, die mit jenen schädlichen Wesen kämpfen und sie vernichten. In dieser Periode entwickelt sich die Heldensage der Perser, von welcher in Firdosi's Königsbuche noch Reste enthalten sind. Zu den bösen Wesen Ahriman's gehören Dahak oder Zohak, und Afrasiab, zu denen Ormazd's aber Dschemschid, Feridun, Kaikobad und a. m. Diese reinen Geschöpfe Ormazd's heißen Paoiryo-tkaeshas, d. i. die, welche zuerst den reinen Wandel hatten. Sie kennen das Gesetz Ormazd's und handeln darnach, sie leiten auch die ihnen untergebenen Menschen an, darnach ihr Thun einzurichten. Aber sie sind keine Propheten, ihre Mission ist eine rein persönliche, die mit ihrem Tode erlischt; sie verhalten sich also zu Zoroaster etwa wie die Patriarchen zu Moses. Ein Prophet konnte damals noch nicht auftreten, weil eben Ahriman noch zu mächtig war. Erst beim Anbruche des letzten Weltviertels war es dem Ormazd möglich, diese folgenschwere That zu thun und den Zarathustra in die Welt zu senden. Die große Wichtigkeit dieses Ereignisses ist auch den Gegnern Ormazd's nicht verborgen, sie bieten ihre ganze Kraft auf, um die Geburt Zoroaster's zu hindern, aber vergebens. Die ganze Zarathustrasage ist voll von Legenden, wie Zauberer und böse Geister den Zarathustra sowohl vor als nach der Geburt zu vernichten streben, wie er aber durch fortwährende Wunder immer aus ihrer Hand errettet wird. Als er dreißig Jahre alt war, wurde er zu Ormazd berufen und empfing dort auf seine Fragen die nöthigen Belehrungen und Anweisungen, mit dem Auftrage, sie auch den übrigen Menschen mitzutheilen, zunächst und besonders aber dem Vistâspa, einem Könige von Baktrien. Die Gespräche zwischen Ormazd und Zoroaster bilden nun den Hauptinhalt des parsischen Gesetzes. Direkt aus der Wohnung Ormazd's begab sich Zoroaster an den Hof Vistâsp's nach Balkh und bewog durch seine Wunder diesen König zur Annahme des Gesetzes, obwohl auch hier die bösen Wesen ihr Möglichstes thaten, um wenigstens dieses unangenehme Ereigniß zu hindern.

Mit dem Erscheinen Zoroaster's sind wir nun auf geschichtlichem Boden angelangt, freilich aber in einer so frühen Periode der Geschichte, daß damit noch sehr wenig gewonnen ist. Die Lebensumstände Zoroasters sind durchaus legendenhaft, sie sind das schon im Avesta, der doch vom Zoroaster selbst verfaßt seyn will. Die Nachrichten der Alten über sein Leben sind kurz und widersprechend, er muß schon im Alterthume eine mythische Person gewesen seyn. Eben so wenig wie das Zeitalter des Zarathustra ist auch das seines Zeitgenossen, des baktrischen Vistâsp oder Gustasp zu ermitteln. Man hat sehr erklärlicherweise an Hystaspes, den Vater des Darius, gedacht, aber dieß ist unstatthaft; der Name ist zwar derselbe, aber der Stammbaum (der im Avesta angegeben wird) ist verschieden. So wenig wie die Zeit ist auch das Vaterland des Zoroaster mit Sicherheit zu ermitteln. Die Angaben der Alten darüber sind ungemein schwankend, man hat daher sogar verschiedene Zoroaster annehmen wollen. Nach Einigen war er aus Assyrien, nach Anderen aus Baktrien, wieder nach Anderen aus Pamphylien oder Proconnesus. Einige setzen ihn 5000 Jahre vor den trojanischen Krieg, Andere 600 Jahre vor Xerxes. Nach den orientalischen Autoren von der Zeit der Sâsâniden an ist er aus Rei (Rhages) in Medien oder vom Urmiasee in Atropatene. Bei den europäischen Gelehrten ist die gewöhnlichste Ansicht, es sey Zoroaster aus Baktrien gewesen, mir aber scheint Alles darauf hinzudeuten, daß er aus dem Westen stammte. Daß er mit dem Parsismus im Zusammenhange steht, versteht sich von selbst, genauer aber seine Stellung zu bestimmen, ist wenigstens jetzt noch nicht möglich.

Doch wir fahren fort, den Verlauf der Weltgeschichte nach der Ansicht der Parsen zu erzählen. Das Erscheinen des Zoroaster mit dem Gesetze hatte mehrfache unmittel-

bare Folgen. Das göttliche Wort wird von den Parsen als eine Waffe gedacht, die auf die überirdischen Anhänger Ahriman's, wenn sie ihnen entgegengehalten wird, eben so wirkt, wie die irdischen Waffen auf irdische Leiber. Die Wirkungen dieser neu erschienenen mächtigen Waffe zeigten sich bald. Es war nunmehr dem Ahriman nicht mehr möglich, seine Dêvs in Leiber zu verkörpern und auf der Welt daherlaufen zu lassen. Sämmtliche Leiber der bösen Wesen höherer Art schwanden dahin, sie können nur noch unsichtbar wirken, es ist daher auch für Ormazd keine Nöthigung mehr vorhanden, zu außerordentlichen Mitteln zu greifen. Mit dem Erscheinen Zoroaster's hat daher das mythische Zeitalter der Welt aufgehört, Alles geht jetzt seinen geregelten Gang. Aber das Gesetz ist nicht bloß eine magische Waffe gegen die Schlechten, sondern für die, welche darnach handeln wollen, der Führer zur Seligkeit. Es enthält dasselbe theils positive Vorschriften, wie man sich zu verhalten habe, um für einen Anhänger Ormazd's gelten zu können, dann aber belehrt es auch über Dinge, die man nicht wissen kann: über das Leben nach dem Tode, dessen Freuden und Leiden, die bevorstehenden Belohnungen und Strafen, so wie auch über den endlichen Ausgang des großen Kampfes zwischen Ormazd und Ahriman und über das Ende der Welt. Es ist schon gesagt, daß Ahriman seine Kraft im Ganzen ziemlich nutzlos vergeudet. Je näher der Zeitpunkt des großen Kampfes heranrückt, desto mehr wird es ihm fühlbar, wie wenig er noch gewonnen hat, desto convulsivischer rafft er alle seine Kräfte zusammen, um das Versäumte nachzuholen — natürlich vergeblich. Daher kommt es denn, daß die letzten Zeiten vor dem großen Weltgerichte für die Menschen keineswegs erfreulich seyn können. Schwere Kriege, Fremdherrschaft, Tyrannei Andersgläubiger werden über die Rechtgläubigen kommen und ihren Glauben und ihre Ausdauer auf eine starke Probe setzen. Das Blut der Gläubigen wird in Strömen fließen, die Erde wird sogar so entvölkert seyn, daß Yima, der mit verschiedenen Frommen in ein Elysium entrückt ist, von da herabkommen und mit seinen Genossen die Erde wieder bevölkern muß. Von Zeit zu Zeit gibt es jedoch Unterbrechungen dieser Trübsal, alle 1000 Jahre schickt nämlich Ormazd einen Propheten, der einen neuen Theil des Avesta auf die Erde bringt und für einige Zeit wieder Gesetzlichkeit und Glückseligkeit verbreitet. Solcher Propheten kennt die spätere Zeit drei: Oschedar, Oscheda-mâh rund Sosiosch, die frühere Zeit, wie es scheint, nur den letzten unter dem Namen Çaoshyânç, d. i. der Rettende, Nützliche. Er wird aus dem Samen Zoroaster's seyn, jedoch nicht auf natürliche Weise. Die Legende schreibt dem Zoroaster drei Söhne zu: den Içat-vaçtra, den Hvare-cithra und den Urvatat-naro; vom ersten sollen die Priester, vom zweiten die Krieger, vom dritten die Ackerbauer abstammen; es wird also die ganze persische Gesittung auf Zoroaster zurückgeführt. Aber ein Theil des Samens des Zoroaster ist noch nicht zur Erscheinung gekommen, es ist dieß der oben genannte Çaoshyânç oder Sosiosch. Seine Mutter wird eine Jungfrau seyn*), der Same wird in dem See Kançuya oder Kançaoya verwahrt, die Befruchtung wird, wie es scheint, bei einem Bade vor sich gehen. Sosiosch wird dann die am Ende der Tage erscheinenden Plagen des Ahriman vertilgen und ein tausendjähriges glückliches Reich herstellen. Dieß wird jedoch Sosiosch nicht allein vollenden, ihm zur Seite stehen ausgezeichnete Männer aller Zeiten, die als Vorläufer des jüngsten Gerichtes um diese Zeit in der Welt wieder erscheinen, nach dem Bundehesch (Kap. 31.) sind es funfzehn. Nach Verfluß dieses 1000jährigen Reiches wird die Auferstehung stattfinden. Ein Zeichen ihres Herannahens wird seyn, daß die Kraft der Begierde dergestalt abnimmt, daß die Menschen zuletzt nicht mehr zu essen brauchen. Dann wird Gayomard auferstehen, nach ihm die übrigen Menschen, in 57 Jahren wird die ganze Auferstehung vollendet seyn. Dann beginnt der große Weltbrand, die Berge sinken ein, Alles erscheint wie ein Meer von geschmolzenen Metallen, durch welche sämmtliche Menschen hindurchgehen müssen, um von den ihnen noch anhängenden Sünden vollkom-

*) Ausführlicheres bei **Windischmann**, Mithra p. 80.

men gereinigt zu werden. Die Reinen werden ohne irgend eine Beschwerde hindurchgehen, die Gottlosen aber werden dieselbe Pein leiden, wie Menschen sie in solchem Zustande ertragen müssen. Doch wird dieß die letzte Strafe seyn, die über die Gottlosen verhängt wird; nach dieser Läuterung sind auch sie rein, wie überhaupt Alles, was existirt, Ahriman ist besiegt und wird verschwinden, eben so die Hölle; es gibt bloß noch eine Gemeine der Seligen, die mit Ormazd leben.

Dieß ist die Weltansicht der Parsen, und es war nöthig, dieselbe ausführlich darzustellen, weil eben durch dieselbe das gesammte Thun und Wirken der Menschen bestimmt wird. Parteilos zu bleiben, ist nicht möglich, der Mensch hat bloß zu wählen zwischen dem guten und bösen Prinzipe, nach seiner Wahl bestimmt sich sein zukünftiges Loos nach dem Tode. Daß der Mensch der Partei des Ormazd folge, ist nicht bloß das Richtige, sondern auch das Natürliche, denn Ormazd ist ja sein Schöpfer. Erwählt der Mensch diese Partei, so mag es kommen, daß er auf dieser Welt nicht immer den Lohn erhält, der ihm gebührt, denn Ahriman ist mächtig und kann in dieser Welt den Ormazd vielfach daran hindern, seine Diener zu belohnen. Durch die Macht Ahriman's kann es kommen, daß der Böse in dieser Welt mit Glücksgütern gesegnet ist, auch mit solchen, die eigentlich dem Ormazd zugehören, denn bei der Vermischung der beiden Prinzipien in dieser Welt hat Ahriman viele Theile der guten Schöpfung wenigstens vorübergehend in seiner Gewalt und vertheilt sie an seine Anhänger. In jener Welt aber ist es nicht möglich, daß Schuld oder Verdienst verkannt würden, denn die geistige Welt hat sich von aller Vermischung frei erhalten. Wie der Mensch in dieser Welt gelebt hat, so wird ihn auch in der zukünftigen Lohn oder Strafe erreichen. Wer gut und rein war in Gedanken, Worten und Werken, der wird als ein Anhänger des Ormazd erkannt und in die Gemeinschaft der Geister des Lichtes aufgenommen. Wer dagegen ein Gegner des Ormazd in dieser Welt war, der wird auch in jener zu Ahriman und seinen Anhängern in die tiefste Finsterniß hinabgestoßen. Die Antwort aber auf die Frage, ob Jemand dem guten oder bösen Prinzipe angehöre, geben die Werke, die er gethan hat. Am dritten Tage nach dem Tode wird über diese Werke Gericht gehalten und jede Seele, sey sie gut oder böse, wird darum an die Brücke Tschinvad beschieden, wo die Wege zum Himmel und zur Hölle sich abscheiden. Dort sitzen die Richter der Todten und wiegen (wenigstens nach späterer Ansicht) sämmtliche Thaten des Verstorbenen auf einer großen Wage. Ueberwiegen die guten Thaten die schlechten, so geht die Seele vorwärts, über die Brücke Tschinvad zum Paradiese, wo sie von Bahman und den sämmtlichen Frommen bewillkommt wird und wo sie dann in Freude und Seligkeit bis zum jüngsten Gerichte ihren Wohnsitz hat. Sind die guten und bösen Thaten vollkommen gleich, so kommen die Seelen in einen eigenen Raum, Hamestegân, wo sie weder Lohn noch Strafe empfangen. Wenn dagegen die böse Seele am dritten Tage nach dem Tode an der Brücke Tschinvad erscheint, um dieselbe zu überschreiten, so scheint ihr diese Brücke eng und schmal, sie schwindelt und stürzt in die dunkle Tiefe, die unter dieser Brücke sich ausdehnt, dort wird sie von Ahriman und seinen Dévs mit Spott und Hohn empfangen und bis zum jüngsten Gerichte mit den ausgesuchtesten Martern gepeinigt.

Dieses Loos, welches der Welt wie den einzelnen Seelen vermöge eines einmal unabänderlich festgesetzen Vertrages beschieden ist, kann natürlich von keinem Menschen geändert werden, es wäre fruchtlos, dagegen zu kämpfen, jedes einzelne Individuum kann aber suchen, so zu handeln, daß sein Loos nach dem Tode ein freudenreiches sey. Zu diesem Zwecke muß dasselbe die rechten Mittel wählen und nöthigenfalls das Glück dieses kurzen Lebens für jenes immer andauernde aufopfern. Die Mittel aber, welche zu wählen sind, um das Glück in jenem Leben sicher zu erlangen, gibt das im Avesta niedergelegte Gesetz Ormazd's. Vor Allem soll man fest an Ormazd glauben, aber nicht bloß mit dem Munde, sondern auch durch Thaten seine Anhänglichkeit an ihn bezeugen. Eben so soll man sich mit Gedanken, Worten und Werken als einen

Gegner Ahriman's bethätigen. Die Anhänglichkeit an Ormazd kann man aber vor Allem beweisen durch den Schutz oder die Vermehrung der reinen Wesen, welche er geschaffen hat. Namentlich muß man die Amschaspands durch die Beschützung ihrer Schöpfungen, in denen sie leben, ehren, so den Amschaspand Bahman durch Schutz der lebenden Wesen, den Ardibihischt durch den Schutz des Feuers, den Schahrêvar durch die Bewahrung und Reinerhaltung der Metalle, die Spendarmat durch den Schutz der Erde, Chordâd und Amardâd durch den Schutz der Bäume und der Gewässer. Auch die mehr untergeordneten Genien muß man nicht nur nicht betrüben, sondern durch Anbetung und sonst auf jegliche Weise in ihren Geschäften fördern. Viehzucht, Erwerbung eines Vermögens durch nützliche Thätigkeit sind höchst verdienstliche Werke und müssen darum zur Lebensaufgabe gemacht werden. Im Gegensatze dazu muß man den Ahriman in seinen Absichten hindern, seine Geschöpfe zerstören, so viel man nur immer vermag. Schlangen, Skorpionen, Mücken und andere schädliche Geschöpfe soll man in möglichst großer Anzahl vertilgen, Dornen und Disteln ausrotten und dafür nutzbringende Pflanzen ansäen, unfruchtbares Land urbar machen u. s. w. Besonders aber muß man alle Geschöpfe der reinen Schöpfung, vor Allem aber sich selbst vor aller Verunreinigung durch Berührungen mit den Geschöpfen Ahriman's hüten, oder wenigstens, wenn man verunreinigt worden ist, diese Verunreinigung wieder entfernen. Unter allen Verunreinigungen ist aber keine stärker, als die Verunreinigung durch Leichen. Der Tod eines reinen Wesens ist ein Beweis, daß Ahriman über seinen Körper Herr geworden ist, der Mensch ist — ausgenommen, wenn er sich selbst tödtet — an diesem Siege Ahriman's schuldlos, dieser ist durch die allgemeinen, kosmischen Verhältnisse bedingt, die es möglich machten, Alter, Krankheit und Tod in die Welt einzuführen und die wir oben besprochen haben. Sobald die Seele aus dem Körper des Menschen entflohen ist, nehmen die unreinen Geister von demselben Besitz, namentlich eine Druj mit Namen Naçus, die nur durch den Blick, den ein Hund auf sie richtet, einigermaßen in Schranken gehalten werden kann. Alles nun, was mit einem Leichnam in Berührung kommt, lebende Wesen wie Dinge, ist unrein und muß nach sehr in's Einzelne gehenden Vorschriften wieder gereinigt werden. Diese Reinigungen haben verschiedene Grade, sie bestehen meist in Waschungen, verbunden mit dem Aussprechen heiliger Gebete. Manche dieser Reinigungen kann der Verunreinigte selbst vollbringen, zu anderen jedoch bedarf es eines Reinigers, der gewöhnlich ein Priester ist. Die gewöhnlichste Reinigung heißt Pâtiâb und besteht in Waschung des Gesichtes bis hinter die Ohren, der Hände bis an die Ellenbogen, der Füße bis an die Knöchel. Eine andere Reinigung (Ucnâiti) besteht im Reiben mit Sand und ist vorgeschrieben, wenn man in der Einsamkeit auf einen Leichnam stößt, ohne daß Jemand da wäre, der die nöthigen Reinigungsceremonien vornehmen könnte. Die stärkste und wirksamste Reinigung aber ist der sogenannte Bareschnom der neun Nächte, die nur von einem Priester vorgenommen werden kann. Sie ist bei verschiedenen Gelegenheiten nöthig, namentlich wenn ein Todesfall in der Familie die einzelnen Familienglieder verunreinigt hat; man kann sie aber auch ohne einen bestimmten Grund von Zeit zu Zeit vornehmen, um ganz sicher zu seyn, daß man vollkommen rein ist. Die Cermonie besteht darin, daß der Priester unter verschiedenen Gebeten den ganzen Körper des zu Reinigenden mit Kuhurin und Wasser übergießt, der Verunreinigte hat sich damit zu reiben und muß dann noch 9 Nächte von aller Gesellschaft fern bleiben, und sich verschiedene Male mit Wasser waschen. Abgekürzt aus der eben erwähnten Ceremonie ist die Reinigung Sî schui, d. i. dreißig Waschungen, zu der gleichfalls ein Priester erforderlich ist, wo aber das lästige Abwarten der neun Nächte wegfällt *).

Wie aber der Leib durch Vermischung und Berührung mit Wesen und Gegen-

---

*) Ausführlichere Beschreibung beider Ceremonien findet man in meiner Uebersetzung des Avesta I, 160 f. II, LXXXV. f.

ständen, die Ahriman angehören, sich verunreinigt, so kann auch die Seele sich beflecken, wenn sie ihre Absichten auf schädliche (folglich dem Ahriman nützliche) Handlungen richtet, sey es nun, daß sie der Leib veranlaßt, ihre bösen Intentionen auszuführen, oder auch, daß sie ihn nicht dazu veranlaßt, immer sind diese Sünden des Geistes schwerer, als die des Leibes. Es wird aber bei den Parsen gar Manches als concret gedacht, was wir nur als Abstractum zu sehen gewöhnt sind. So ist denn auch die Seele für den Parsen nichts Ganzes, Ungetheiltes, sondern zusammengesetzt aus verschiedenen Theilen, die alle als Individuen von verschiedener Herkunft gedacht werden und im Körper wirken. Eben so sind die bösen Begierden, üble Nachreden u. dergl. persönlich gedachte Drujas, die Ahriman in den Menschen zu setzen vermag, wenn derselbe nicht streng nach den Gesetzen der Religion lebt, und deren Einfluß natürlich immer steigt, je mehr man ihnen nachgibt. Wie in der äußeren Welt, so ist auch im Menschen ein beständiger Gegensatz und Streit, ein beständiges Lauern des bösen Feindes auf eine günstige Gelegenheit, um Macht und Einfluß zu erwerben. Solche Gelegenheit erlangt nun Ahriman natürlich nicht, so lange man keine bösen Werke thut, aber jede böse That, jeder böse Vorsatz ist Wachsthum für die Macht des bösen Feindes. Bei der ziemlich verwickelten und namentlich von den neueren Gesetzeslehrern zu einer kleinlichen Casuistik ausgebildeten Pflichtenlehre der Parsen dürfte es aber selbst für den besten Menschen sehr schwierig seyn, sich frei von aller Schuld und Sünde zu halten, es muß also ein Mittel geben, die begangenen Sünden wieder zu sühnen. Dieses besteht zunächst in der Beichte, d. i. in dem freien, offenen Bekenntnisse der begangenen Sünde vor dem Priester, dann in dem Tragen der von dem letzteren verhängten Buße und endlich in dem Vorsatze, künftighin diese und ähnliche Sünden zu meiden. Die Buße steht natürlich im Verhältnisse zur begangenen Sünde, auf diese Weise wird auch materiell der Schaden wieder ausgeglichen, den die Schöpfung des Ormazd durch die begangene Sünde erlitten hat; es ist vielmehr dann überdieß dem Ahriman statt eines Vortheils ein Nachtheil entstanden. Eine der häufigsten Bußen ist die Vorschrift, schädliche Thiere in einer der Sünde entsprechenden Anzahl zu tödten. Da es aber bei der großen Rechnung, die durch's ganze Leben geht, nicht ohne Rechnungsfehler abgehen dürfte, so daß es möglich wäre, daß zuletzt der beste Mensch mit den besten Absichten im Nachtheile sich befinde, so ist die Absolution durch den Priester eingeführt, durch welche die gebeichteten Sünden erloschen sind. Auch schreibt der Priester nicht bloß materielle Bußen vor, sondern befiehlt nebenher noch eine Anzahl besonders wirksamer Gebete zu sprechen. In neuerer Zeit haben nun diese Gebete das entschiedene Uebergewicht über die werkthätige Buße erhalten.

So steht es mit dem Individuum und dessen persönlichen Pflichten gegen sich selbst. Es hat aber der Parse auch Pflichten gegen seine Nebenmenschen. Unter ihnen stehen seit alter Zeit zwei obenan: das Wahrheitsprechen und die Heilighaltung der Verträge. Mit Recht hat Zoroaster hierauf sein ganzes bürgerliches Gesetzwesen aufgebaut. Der Bruch eines Vertrages wird bis in die neueste Zeit herab als ein unsühnbares Verbrechen dargestellt, das höchstens dadurch wieder ausgeglichen werden kann, daß man seinen Gegner zufrieden stellt. Wie sich an diese beiden Gesetze die Rechtlichkeit und Zuverlässigkeit im bürgerlichen Verkehre anlehnt, ist klar genug; ihnen hat der Parse die geachtete und einflußreiche Stellung zu danken, die ihm überall zu Theil wird, wo er sich niederläßt. Die Heiligkeit der Verträge sichert auch die Heiligkeit der Ehe, denn diese wird nach parsischer Ansicht durch die Handgebung zu einem Vertrage und ist als solcher unauflöslich. Als die beste Form der Ehe gilt die Heirath unter den nächsten Anverwandten, eine Sitte, welche schon die Alten kennen und die wahrscheinlich im Familienstolze der edlen Geschlechter Persiens ihren Grund hat. Auch gegen die Verstorbenen aus der Familie hat der Parse Pflichten, namentlich in den drei ersten Tagen nach einem Todesfalle muß er für die Seele beten. Da oben bereits gesagt ist, daß das Gericht über die Seelen erst am dritten Tage nach dem Tode abge-

halten wird, so können diese Gebete der Seele noch nützen. Ferner soll er am Monats- und Jahrestage des Todes Seelenmessen durch den Priester lesen lassen. Endlich soll er in den zehn letzten Tagen des Jahres, wo nach Ansicht der Parsen die Verstorbenen auf die Erde zurückkehren, Opfer und Mahlzeiten für die Verstorbenen seines Hauses ausrichten. Der Mensch steht aber nicht bloß in einem Wechselverhältnisse zu seinen Mitmenschen, sondern auch zu den von Ormazd geschaffenen Genien. Diese sind Wesen höherer Art als der Mensch, aber sie haben mit diesem gemein, daß sie Geschöpfe Ormazd's sind. Es ist diesen Wesen durchaus nicht gleichgültig, ob der Mensch gut oder böse handelt, denn sie sind in vielfacher Hinsicht von ihm abhängig, sie bedürfen seiner Spenden und seiner Gebete zur Stärkung und zur Förderung der eigenen Zwecke. Die Wechselwirkung zwischen dieser und jener Welt ist also eine beständige. Der Parse unterscheidet eigentlich nur zwei Welten, die diesseitige und die jenseitige; letztere zerfällt nun wieder in zwei Abtheilungen: die Welt Ormazd's und Ahriman's. Um die Wohnung Ormazd's ist zuerst der sichtbare Himmel, eine aus Stein geschaffene Mauer, an der die Gestirne (belebte Wesen, wie wir gesehen haben) als Wächter angestellt sind. Innerhalb dieser Mauer kommen dann nach der gewöhnlichen Ansicht drei Himmel und dann der sogenannte Gorothman (garo nemâna), die eigentliche Wohnung Ormazd's. Nach der oben angeführten Ansicht der Sekte der Zervaniten gibt es aber vielmehr acht Himmel, die man auch im Arda-Viraf-nâme aufgezählt findet; sie sind unzweifelhaft den westlichen Religionen entnommen. Von der Erde führt die Brücke Tschinvad zu diesen Himmeln; auf ihr steigen die Frommen zum Himmel empor. In den oberen Himmeln wohnen außer den Frommen auch die höheren von Ormazd geschaffenen Wesen. Unter diesen nehmen die Amschaspands die höchste Stelle ein, von denen oben schon die Rede gewesen ist. Es werden stets sieben Amschaspands genannt, bald wird Ormazd zu den oben erwähnten sechs Genien gezählt, bald aber auch, namentlich in späterer Zeit, Serosch oder Çraosha. Dieser wichtige Genius hat die gute Schöpfung des Nachts zu beschützen, in der Zeit also, wenn die bösen Geister am mächtigsten sind; ihm muß daher auch namentlich Verehrung gezollt werden. Sein Attribut ist der Hahn, manchmal wird er sogar mit demselben identisch dargestellt. Niederern Ranges als die Amschaspands sind die Izeds oder Yazatas, deren Zahl zu groß ist, als daß wir sie alle aufzählen könnten; wir machen nur die vorzüglicheren namhaft. Einer der bedeutendsten ist Mithra, eine Lichtgottheit, die gewiß ursprünglich mit dem Mitra der Veda's identisch ist, aber im Interesse des zoroastrischen Systems vielfache Umwandlungen erfahren hat. Schon Plutarch nennt ihn *Μεσίτης*, er ist auch wirklich einer der Schiedsrichter, welche bei dem Gerichte über die Todten abzuurtheilen haben; außerdem hat er über Recht und Gerechtigkeit, über das richtige Halten der Verträge zu wachen. Ferner Anâhita oder Anaitis, die Göttin der Fruchtbarkeit, des Wassers, Bildnisse von ihr, die ganz zu der Beschreibung des Avesta stimmen, sind neulich in den Ruinen von Susa entdeckt worden. Neriosengh (nairyô-sagha, d. i. männliche Rede) ist der Götterbote, der die Befehle Ormazd's zu vermitteln hat. Außerdem gibt es noch viele Genien, die vollkommen wie Abstracta aussehen, z. B. den Rashnu und die Arstât, die beiden Genien des Wahrsprechens, Rameschne qarom (Râma-qâstra), der Genius des Geschmacks, endlich die Fravaschis oder Frohars (irrig gewöhnlich Fervers genannt), die Geister der abgeschiedenen Frommen und Verwandten. Unter den Gestirnen ist besonders der glänzende Tistrya (d. i. der Sirius) als der Regengeber verehrt; von der Zeitgottheit Zarvan ist schon oben die Rede gewesen. — Entgegengesetzt dieser guten Schöpfung ist nun die schlechte Schöpfung Ahriman's, die ihr, wie bereits gesagt, nur als Opposition gegenübersteht. Der bodenlose Schlund der Hölle hat keinen Weg und keine Brücke, die zu ihm führte, der bloße Sturz von der Brücke Tschinvad führt von selbst dahin. Aber auch die Hölle theilt sich in drei Abtheilungen, von denen immer die folgende die vorhergehende übertrifft; in der letzten, wo die dickste Finsterniß herrscht, befindet sich Ahriman mit seinen Genossen. Ihm zunächst stehen die sieben Dêvs, die wir schon

oben genannt haben, welche Ahriman als Gegensatz gegen die sieben Amschaspands geschaffen hat. Den Izeds aber stehen die verschiedenen Drujas gegenüber. Unter diesen ist der mächtigste der Aeschma oder Khashm, der Gegner des Serosch; dann ist besonzu nennen Dschahi, die Göttin der Unzucht, Mithokht, die Gottheit der Lüge, Azi, die Gottheit der Begierde, Zyâo, die Gottheit des Winters, welche in die Glieder der Erde eindringt und sie erstarren macht, Apaoscha, der Gegner des Tistrya, welcher die Dürre befördert und den Regen verhindert, auf die Erde herabzufallen. Eine jede gute Gottheit hat auf diese Weise ihren entsprechenden Gegner in der bösen Welt.

Die Vermittelung zwischen den höheren Wesen und den Menschen bilden die Priester, die man in mancher Hinsicht als höher stehend wie die Laien ansehen muß. Aber, obwohl es höchst wahrscheinlich ist, daß das Priesterthum früher an einen besonderen Stamm gebunden war, so ist doch dieser Vorzug nicht sowohl ein angeborener als ein erworbener. Der Priester soll das Gesetz auswendig wissen, er soll die Liturgie jeden Tag mit den nöthigen Ceremonien feiern, und zwar um die Mitte der Nacht beginnen, als zu der Zeit, wo die Mächte der Finsterniß am mächtigsten sind, und soll damit bis zum Morgen zu Ende seyn. Diese stete Beschäftigung mit dem Worte Ormazd's, das gleichsam in dem Priester seinen Wohnsitz genommen hat, wirkt auf die bösen Geister abschreckend, sie fürchten sich mehr vor einem Priester als vor einem Laien, und dadurch ist er denn auch geeigneter zur Vornahme wichtiger Ceremonien, als gewöhnliche Menschen. Mit dem Absingen der Liturgie sind auch die Opferdarbringungen verbunden. Namentlich im ersten Theile der Liturgie sind diese Darbringungen an Ormazd und sämmtliche Genien die Hauptsache. Sie bestehen in kleinen Broden, etwa von der Größe eines Thalers, von denen eines mit etwas Fleisch belegt ist, und die den Namen Darun führen, dann in Weihrauch, den man den Genien zu Ehren in das Feuer wirft, endlich im Haoma oder Hom. Dieses ist der Saft einer Pflanze, die noch nicht ermittelt ist, der als besonders gesund für Körper und Geist gehalten wird. Der Gebrauch ist uralt, auch die Inder kennen diesen Trank, als den Soma, schon in ihren ältesten Hymnen. Der gewöhnlich gebrauchte Haoma soll goldgelb seyn, mythisch ist der weiße Haoma, den die Menschen bei der Auferstehung genießen werden, um dadurch die Unsterblichkeit zu erlangen. Die Daruns sowohl als der Haoma werden vom Priester, als dem Stellvertreter der Genien, genossen. Der zweite Theil der Liturgie besteht im Absingen verschiedener Gesänge, der Gâthâs, welche durch die Verlesung der einzelnen Abschnitte des Gesetzes unterbrochen werden. Der dritte Theil endlich enthält die Schlußgebete. Die ganze Anordnung der Liturgie hat mit der christlichen eine auffallende Aehnlichkeit und ist auch wahrscheinlich mit ihr verwandt. Zur Absingung der Liturgie sind zwei Priester nöthig, der Zaota, der die Texte hersagt und die liturgischen Handlungen vornimmt, und der Raçpi, der die Responsorien zu sprechen hat und die nöthigen Handreichungen leistet. Außerdem hat er für die Reinigung der bei der Liturgie gebrauchten Geräthschaften zu sorgen, so wie für die Consecration des beid en Reinigungsceremonien erforderlichen geweihten Wassers und Kuhurins. — Außer diesem täglichen Ablesen der Liturgie, das dem Priester theils zum Nutzen der Genien, theils seiner eigenen Befähigung wegen auferlegt ist, hat derselbe noch verschiedene Geschäfte, die er zum Nutzen Anderer verrichtet. Er kann die Liturgie auch auf Verlangen für Andere verrichten, namentlich zum Nutzen für abgeschiedene Seelen, denn das Absingen derselben bewirkt Reinigung von der Sünde. Sodann hat er Beichte zu hören und die nöthigen Reinigungen vorzunehmen. Jeder Parse soll sich eigentlich einen Gewissensrath unter den Priestern aussuchen und ihm für diese Dienste den Zehnten von seinem Einkommen bezahlen. Die parsische Hierarchie ist auch in ihrem Inneren gegliedert. An der Spitze steht ein Oberpriester (maubad-i-maubadân). Die unter ihm stehenden Priester heißen Maubads oder Mobeds, in ihrem Verhältnisse zu den Menschen aber Destur, d. i. Amanuensis, weil sie ihnen in geistigen Dingen hülfreich zur Seite stehen. Zur Aufnahme in den geistlichen Stand bedarf es einer besonderen Ceremonie; der Aufzunehmende soll

15 Jahre alt seyn, doch sind in manchen Fällen auch Ausnahmen gestattet. Er muß den Yaçna auswendig wissen und den Vendidad fertig lesen können. Vorerst hat derselbe den Baraschnom der neun Nächte vorzunehmen, dann verrichtet er unter Beaufsichtigung zweier Maubads zum erstenmale den liturgischen Gottesdienst und ist dann Hêrbad, d. i. Priester. Zunächst sind die Priester darauf angewiesen, von den Erträgnissen ihrer priesterlichen Verrichtungen zu leben, da aber diese nicht immer hinreichen, um den genügenden Lebensunterhalt zu verschaffen, so dürfen sie im Nothfalle auch andere Gewerbe treiben, vorausgesetzt, daß sie den Gesetzen des Parsismus nicht widerstreiten.

Die Laien bilden mit ihren Priestern zusammen eine Gemeinde. Deutlich läßt sich noch bemerken, daß der Parsismus ursprünglich darauf berechnet war, die Religion eines bestimmten Landes, eines bestimmten Volkes zu seyn. Bekehrungen Andersgläubiger sind gar nicht vorgesehen und auch noch heut zu Tage etwas Unerhörtes. Ein Parse wird Anhänger Zoroaster's zunächst durch seine Geburt. So lange er noch unzurechnungsfähig ist, steht der junge Parse außerhalb der religiösen Gemeinschaft, es liegt seinen Eltern ob, ihn von bösen Handlungen abzuhalten und zum Guten anzuweisen. Der vorbereitende Unterricht soll bis zum 15. Jahre dauern, wie auch schon die Alten wissen. Dann soll der Parse nach vorläufiger Prüfung seiner Kenntniß in den Heilswahrheiten und nach Reinigung durch den Baraschnom der neun Nächte in die Parsengemeinde aufgenommen werden durch Umhängung der heiligen Schnur, des sogenannten Kosti. In neuerer Zeit scheinen jedoch keine solchen Prüfungen für den Laien mehr zu bestehen, diese verrichten bloß die Ceremonie, die sie Geti-Khirid, d. i. Kauf der Welt, nennen und die darin besteht, daß man einem Priester Geld gibt, um mehrere Tage den Avesta für den jungen Menschen zu lesen, der das Alter eben erreicht hat, um den Kosti tragen zu dürfen. Sobald der Parse mit dem Kosti umgürtet ist, darf er denselben eigentlich nicht mehr ablegen, er hat nun seine Verpflichtungen und übernimmt die volle Verantwortlichkeit für alle seine Handlungen, ist aber dafür auch ein Mitglied der unsichtbaren Gemeine der Gläubigen, und die guten Thaten, welche Andere thun, können zum Theil auch ihm zu Gute kommen, namentlich die seiner Nachkommen.

Die Quellen, aus der wir die obige Darstellung zum größten Theile schöpften, sind die heiligen Schriften der Parsen selbst. Sie zerfallen in zwei Klassen, in ältere und jüngere. Die älteren, die entschieden vorsâsânidischen Ursprungs sind, lassen sich hinsichtlich ihres Alters nicht genau bestimmen, es ist auch nicht Alles gleich alt, was in ihnen steht, aber die Grundlagen gehen jedenfalls in eine sehr frühe Zeit zurück. Die jüngeren sind entweder während der Herrschaft der Sâsâniden selbst entstanden oder gehen doch dem Geiste nach in jene Zeit zurück. Zwischen beiden Perioden besteht eine ziemlich genaue Wechselwirkung, die spätere Zeit bildete zwar vielfach weiter aus, was in der älteren Periode begonnen war, sie hat aber selten etwas Vorhandenes wieder aufgegeben — dazu waren ihr die Vorschriften zu heilig —, sondern nur durch Zusätze vermehrt und selbst verdeckt. Die Parsen geben selbst zu, daß ihre Religionsbücher nicht mehr vollständig vorhanden seyen, sie behaupten, Alexander habe Alles daraus, was ihm wissenswerth geschienen habe, in's Griechische übersetzen lassen, und habe dann die Originale verbrannt. Später, nach Alexander, habe man das Wenige, was sich noch im Gedächtnisse der Menschen erhalten hatte, gesammelt und aufgeschrieben. Ich habe anderswo (Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. IX, 174 ff.) bereits zu erweisen gesucht, daß die Schriften der Parsen in alter Zeit nur höchst selten geschrieben, sondern vornehmlich dem Gedächtnisse der Priester anvertraut waren, daß also in den Stürmen, welche Alexander's Eroberung über Persien brachte, allerdings ein guter Theil derselben verloren gehen konnte, ohne daß wir gerade annehmen müssen, Alexander habe sie verbrennen lassen. Was wir jetzt noch übrig haben, ist nur das Allernothdürftigste. Die wichtigsten Schriften bilden den sogenannten Avesta, worunter man zunächst nur die beiden liturgischen Werke, den Vispered und den Yaçna und das Gesetz-

buch, den Vendidâd, versteht. Diese Bücher bestehen in einer doppelten Form, in manchen Handschriften sind alle drei in der Art zu einem Ganzen verbunden, daß die einzelnen Abschnitte auf einander folgen, wie sie in der Liturgie zu lesen sind. Dieß ist der sogenannte Vendidâd-sâde. Dann existirt aber auch jedes dieser Bücher getrennt für sich und ist dann gewöhnlich mit einer Uebersetzung versehen; diese Uebersetzung sammt ihren Glossen nennt man Zend, daher ist Avesta und Zend (so sagt man richtiger für Zendavesta) der Grundtext sammt der Uebersetzung. An den eigentlichen Avesta schließt sich sodann der sogenannte Khorda-Avesta, d. i. der kleine Avesta, an, der einige kleinere Gebete, Beichtformeln, vorzüglich aber die Yashts oder Lobgebete an die einzelnen Genien enthält, welche besonders an den diesen Genien geheiligten Monatstagen zu lesen sind. Dieß sind die eigentlichen heiligen Texte der Parsen, geschrieben in der sogenannten Zendsprache, die man aber richtiger die altbaktrische Sprache nennt. Das Lesen der heiligen Bücher in dieser Sprache ist nicht gleichgültig, es ist nach Ansicht der Parsen die himmlische Sprache, und darum sind die Töne viel wirksamer gegen böse Geister, wie die einer irdischen Sprache. Unter den Schriften der zweiten Periode sind die Uebersetzungen der heiligen Bücher in das Pehlevi oder Huzvâresch (ein persischer Dialekt, der unter den Sâsâniden in Niederchaldäa gesprochen wurde), die wichtigsten wegen ihrer kanonischen Autorität, von ihnen ist oben schon die Rede gewesen. Nach Ansicht der jetzigen Parsen sind diese Uebersetzungen, so wie die in den Glossen ausgeführten Lehren, von Zoroaster seinen unmittelbaren Schülern mitgetheilt und von diesen mündlich fortgepflanzt worden; sie sind also so alt wie die Texte selbst. Höchst wahrscheinlich sind sie jedoch etwa erst im 6. Jahrhundert n. Chr. angefertigt. An die Uebersetzungen schließen sich dann noch verschiedene andere Werke: der Bundehesch, ein Bericht über Weltschöpfung, Welteinrichtung und Eschatologie. Der Traktat ist nicht eben so sehr alt, beruht aber durchaus auf zuverlässigen Grundlagen. Der Bahmauyascht behandelt vornehmlich die Dinge, welche der Auferstehung vorangehen, und ist kaum sehr alt. Dagegen scheint mir der Minokhired, ein Gespräch eines frommen Parsen mit der ewigen Weisheit (die hier hypostasirt ist), verhältnißmäßig alt und werthvoll. Es sind hauptsächlich ethische Fragen, die in diesem Buche behandelt werden. Endlich das Arda-Viraf-nâme ist, wie ich schon lange nachgewiesen habe, eine persische Umarbeitung des *Ἀναβατικὸν Ἡσαίου*. Auch in späterer Zeit, in der Zerstreuung, haben die Parsen noch manche Werke verfaßt, die Beachtung verdienen, theils in neupersischer Sprache, die nur mit eigenthümlichen Wörtern versetzt ist, theils im Guzerati, einem Dialekte des westlichen Indiens. Spiegel.

Parthien, *Παρθυαία* bei Strabo, *Παρθυηνή**) bei Polybius, Isidor, Stephan von Byzanz, Curtius, *Παρθία* bei Ptolemäus, Parthia bei Plinius und Justin, ist der Name einer asiatischen Landschaft, welche mit Hyrkanien zusammen eine Provinz des persischen Reiches ausmachte, nach dessen Zertrümmerung unter Alexander und nach dessen Tod unter syrische Herrschaft kam, im J. 256 v. Chr. aber unter Arsaces I. sich losriß und schnell zur Hauptprovinz**) eines Reiches wurde, welches sämmtliche Provinzen des alten Perserreiches umfaßte***), den Euphrat zur Grenze gegen Westen hatte und hier mit dem Römerreich um die Herrschaft kämpfte †), bis es im J. 226 n. Chr. durch Artaxerxes I., den Gründer des neuen Perserreiches, wieder zertrümmert und auf den ehemaligen Stand einer persischen Provinz wieder zurückgebracht wurde. Die Provinz Parthia grenzte gegen O. an das Geb. Masdoranus, welches sie von Aria und der Karmanischen Wüste trennte, gegen N. an das Geb. Labuta und Hyrkanien, gegen W. an

---

*) Parthia wird von beiden gebraucht, von der Provinz wie vom Reiche; doch unterscheiden Ptolemäus und Isidor die Provinz gern durch die Verlängerung Parthyene.

**) Als solche ward es durch Theile von Medien und Hyrkanien vergrößert.

***) Nach Plin. 6, 25. 29. 18 Provinzen.

†) Strabo 11, 515. sagt: „*Νῦν ἐπάρχουσι (οἱ Πάρθοι) τοσαύτης γῆς καὶ τοσούτων ἐθνῶν, ὥστε ἀντίπαλοι τῶν Ῥωμαίων τρόπον τινὰ γεγόνασι κατὰ μέγεθος τῆς ἀρχῆς*“.

Medien, gegen S. an den Parachoathras und Persis, und umfaßte den südwestlichen Theil des heutigen Khorasan und fast ganz Kohestan mit einem Theil der großen Salzwüste. Ihre Ausdehnung war somit nicht groß, ihre Beschaffenheit nicht einladend, denn sie bestand theils aus rauhem Gebirgsboden, theils aus Sandwüste, mit sehr wenigen fruchtbaren Thälern, so daß die persischen Könige auf ihren Rundreisen diese Provinz schnell durchzogen. Die Parther gehörten zum großen iranischen *) Volksstamme und hießen sowohl *Πάρθοι*, (so namentlich bei Herodot. 3, 93. 117. Strab. p. 524. 532. Pompon. Mela 1, 2, 6. Plin. 6, 25, 28. Tacit. Ann. 2, 56. Justin. 41, 1. Ammian. 23, 6,), als *Παρθυαῖοι* (Polyb. 10, 31. Arrian. An. 3, 21. Ptol. 3, 13. und auch Strab. p. 129 sq. 509. 511 sqq.). Ihr hoher Rath bestand aus zwei Theilen, den Verwandten des Königs und den Magiern; beide zusammen wählten den König. Ihre Sitten und Gebräuche glichen denen der Perser, nur waren sie noch kriegerischer; sie zeichneten sich durch die Kunst, auf der Flucht rückwärts vortrefflich zu schießen, aus. Die Provinz zerfiel wieder in fünf Theile, von welchen zwei besonders namhaft zu machen sind: 1) Ein ganz specielles Parthyene mit der Hauptstadt der Provinz und des ganzen Reiches, Hecatompylos **), welche Stadt man gewöhnlich an der Stelle des heutigen Dameghan sucht, während die Distanzenangaben der Alten richtiger auf das heutige Jah Jirm weisen; 2) Choarene, ein fruchtbares Thal an der Grenze von Medien mit der Stadt Apamea Rhagiana und der Stadt Rhagä ***), dem Rages im Buch Tobiä. Außer dieser Beziehung finden sich in der Bibel noch drei Beziehungen zum jüdischen Lande erwähnt, jedoch nur bei der vierten der Name der Parther: nämlich Dan. 11, 44. wird der Abfall der Parther vom syrischen Reich in einem prophetischen Gemälde von den Feldzügen des Antiochus Epiphanes angedeutet; ferner in 1 Makk. 14, 2 ff. nimmt Arsaces I., der hier König von Persien und Medien heißt, den syrischen König Demetrius II. Nicator gefangen und erhalten die Juden unter dem Makkabäer Simon dadurch Ruhe; endlich unter den fremden Juden, welche beim ersten Pfingstfest als anwesend genannt werden in Apgesch. 2, 9. sind auch parthische Juden, *Πάρθοι*, aufgezählt. Außerdem wissen wir aus Josephus, daß im J. 40 v. Chr. die Parther in Syrien einbrachen, dem Gegner des Hyrkan, Antigonus, zu Hülfe eilten, in Jerusalem einzogen und Phasael (den älteren Bruder des Herodes d. Gr.) und Hyrkan selbst mitnahmen, von welchen ersterer sich in der Verzweiflung selbst den Kopf zerschellte, letzterer nach Seleucia gebracht ward und mehrere Jahre, übrigens in allen Ehren, unter seinen zahlreichen jüdischen Glaubensgenossen verweilte. Wie zahlreich und um der gemeinsamen Feindschaft gegen die Römer willen geachtet die Juden im parthischen Reiche waren, ist namentlich aus der Rolle zu ersehen, welche die Juden in Nisibis spielten, wie dieß in unserem Art. „Nisibis" angegeben ist.

Pf. Pressel.

---

*) Scythen waren sie nicht, wie man zunächst aus ihrer Zusammenstellung mit Chowaresmiern und Sogdianern in Herod. 3, 39. 7, 66., aus der Vergleichung ihrer Sitten mit scythischen in Strabo, p. 515, und der Justin'schen (41, 1, 4.) Ableitung des Namens aus der scythischen oder sakischen Sprache (Parthi = Verwiesene oder Flüchtlinge) folgern wollte. Der Name (Parda) kommt aus dem Zend und ist = dem sanskrit. Namen Pârada, wie Benfey in der Rec. von Wilson's Ariana in den Berl. Jahrbüchern für wissenschaftl. Krit. 1842. Nr. 107. S. 850 f., gezeigt hat.

**) Später residirten die parthischen Könige im Sommer zu Ekbatana und Hyrkania, im Winter zu Seleucia und Ktesiphon.

***) Rages, im griechischen Text *Ῥάγα, Ῥαγαί*, war ursprünglich allerdings eine medische Stadt; sie lag 10 Tagemärsche von Ekbatana, 1 Tagemarsch von den pylae Caspiae (Ammian. Alex. 3, 20. 2. sagt *Ῥάγαι*, vgl. ferner Ptol. 2, 2. 6. Diod. Sic. 19, 44.). Eine alte herabgekommene, aber durch Seleucus Nicator hergestellte und Europos genannte Stadt (Strab. 11, 525.), und später wiederum von den Parthern hergestellt und Arsacia benannt. Arabische Schriftsteller erwähnen sie bis in's 10. Jahrh. unter dem Namen Rai als einen großen bevölkerten Ort. Jetzt noch Ruinen 1 Meile südöstlich von Teheran (Ker Porter, Trav. I, 358 ff.).

Parvaim, פַּרְוָיִם, LXX *φαρουΐμ*, steht 2 Chron. 3, 6. als *ἁπ. λεγ.* in Verbindung mit זָהָב. Das Gold, womit Salomo die Wände des Heiligen inwendig überziehen ließ, heißt a. a. O. זְהַב פַּרְוָיִם; nach 1 Kön. 6, 20 ff. war es זָהָב סָגוּר, reinstes Gold. Die Talmudisten (Joma. fol. 44, 2.) verstehen darunter röthliches Gold, „sic dictum, quod simile sit לְדַם הַפָּרִים, sanguini juvencorum". Nach den meisten Auslegern ist dagegen פ״ Name der Gegend, aus welcher dieses Gold herkam, wie זְהַב אוֹפִיר (s. d. Art. „Ophir"). Bochart in geogr. sacr. p. 161. (ed. Cad. 1541) identificirt es mit Taprobane oder Ceylon und mit Ophir, mit dem es etymologisch verwandt zu seyn scheint. Ist das Etymon semitisch, so liegt die Bedeutung „Land, Küste des Reichthums" (Taprobane entstanden aus טַף, vergl. das arab. طَفّ = Küste, und dem phönizischen פַּרְוָן = hebr. פַּרְוָיִם, rad. פָּרָה, fructum dare, wie Ophir aus אִי, Küste, Insel, und der rad. פרה oder فَرَى, copiosum esse) ziemlich nahe. Vergl. Tuch zu 1 Mos. 10, 29. und Rec. in Hall. Lit.-Zeit., 1835, Nr. 80. Knobel, Völkert. S. 191. Bertheau zu 2 Chron. 3, 6. Wo dieses Land oder Küste des Reichthums zu suchen sey, ist freilich damit noch nicht entschieden. An Süd-Arabien denken die meisten Neueren; Knobel vergleicht das 1 Mos. 10, 30. erwähnte Sephar, den südlichen Grenzort der Joktaniden, das in alten Uebersetzungen Separvaim heißt. Das ס sey vielleicht durch einen Schreibfehler des Chronisten weggeblieben. Auch Bertheau stimmt für eine Lokalität im südlichen oder östlichen Arabien, als Stapelplatz für indisches Gold. Andere dagegen suchen Parvaim wie Ophir (worüber vergl. den Art. Ophir; Ritter, XIV, 351—431. Lassen, indische Alterthumskunde, S. 539 ff.) in Indien, in dem am untern Indus gelegenen Abʿîra der indischen Geographie. Auch werden indische Etymologien zu Hülfe gerufen, von Gesenius (Thes. II. 1125) das indische pûrva = vorn, östlich, wonach es Ostgegend überhaupt bedeuten würde, cf. Wilford, asiat. researches, VIII. 276. und den Art. Metalle, Bd. IX. S. 443. Die Heimath dieses Goldes müßte demnach von Vorderindien noch weiter östlich gesucht werden, etwa in der aurea Chersonesus, der Halbinsel Malakka, wie schon ältere Ausleger angenommen haben. Hitzig dagegen zu Dan. 10, 5. leitet פ״ vom sanskrit. paru = Berg her = *δίδυμα ὄρη*, und hält es für eine indische Kolonie in Arabien. In allem Ernst glaubten Arias Montanus, Vatablus, Osiander u. A. in פ״ ein Doppelperu, nämlich Peru und Mexiko in Amerika, zu finden. Harenberg in Brem. u. Verd. Bibl. IV, 44. hält es für Gold des Chrysorrhoas in Syrien, indem er Siphron 4 Mos. 34, 8 f. mit Silvaim Hes. 47, 16. und Separvaim 2 Kön. 17, 24. identificirt und die Vorsetzung des ס für syrische oder galiläische Dialekteigenthümlichkeit erklärt. Castellus (Lex. heptagl. 3062.) findet in Parvaim die durch den Tigris in zwei Theile getheilte Stadt Parbatia oder Barbatia (Plin, 6, 32.). Ebenso gut könnte an diese oder jene lautähnliche Gegend gedacht werden, z. B. an das am goldreichen Phasis gelegene Parhadrosgebirge; allein der geographischen und etymologischen Hypothesen wäre so kein Ende, und die Wahrheit wird wohl seyn, daß dieses *ἁπ. λεγ.* wie manches andere sich nicht mehr enträthseln läßt, wie auch Bertheau zu 2 Chr. 3, 6. anerkennt. Leyrer.

Pasagier. Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kommen vereinzelte Nachrichten über eine Sekte vor, die bald Pasagii, bald Passagini genannt wird. Zum ersten Mal wird sie auf dem Concil von Verona, 1184, verdammt, jedoch ohne Angabe ihrer eigenthümlichen Lehre. Die einzigen Stellen, aus denen man etwas über ihre Ansichten ersieht, finden sich bei Bonacursus (manifestatio haeresis Catharorum, bei d'Achéry (Spicilegium 1, 212.), und in einem um 1230 geschriebenen Traktat des G. Bergamensis (Specimen opusculi contra Catharos et Pasagios, bei Muratori, Antiquitt. ital. medii aevi, 5, 152.). Beide behaupten, die Pasagier hätten gelehrt, daß das mosaische Gesetz buchstäblich gehalten werden müsse, daß der Sabbath, die Beschneidung und die übrigen gesetzlichen Vorschriften, mit Ausnahme der Opfer, immer noch

ihre Geltung haben, daß die Trinität ein Irrthum und Christus nur das erste, reinste Geschöpf Gottes sey. Es war demnach eine judaisirende, subordinatianische Partei. Friedrich II. nennt sie in seinem Ketzergesetze von 1224 circumcisi. Sie scheinen sich bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts erhalten zu haben; Clemens IV. (1267) und Gregor X. (1274) befahlen den Inquisitoren, „quam plurimos christianos qui , . . se ad ritum judaicum . . . transtulerunt", als Ketzer zu bestrafen. Nach Landulphus dem Jüngern (Historia Mediolan., cap. 41, bei Muratori, Scriptt. rerum Ital., 5, 513) soll die Excommunication, mit welcher der Erzbischof von Mailand im Jahr 1133 die Gegner des Kaisers Konrad und des Pabstes Anaklet belegte, die Veranlassung gewesen seyn, daß zu Rom und in der Lombardei Viele sich von Christo ab- und dem Judenthum zuwandten. Wir möchten jedoch die Richtigkeit dieser Angabe über den Ursprung der Pasagier bezweifeln, und eher mit Neander (Kirchengesch. 5, 796) annehmen, daß die Sekte aus dem Verkehr der Christen mit den Juden entstanden sey; zahlreiche Zeugnisse beweisen diesen Verkehr; durch ihr Geld hatten sich die Juden unter Fürsten und Großen Freunde und Beschützer erworben und durch ihre Gelehrsamkeit selbst auf Geistliche Einfluß ausgeübt (Lucas Tudensis, adversus Albig. errores, Ingolst. 1613, 4., S. 159; Neander, 5, 432). Vielleicht ist der Ursprung der Pasagier bei den Juden in Paläistina zu suchen; der Name deutet darauf hin: pasagium, passage, Wanderung, wurde ganz besonders von den Pilgerreisen nach dem heiligen Grabe gebraucht (Ducange, s. v. passagium); die Pasagier wären somit aus dem Morgenlande zurückkehrende judaisirende Pilger. Mehrere Schriftsteller haben den Namen durch vagabundi erklärt, mit Beziehung auf das Herumreisen der Juden. Da man überhaupt so wenig von der Sekte weiß, so könnte auch diese Ableitung annehmbar seyn. Dagegen ist die von *πᾶς ἅγιος*, bei Ducange, jedenfalls unrichtig; ebenso irrig ist die Meinung, daß es eine Bezeichnung der Katharer war; diese verwarfen schlechterdings das mosaische Gesetz. Ob die Pasagier eine geschlossene geordnete Gemeinschaft bildeten, ist unbekannt; vielleicht traten sie bloß vereinzelt auf, vornehmlich in Italien, und zumal in der jeder Opposition gegen die Kirche offenen Lombardei. C. Schmidt.

Pascal, Blaise (Blasius). Das Leben dieses großen Karakters und reich begabten genialen Talents, eines Geistes, welcher eine der heilsamsten geistlichen und geistigen Erschütterungen in der neueren katholischen Kirche hervorgebracht hat, und in Einer Person der Sprachmeister der französischen klassischen Prosa, einer der ersten Bahnbrecher der freien Naturwissenschaft in Frankreich und einer der größten Zeugen eines fortdauernden inneren Gnadenlebens in der katholischen Kirche geworden ist, zugleich der Schutzgeist von Port Royal (s. d. Art.) und der Schrecken des Jesuitismus, ein heldenmüthiger Apologet der christlichen Moral gegen die Jesuiten, des Offenbarungsglaubens gegen die Ungläubigen, nicht minder aber auch ein Denkmal der größten geistigen Widersprüche in dem hellsten Kopfe — dieses Leben umfaßt nur den kleinen Zeitraum von 1623 bis 1662 oder das Alter von 39 Jahren 2 Monaten, und war außerdem noch in der frühesten Kindheit schwer bedroht, seit dem 18. Lebensjahre in Folge geistiger Ueberarbeitung getrübt durch große Kopfleiden ungefähr zwanzig Jahre hindurch, seit dem Jahre 1660 oder theilweise zwei Jahre früher schon halb gebrochen. Wir können in diesem Leben folgende Perioden unterscheiden: 1) bis zu Pascal's Erweckungszeit im Alter von 24 Jahren, zwischen 1646—48; 2) bis zu seinem völligen ascetisch-strengen Bruch mit der Welt seit seinem Erlebniß auf der Brücke von Neuilly 1654 im Anfange seiner Dreißiger-Jahre; 3) bis zu seinem Auftreten mit den Provinzialbriefen nach seiner freien Anschließung an die Eremiten von Port-Royal 1656 oder auch bis zu der Entstehung der Idee seines apologetischen Werkes; 4) bis zu seiner friedlichen Spannung mit Arnauld und Port-Royal in Betreff der Unterzeichnung der päbstlichen Constitutionen über die Verdammung des Jansenismus (s. diesen Art.) seit dem Jahre 1661 (Ende 1661); 5) das letzte Lebensjahr Pascal's als Zeit seines völlig einsamen, unbewußt protestantischen Eremitenstandes mit gebrochenem Herzen.

Die Familie Pascal (auch Paschal von den Zeitgenossen geschrieben) war, wie die mit ihr durch Gilberte Pascal verbundene Familie Perier und die Familie Arnauld, in der freisinnigen Auvergne heimisch, im Herzen des südlichen Frankreichs; ihr Familienbegräbniß war zu Clermont. Den Adel, welchen König Ludwig XI. ihr verliehen hatte, ließ sie fallen; ihr Stolz war die parlamentarische Abstammung. Stephan Pascal war zweiter Präsident des Parlamentes, Cour des Aides, zu Clermont. Die drei Kinder, welche ihm blieben nach dem Tode der Mutter und drei vorangegangener Kinder, bilden das berühmte Kleeblatt, in dessen Mitte Blasius Pascal steht. Die ältere Schwester, Gilberte, war später Madame Perier, die Verfasserin der Vie de Monsieur Pascal, écrite par Madame Perier, sa soeur, den meisten Ausgaben der Pensées vorgedruckt. Die „starke Frau", wie sie genannt worden ist, war die praktisch starke Frau in dem karakterstarken Geschlecht. Ihrer Geburt im Jahre 1620 folgte Blasius den 19. Juni 1623; zwei Jahre später, 1625, Jacqueline, „die geistige Zwillingsschwester des Blasius" (s. die treffliche Schrift von Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften. Stuttgart u. Tübingen 1840. S. 2). In der That ist das Zwillingsverhältniß zwischen den Beiden merkwürdig. Jacqueline ist wie Pascal ein wunderbar frühreifes Talent, wie er von heroischer Willensstärke und von einer wahrhaft ehernen unbiegsamen Wahrhaftigkeit, wie er unter päbstlichen Gewaltsprüchen wider das gläubige Gewissen am gebrochenen Herzen gestorben. Wenn aber Pascal früh glänzte in den mathematischen Wissenschaften und in der Prosa, so glänzte Jacqueline schon als Kind in der feinen Gesellschaft und in der Poesie, und wenn Pascal ihr geistlicher Vater wurde in Beziehung auf die Erweckung zum inneren Leben, so wurde sie seine geistliche Führerin auf dem Wege ascetischer Lebensstrenge, indem sie im beharrlichen Kampfe mit der ganzen Familie und auch mit Blasius sich die Erlaubniß errang, als Nonne in das Kloster Port-Royal zu gehen und dann auch auf die ascetische Weltentsagung Pascal's entschieden einwirkte. Ihre weiblich excentrische Willenskraft überflügelte den Bruder zum zweitenmale, als sie mit den Nonnen von Port-Royal das Formular, welches den Jansenismus verdammte, auf die Autorität von Arnauld unterzeichnet hatte; sie starb in Folge ihrer Gewissensnoth an gebrochenem Herzen am 4. Oktober 1661 „als das erste Schlachtopfer des Formulars" (Reuchlin S. 202). Mit Recht ist sie zu der Gattung der Heroinen gezählt worden (vgl. den Artikel über die Jungfrau von Orleans). Wie aber der Lebensgang des Bruders mit dem ihrigen in allen entschiedenen Momenten correspondirte, so folgte ihr Blasius bald auch im Tode nach. Ueber die Familiensage von einer Verzauberung des einjährigen Pascal durch eine Hexe vergl. man Reuchlin (S. 3). Vermuthlich war eine krankhafte organische Sensibilität des Kindes dabei im Spiel, wenn er Vater und Mutter (die Mutter scheint zart und leidend gewesen zu seyn) nicht nahe beisammen sehen konnte. Diese Sensibilität, welche sich seit dem Vorfall bei der Brücke wieder krankhaft entwickelte, fand ihr natürliches Gegengewicht in dem Vorwalten seiner Verstandesanlagen. Wenn man bei der Sektion des Todten ein außerordentlich starkes Gehirn bei ihm gefunden hat, das so zu sagen aus dem erst spät verschlossenen Schädel quellen zu wollen schien (Reuchlin S. 217), so beurkundet doch der frühreife mathematische Sinn des Knaben, seine Neigung zu mechanischen Erfindungen, welche ihn selbst die Ascese durch ein mechanisches Hülfsmittel unterstützen ließ (der Stachelgürtel), seine äußerliche Fixirung der Antithesen: Welt und Himmelreich, Vernunft und Glaube, seine Abneigung gegen die Spekulation, mehr das große Talent als das Genie auf geistigem Gebiete; gleichwohl war er ein Genie als Karakter (s. Cousin, des Pensées de Pascal, nouv. Edit. Paris 1844. Avant-Propos), und von diesem Punkte aus hätte sich die Genialität seines ganzen Wesens unter anderen Umständen noch viel reicher entfalten können. Was seine volle geistige Entwickelung hemmte, war — theilweise wenigstens — die ausgezeichnete Erziehung, die ihm sein Vater widmete. Stephan siedelte 1631 nach Paris über, besonders um amtlos ganz für die Entwickelung der großen Talente des Sohnes zu leben. Er allein unterrichtete

den Knaben; Blasius hat nie eine öffentliche Anstalt besucht. Er ist Doktor geworden, ohne Doktor zu heißen, Skeptiker in der Erkenntniß, ohne Skeptiker zu heißen, Mönch, ohne Mönch oder Eremit von Port-Royal zu heißen, endlich auch Protestant, ohne Protestant zu heißen, Alles durch die gewaltige innere Triebkraft und ihre Schwankungen. Ein Fehler der vielfach musterhaften Erziehung war der rigoureuse Methodismus, mit welchem Blasius angehalten wurde, immer bei einer oder mehreren bestimmten Arbeiten zu bleiben. Die Erholung in dem Spiel der Abwechselung, dessen die kindliche Natur bedarf, war ihm dabei theilweise versagt. In Beziehung auf die Mathematik aber, sein eigentliches Geisteselement, durchbrach sein Instinkt die Schranke bald. Der Vater war ebenfalls ein gebildeter Mathematiker; er verkehrte mit den Gelehrten dieser Wissenschaft, mit ihrem Meister, Cartesius; dem wißbegierigen Knaben aber versagte er den mathematischen Unterricht, bis er in den Sprachen weit genug sey, und untersagte ihm, darüber zu grübeln; doch war ein kleiner Funke von Andeutung über den Begriff der Mathematik hinreichend, das Nachdenken des zwölfjährigen Forschers so zu entflammen, daß derselbe die meisten Lehrsätze im ersten Buche Euklid's bis zum 32. Satze von Neuem für sich entdeckte. Nachdem der Vater ihn darüber betroffen hatte, war der Mathematiker anerkannt; er durfte sogar an den gelehrten Gesellschaften des Vaters Antheil nehmen und Arbeiten liefern. Unterdeß fiel der Vater bei Richelieu in Ungnade und sollte verhaftet werden (1638). Er zog jedoch der Bastille einen verborgenen Aufenthalt in der Auvergne vor. Jacqueline wurde durch die Herzogin von Aiguillon instruirt, durch ihr dramatisches und poetisches Talent bei Richelieu die Begnadigung des Vaters zu vermitteln (1639); derselbe bekam sogar ein Amt als Intendant in Rouen, und hier war es, wo Blasius (zunächst für das Bureau des Vaters) die Rechenmaschine erfand, während Jacqueline durch den großen Dichter Corneille zu höheren und ernsteren Anschauungen und Uebungen geleitet wurde. Früher hatte Gilberte die kleine Jacqueline unterrichtet, wie Pascal den Sohn. Ein Unfall des Vaters im J. 1646 führte den Wendepunkt im inneren Leben des Blasius, allmählich bei der ganzen Familie herbei: eine Fußverrenkung auf dem Eise. Zwei heilkundige verbrüderte Edelleute (Bailleul) bei Rouen nahmen ihn in Pflege. Durch sie wurde Stephan mit ihrem geistlichen Führer, dem Pfarrer Guillebert zu Rouville, einem „großen Diener Gottes" und Freunde von St. Cyran, bekannt. Die Familie war bis dahin nicht nur rechtschaffen, sondern auch kirchlich fromm. In diesem Sinne hatte der Vater auch unserem Pascal eine tiefe Ehrfurcht für die Religion der Kirche eingeprägt, und der Grundsatz, den er ihm dabei eingeschärft hatte, Alles, was Gegenstand des Glaubens sey, könne nicht auch Gegenstand des Verstandes seyn, noch weniger ihm unterworfen, war für die ganze Geistesentwickelung und den Lebensgang Pascal's von entscheidender Wirkung. Edle Geister, wie Stephan Pascal, ahnen die Gefahr der religiösen Forschung für den katholischen Autoritätsglauben, sie machen also eine dualistische Scheidung zwischen Gott und Welt, Gefühl oder Gewissen und Vernunft, Kirchenglauben und Wissenschaft. Und so glauben sie zugleich der conservativen Pietät und der freisinnigen Forschung genug gethan zu haben. Stephan, der Vater, reichte mit dieser Maxime aus bis an sein Ende; nicht also der größere Sohn; am Ende fand er sich getheilt „zwischen Gott und den Pabst" (Reuchlin S. 210); seinem Genius blieb nichts Anderes übrig, als sich durch den Tod in die jenseitige Kirche, deren Daseyn im Diesseits er in der Gestalt des protestantischen Bekenntnisses verkannt hatte, zu flüchten.

Durch die Edelleute Bailleul wurde Pascal's Familie erleuchtet (éclairé, „aufgeklärt", d. h. zum inneren Leben erweckt), zunächst Blasius; Schriften von St. Cyran, von Jansen und Arnauld dienten als Mittel. Dem Begriffe Port-Royals gemäß trat also eine strenge Weltverläugnung an die Stelle der äußerlichen Scheinbuße, die Gerechtigkeit aus Gnaden an die Stelle der kirchlichen Werkgerechtigkeit. Pascal hatte bis dahin vorzugsweise den Naturwissenschaften gelebt. Schon in seinem elften Jahre hatte er einen Aufsatz über klingende Körper ausgearbeitet, als zwölfjähriger Knabe einen Theil des

Euklid reproduzirt, in seinem 16. Jahre schrieb er einen Aufsatz über die Kegelschnitte, welcher Aufsehen erregte, bald nachher ward die Rechenmaschine erfunden, und eben jetzt hatte er durch seinen Schwager einen Versuch mit der Quecksilbersäule auf dem Gipfel des Mont d'Or machen lassen, womit er die Theorie vom Luftdruck, welche Toricelli nur eingeleitet hatte, feststellte, obwohl freilich Cartesius den ersten Gedanken dieser Theorie für sich in Anspruch nahm, ein Anspruch, worin Cousin ihm beipflichtet (s. die angeführte Schrift). Steffens dagegen (s. Steffens' nachgelassene Schriften: Pascal und die philosophisch-geschichtliche Bedeutung seiner Ansichten, S. 9) bemerkt: „die Schwäche des berühmten Philosophen, sich durch ähnliche Behauptungen bedeutende Entdeckungen anzueignen, ist bekannt, und Pascal's Recht auf die Entdeckung ist anerkannt." Außerdem wird er nach La Place und Steffens als der eigentliche Begründer der Wahrscheinlichkeitsberechnung angesehen, und „durch die Entwickelungen der Funktionen der Cykloide stellte Pascal sich dem berühmten Wallis gleich, wenn er ihn nicht übertraf." Wenn aber auch Pascal jetzt mit seiner Bekehrung den geistlichen Dingen, Büchern und Uebungen das Vorrecht gab, zu einem äußeren Bruche mit wissenschaftlichen Forschungen kam es jetzt noch nicht. Merkwürdig ist es aber, wie jetzt die geistlichen Zwillingsgeschwister anfangen, den christlich-menschlichen Lebensberuf einander zu durchkreuzen und sich, Eins nach dem Anderen, in die ascetische Laufbahn zu reißen. Jacqueline ist eben zwanzig Jahre alt, in der Gesellschaft ausgezeichnet; ein Rath des Parlaments wirbt um ihre Hand. Pascal gewinnt sie aber nach längerem Kampfe für das neue Glaubensleben, und damit ist ihr zugleich der erste Anstoß einer solchen Weltentsagung gegeben, der sie bald nachher in's Kloster führt. Es muß beachtet werden, daß bei Augustin, dem großen Vorbilde dieser Frommen, die Bekehrung zu dem Herrn und die Bekehrung zur ascetischen Weltentsagung in Eins zusammenfallen. Zudem dürfte die Thatsache nicht unerheblich seyn, daß geistig starke und stark verbundene Geschwister sich öfter auf dem Wege zur Ehe aufhalten oder in derselben stören. Auch der alte Pascal wurde jetzt gewonnen, demnächst Herr und Madame Perier; der Pfarrer Guillebert wurde der Führer der ganzen Familie. Durch ihn lernte Jacqueline einige der bedeutendsten Glieder von Port-Royal kennen, die Mutter Angelika, und Agnes „und St. Cyran's Elisa und Nachfolger im Beichtstuhl, Singlin." Bald fühlt Jacqueline (1648) den entschiedensten Beruf, Nonne zu werden. Blasius vermittelt beim Vater; dieser ist ungehalten, und nachdem er gestorben ist, hat Jacqueline noch langwierige Kämpfe mit ihrer Familie, auch wegen ihrer eigenwilligen Absicht, über ihr Erbgut zu Gunsten des Klosters zu verfügen. Ihre Beharrlichkeit, die von dem Colorit leidenschaftlicher Hartnäckigkeit nicht frei ist, triumphirt über alle Hindernisse, die ihr auch Pascal in brüderlicher Theilnahme in den Weg gelegt hatte. Und jetzt wechseln die Rollen. Pascal fand durch seine angestrengten Arbeiten seit seinem 18. Jahre seine ohne Zweifel von Haus aus zarte Gesundheit erschüttert. Unterleibsleiden und Kopfweh erschienen als ständige und zusammenhängende Zeichen eines überreizten Kopfes und einer paralysirten Verdauung. Arzneien, Abführungsmittel, selbst Krücken mußten den greisen Jüngling stützen. Da rathen die Aerzte ihm Ausspannung, Bewegung, Gesellschaft, Landpartien. Pascal gehorchte um so freier, da er soeben den Vater beerbt hatte. In diese Periode fällt ohne Zweifel sein stolzbewußtes Schreiben an die Königin Christine von Schweden, womit er die Sendung seiner Rechenmaschine begleitete (s. Reuchlin S. 47). Sein jansenistischer Biograph berichtet sogar von seinem Gesichtspunkte aus, Pascal habe sich jetzt „der Eitelkeit, dem Unnützen, dem Vergnügen und der Liebe zum Vergnügen ergeben, ohne daß er jedoch in irgend eine Unordnung verfallen. Zum Beweise wird aber vorgebracht, daß Pascal schon im Begriffe stand, ein öffentliches Amt zu kaufen und zu heirathen" (Reuchlin). In diese Zeit gehört auch wohl der merkwürdige Traktat Pascal's: über die Liebe, den Cousin zuerst herausgegeben hat (Cousin, d. angef. Werk, S. 380). Jetzt aber trat Jacqueline, die Nonne, die sechs Jahre um ihren Schleier gerungen hatte und deren letzte Hemmungen von Seiten Pascal's wahrscheinlich von sei-

ner freieren Richtung mit bestimmt waren, mit ihrem großen Ernste dazwischen (Reuchlin S. 51). Die Losung war: die Welt verlassen und sich einem geistlichen Führer, wozu Singlin bezeichnet war, anvertrauen. Es ist nun die Frage, wie viel oder wenig das Ereigniß auf der Brücke zu Neuilly zur Entscheidung beigetragen; wenn hier von viel oder wenig die Rede seyn kann. Die Thatsache steht wohl fest. Pascal fährt an einem Feiertage mit Bekannten spazieren; vier= oder gar sechsspännig nach der Sitte der Zeit. Auf der Brücke reißen die vordersten Pferde aus, da kein Geländer da ist, und stürzen seitwärts hinunter; die Stricke reißen, der Wagen hält über dem Rande; Pascal ist gerettet, aber auch im Tiefsten erschüttert. Da seine zweite ascetische Bekehrung in diese Zeit fällt, so ist es erklärlich, daß die Jansenisten dieses Ereigniß nach dem Leben Augustin's als das letzte entscheidende Erweckungszeichen deuteten, während seinerseits noch Voltaire zu Condorcet sagte: „Werden Sie nicht müde, zu wiederholen, daß seit dem Unfall auf der Brücke von Neuilly Pascal's Gehirn in Unordnung gerathen war." Bossut sagt darüber: „dieses System hat nur Eine kleine Schwierigkeit, dieses 1654 verwirrte Gehirn brachte 1656 die Provinzialbriefe hervor und 1658 die Lösung der Probleme über die Cykloide." Reuchlin macht mit Grund darauf aufmerksam, daß die Schwestern Pascal's nichts von dieser Thatsache erwähnen und daß erst Fräulein Perier, seine Nichte, berichtet, ein Geistlicher habe diese Begebenheit erzählt; daß aber Abbé Boileau, welcher nicht bloß der Zeit nach Pascal nahe gestanden, versichert, er wisse aus den besten Quellen, Pascal habe immer geglaubt, auf seiner linken Seite einen Abgrund zu sehen und zu seiner Beruhigung einen Stuhl hinstellen lassen, und vergebens hätten ihm Beichtvater und Gewissensrath, so wie sein eigener klarer Verstand dieß auszureden gesucht. Faßt man Beider Nachrichten zusammen, so dürfte die Vermuthung entstehen, der Schrecken Pascal's auf jener Brücke habe mehr eine psychische Wirkung gehabt, als eine unmittelbar geistige; es habe sich im Zusammenhange mit seiner erschütterten Organisation eine fixe Idee gebildet, die er seinen geistlichen Berathern geklagt, und diese Thatsache, die allerdings auch nicht ohne geistige Wirkung bleiben konnte, sey später von den Jansenisten zu einem eigentlichen Erweckungs= oder doch Heimsuchungszeichen umgedeutet worden. Auch die Zeit des Ereignisses scheint nach Reuchlin nicht recht festzustehen. Der Wendepunkt im J. 1654 (8 Dez.) steht gleichwohl fest. Ein Pergamentstückchen, welches Pascal seit dem 23. Nov. dieses Jahres in seiner Weste trug, zeugt von großen Kämpfen und einem starken Vorgefühl des Sieges; eine Predigt Singlin's führte die letzte Entscheidung herbei.

Unter der Leitung Singlin's bezog nun Pascal eine Zeit lang eine Zelle bei den Einsiedlern von Port-Royal des Champs; doch nur vorübergehend und ohne in die Eremiten=Verbindung von Port=Royal einzutreten. Der Rath der Aerzte mußte jetzt in den Hintergrund treten; nächtlich früher Kirchenbesuch, Fasten, Entbehrungen aller Art traten an die Stelle, und das Beispiel des starken Büßers riß auch angesehene Freunde mit sich fort. Dagegen scheint er um diese Zeit mit Cartesius, jedenfalls mit seinem System entschiedener zerfallen zu seyn. Der Grund dazu lag schon in seiner bisherigen dualistischen Scheidung zwischen dem Gebiete der Religion und dem Gebiete der Vernunft. Cartesius suchte von dem vernünftigen Bewußtseyn aus eine neue Religionsphilosophie aufzubauen. Pascal hielt das für einen gefährlichen Weg. Er wollte die Religion rein dem Glauben gesichert wissen; die Philosophie sollte sich auf das Endliche beschränken. Daher imponirte ihm der Skeptizismus Montaigne's, und die Folge war, daß er in Beziehung auf die empirische Weltanschauung immer mehr in den Skeptizismus hineingerieth, während er seine Glaubensgewißheit vor allen Dingen auf die Wunder der Gnade gründete. Nicht ohne Grund hat Cousin diesen Zwiespalt stark betont, und hervorgehoben, daß Pascal als Philosoph demselben Probabilismus, der bloß Wahrscheinlichkeiten behielt, gehuldigt habe, den er als Theolog in seiner religiösen Fassung so siegreich in den Jesuiten bekämpft. Auch Steffens hat auf diese unnatürliche Ausscheidung der spekulativen Erkenntniß aus dem Glaubensleben hingewiesen und gezeigt,

wie es gar nicht zufällig sey, daß die Pensées von Pascal nur vereinzelte Gedanken geblieben, da das einigende intellektuelle Prinzip gemangelt habe. Beiläufig mag denn auch hier auf die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem Franzosen Pascal und dem Deutschen Hamann hingewiesen werden. Beide sind einander ähnlich als die Vorläufer ihrer klassischen Volksliteratur, Pascal aber als Meister der Form, Hamann durch den anregenden Geist. Beide fühlen sich stark genug, den größten Philosophen ihrer Nation und ihrer Zeit zu meistern; Pascal den Cartesius, Hamann den Kant; der Eine bleibt freilich dabei hinter der von dem Frankreich des 17. Jahrh. (s. Cousin, Avant-Propos, S. 21 ff.) anerkannten spekulativen Anregung, der Andere hinter der spekulativen Form und Gedankenzucht seiner Zeit zurück. Beide sind große Glaubensmänner und Apologeten, aber der Eine weiß sich vom mittelalterlichen Nomismus, der Andere vom ultraprotestantischen Antinomismus nicht frei zu halten; und der Eine ist bei großer Herrschaft über die Form durch seine Theorie verhindert, eine systematische Apologie zu schreiben (abgesehen von seiner Krankheit), der Andere, der die Prinzipien einer höheren christologisch einigen Weltanschauung besaß, durch seine rhapsodische Schriftstellerweise. Auch in Beziehung auf erfahrene Schmach und Verunglimpfung wie auf die mysteriöse Glorie, in welche Werthschätzung und Ueberschätzung ihre Namen gehüllt, dürften sie mit einander zu vergleichen seyn.

Uebrigens hatte Pascal wahrscheinlich dem Rathe der Aerzte und seiner Ausspannung die fünf Jahre größeren Wohlbefindens von 1653—58 zu verdanken (s. Reuchlin S. 178). Als er die Provinzialbriefe schrieb, zehrte er von dem gewonnenen Kapitale.

Bei seiner neuen außerordentlich strengen Lebensweise, nach welcher Pascal sich selber bediente in seinen häuslichen Bedürfnissen, sich jeden sinnlichen Genuß an der spärlichen Nahrung zum Vorwurf machte und die Mortifikation durch einen Stachelgürtel steigerte, den er auf dem bloßen Leibe trug und bei irgend einer Anwandlung drückte, um sich zu kasteien, scheint ihm außer den katholischen Büßern, insbesondere den Eremiten von Port-Royal, auch der Stoiker Epiktet in seiner strengen Affektlosigkeit zum Vorbilde gedient zu haben, und in einer sinnvollen Weise faßte er die Systeme von Epiktet und Montaigne zusammen, um Einen durch den Anderen zu berichtigen, und eine Unterlage für seinen apologetischen Kampf wider die Ungläubigen zu gewinnen (s. Reuchlin, S. 59). Höchst merkwürdig aber ist es, daß er eben jetzt, da er sich anschickte, wider die Ungläubigen zu Felde zu ziehen, berufen wurde, in einen Riesenkampf zu gehen mit den — Jesuiten. Wahrscheinlich weil der in Scheinheiligkeit verlarvte Unglaube schlimmer ist in seinen Wirkungen, als der nackte.

Es folgt also die Periode der Provinzialbriefe. Auf der einen Seite stehen Jansenius, Port-Royal, Pascal, auf der anderen Seite die päbstlichen Bullen und die Jesuiten. Die Bulle von 1653 verdammte die fünf Sätze des Jansenius. Die Jansenisten aber unterscheiden dagegen die Autorität des Pabstes in Glaubensnormen von der vermeintlichen Autorität in Thatsachen. Die Hierarchie aber geht auch gegen diese Unterscheidung vor. Arnauld kämpft dagegen an und wird als Doktor der Sorbonne ausgestoßen. Arnauld und seine Freunde erkannten, daß der eigentliche Widersacher, mit dem sie es zu thun hatten, der Pelagianismus der Jesuiten und ihre Casuistik sey. Diesen Geist oder Ungeist galt es also jetzt anzugreifen. Ein Aufsatz Arnauld's fiel durch in der Gesellschaft der Jansenisten, Arnauld wandte sich an Pascal, und so erschienen aus der Verborgenheit heraus die Provinzialbriefe (Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. P. P. Jésuites sur la Morale et la Politique de ces Pères), der erste vom 23. Januar 1656. Wir beziehen uns in Betreff der Geschichte, des Motivs, des Inhalts und der Wirkung dieser achtzehn Briefe auf die genannte Schrift von Reuchlin (S. 80 ff.); s. außerdem Bd. VI. S. 551 dieser Encyklopädie.

Was das Motiv betrifft, so erlauben wir uns, eine geistreiche Bemerkung Reuch-

lin's über die Casuistik der Jesuiten und ihre Beichtregeln hier wieder hervorzuheben und zu ergänzen (S. 92 ff.). Die Reformation stand auf Augustinischem Grunde, die Gegenreformation des Jesuitismus auf dem Grunde des Semipelagianismus. Der Eifer des Jesuitismus wurde aber gesteigert durch die Augustinischen Regungen in der katholischen Kirche selbst. Mit dem strengeren Dogma hing eine strenge Sittenlehre und eine strenge Disciplin zusammen; das semipelagianische Dogma mußte also den Gegensatz bilden. Was aber besonders in's Gewicht fällt: die Reformation hatte der Welt auch manchen äußeren Vortheil gebracht, z. B. die Befreiung von der Ohrenbeichte; der Katholizismus mußte also in solchen Punkten der Welt annehmlich gemacht werden. „War es da nicht das Zweckmäßigste oder doch das Zeitgemäßeste, die strengen Asceten ihres Weges gehen zu lassen, für die Massen aber einen allgemeinen, beinahe unbeschränkten, dazu unentgeltlichen Ablaß zu stiften?" So fragt Reuchlin, ganz vortrefflich. „Der Grundirrthum lag dabei in der totalen, ultrakatholischen Vermengung und Verwechselung der durchaus äußeren Erscheinung der Kirche mit ihrer unsichtbaren Idealität und Heiligkeit, der letzte Zweck der Compagnie ist Erhaltung der Kirche." Und insofern correspondirt denn auch mit den ungeheuren Indulgenzen des Systems die Bedingung, daß man um jeden Preis Katholik oder vielmehr Unterthan der Hierarchie bleibe oder werde, was Reuchlin ebenfalls andeutet. Hier nun ist der große Gegensatz in's Auge zu fassen, in welchem sich die Indulgenzen und die Pönitenzen durch das Mittelalter hindurch wechselseitig gestalten, entwickeln und umgestalten. Je größer die Pönitenzen werden, desto größer werden die Indulgenzen, und die letzteren beziehen sich immer entschiedener auf die ethischen Uebertretungen (Gebote Gottes), die ersteren immer mehr auf die kirchlichen Uebertretungen oder Insubordinationen, Häresieen, Protestantismen (nach den Aufsätzen der Aeltesten). In der consequenten Entwickelung aber kann man vier Stadien deutlich unterscheiden. Zur Zeit Constantin's und Augustin's tritt der ersten Abschwächung der alten Bußzucht der große Bann gegenüber, welcher mit der Excommunication die Verbannung, Entziehung des Bürgerrechts und militärische Bemaßregelung (s. die arianischen und donatistischen Streitigkeiten) verbindet. Wenn man jetzt größere und kleinere Sünden unterscheidet, so fallen ohne Zweifel die größeren Sünden schon auf die Seite der kirchlichen Vergehen (Augustin gegen Jovinian, s. m. positive Dogmatik S. 447). Im zweiten Stadium werden schon die leichteren Pönitenzen in Geldbußen verwandelt; der große Bann geht schon in der Geschichte der Priscillianisten und im Morgenlande bis zum Blutvergießen fort; im Abendlande wird der Ketzer wenigstens mundtodt gemacht, als Klostergefangener und in ähnlicher Weise in seinem lebendigen Daseyn negirt. Das dritte Stadium eröffnet Innocenz III. und in seinem Gefolge der Dominikanerorden. Die Indulgenz findet am Ende ihren stärksten Ausdruck im Jubeljahr und im Ablaßhandel; die Pönitenz in der Inquisition. Kann es einen Gegensatz geben darüber hinaus und kann es einen Grad der Indulgenz geben über den Ablaßhandel hinaus? Freilich nicht in unverlarvter Gestalt, wohl aber in neuer, geisterhaft-schlimmer Umgestaltung. Der wiedererstandene, der potenzirte, aber auch verlarvte Tetzel, das sind die Indulgenzen der jesuitischen Casuistik. Man zahlt kein Geld mehr für den Ablaß, aber man verschreibt sich der Hierarchie zu unbedingtem Gehorsam. Kann es aber auf der anderen Seite etwas Furchtbareres geben über die Inquisition hinaus? Die Opfer der Inquisition wurden in Spanien etwa höchstens nach Tausenden berechnet; die Bluthochzeiten und Religionskriege aber, welche der jesuitische Confessionsfanatismus anschürte, verzehrten ihre Opfer in ganz anderen Progressionen, nach Zehntausenden und Hunderttausenden. Diesen finstern Geist der Vergötterung der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der kirchlichen Satzung sah Pascal im Hintergrunde der Maßregeln gegen den Jansenismus deutlich hervortreten. Er fühlte aber als Franzose, daß seinem Volke gegenüber unter allen Beschwörungsformeln kein Exorzismus wirksamer sey, als die Ironie, und er stellte diese Waffe, die so oft in Frankreich dem Bösen gedient hat, in den Dienst des Heiligen. Wir empfehlen seine

meisterhafte Apologie der Ironie im 11. Briefe. Ueber die außerordentliche Verbreitung und Wirkung der Provinzialbriefe berichten wir nicht weiter. Sie sollen in mehr als 60 Auflagen erschienen seyn; die Gegenschriften der Patres Pirch und Daniel fachten das Feuer nur noch weiter an, und Nicole stattete das unsterbliche Werk mit entsprechenden Noten aus unter dem Namen eines deutschen Doktors Wendrock. Wir citiren die Ausgabe: Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. P. P. Jésuites sur la Morale et la Politique de ces Pères. Avec les notes de Guillaume Wendrock, Docteur en Théologie dans l'Université de Salzbourg, en Allemagne, traduites en Français. Nouvelle Edit. MDCCXII.

Auch Pascal erkannte freilich an, daß der Jesuitismus auch strengere Satzungen habe und höhere Regeln für frömmere Gemüther und ernstere Richtungen, aber gerade das machte er ihm am meisten zum Vorwurf, daß er so nach zweierlei Maß die Frömmigkeit messe, um nicht in paulinischer Weise, sondern in falscher Politik Allen Alles zu werden. Was der Jesuitismus im Gegensatz gegen die augustinische Prädestinationslehre der Jansenisten suchte: eine Würdigung der unendlichen Unterschiede unter den Naturen, und eine graduelle Unterscheidung der Zielpunkte des individuellen Strebens, das konnte er auf den Wegen der hierarchischen olitik nicht finden und daher nur in schreckhaften Zerrbildern darstellen; wobei er so weit ging, von der Pflicht der Innerlichkeit des religiösen Lebens und der Liebe Gottes selber mehr oder minder entschieden (nach den seltsamen Satzungen für gewisse Zeitabschnitte) zu dispensiren (s. Reuchlin S. 312). Uebrigens blieben die in der Form vollendeten Provinzialbriefe (den letzten Brief soll er 16mal umgeschrieben haben) nach ihrem schwankenden Abschluß gewissermaßen Fragment, wie die Pensées nur Entwurf und Material. Der Pabst beschloß ihre Vernichtung; am 6. Sept. 1657 sprach er sein Verdammungsurtheil über die Briefe aus, und die bürgerliche Gewalt in Frankreich ließ die Acht auf den Bann folgen. Zuerst verordnete schon 1657 das Parlament von Aix die Verbrennung derselben durch Henkershand, der König mit seinem Staatsrath folgte 1660 dem Beispiele. Das Feuer aber, was die Briefe selber angezündet hatten, wirkte in nachhaltigerer Weise.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Impuls zu den Provinzialbriefen, deren Inhalt man bei Reuchlin näher angegeben findet, erhielt Pascal auch den letzten Impuls, seine apologetische Schrift gegen die Atheisten, von denen das Material in den Pensées liegt, vorzubereiten. Im Jahre 1656 fing das erste Gewitter der Verfolgung an, sich über Port-Royal zu entladen. Die Jansenisten, besonders auch Pascal, hofften auf Wunderzeichen, die für ihr Recht sprechen sollten. Da auf einmal wurde Margarethe Perier, eine zehnjährige Nichte Pascal's, Gilberte's Tochter, von einer bösartigen Thränenfistel durch die Berührung einer in der Kirche von Port-Royal ausgestellten Reliquie, „eines Dorns aus der Dornenkrone Christi", mit ihrem kranken Auge wunderbar oder wundersam geheilt. Die von mehreren Aerzten beglaubigte plötzliche Heilung machte großes Aufsehen. Pascal begrüßte in dem Ereigniß das ersehnte Zeichen und ging jetzt an die apologetische Arbeit. Daher ist es nicht bloß im Allgemeinen seinem abstrakt supranaturalistischen Standpunkte, sondern auch diesem Mirakel zuzuschreiben, daß er seine Apologie des Christenthums über das gesunde Maß hinaus auf den Wunderbeweis stützt (vgl. Faugère II, 215); zumal da er die biblischen Wunder mit den kirchlichen Mirakeln confundirt. Das Bedenken, daß das nicht selbst erlebte und im Geiste erfaßte Wunder durch das Zeugniß der Sinne oder auch durch das historische Zeugniß, also nach seiner Theorie durch eine Region der bloß probablen Gewißheit hindurch mußte, ist ihm nicht aufgefallen. Ungeachtet ihrer streng ascetischen Weltanschauung aber und des treibenden Einflusses körperlicher und geistiger Leiden enthalten die Pensées des großen Mannes eine reiche Aussaat christlicher Lichtgedanken und köstlicher Sentenzen, und vor allen Dingen ist Pascal auch hier ein Prophet des Gewissens, wie in den Provinzialbriefen; erschütternde Blitze durchzucken die Nacht des Unglaubens und zielen nach dem

Gewissen eines frivolen Geschlechts, das sich mit gewissenlosem Behagen im Unglauben gefällt.

Seit dem Jahre 1658 stellten sich die Leiden Pascal's von Neuem ein. In einer seiner schlaflosen Nächte fand er die Lösung der Aufgabe der Cykloide oder der Roulette. Auch entwickelte sich in dieser neuen Leidenszeit immer mehr seine besondere Liebe zu den Armen und eine Mildthätigkeit, die ihn oft in Verlegenheiten verwickelte.

Daß er der Mann des christlichen Gewissens war, zeigte seine letzte Stellung zu den Wegen der Männer von Port-Royal oder vielmehr zur römischen Hierarchie. Pabst Alexander VII. hatte sich im Jahre 1656 in einer Constitution gegen diejenigen ausgesprochen, welche behaupteten, die fünf Sätze ständen nicht so, wie sie verdammt seyen, im Buche Jansen's. Der französische Klerus setzte nun ein Formular auf, nach welchem die allgemeine Annahme dieser Constitution in Frankreich durchgeführt werden sollte. Die Sorbonne nahm das Formular an. Die Großvikare von Paris erließen eine mildernde Ordonnanz zur Unterschrift des Formulars, welche die jansenistische Unterscheidung zwischen droit und fait einigermaßen begünstigte. Der König und der Pabst aber sprachen sich gegen die Ordonnanz aus. Es folgten also zwei neue Ordonnanzen, bezogen auf die königliche Autorität; es galt, unbedingt zu unterzeichnen. Die Jansenisten fingen theilweise schon an, zu unterzeichnen. Auch Arnauld erklärte sich jetzt für eine Unterzeichnung mit Vorbehalt in Bezug auf die Unterscheidung. Die Nonnen in Port-Royal von Paris und Port-Royal des Champs, wo sich jetzt Jacqueline befand, wurden nun zur Unterschrift gedrängt. Die Priorin und mehrere Nonnen erkrankten nach der Unterschrift und Jacqueline hatte den Tod davon. Sie mußte bitter erfahren, daß sie in die Gefangenschaft der Welt gegangen war, eben als sie in's Kloster ging. Pascal hatte sich eine freiere Stellung bewahrt. Nun aber wird selbst jene Unterschrift mit Vorbehalt nicht genügeud befunden (1661). Arnauld erfindet eine neue, leise bedingte Erklärung (s. Reuchlin S. 203). Nach Nicole war aber Pascal schon seit dem Ende des Jahres 1660 mit Arnauld unzufrieden. Er erklärte geradezu, man müsse die Unterscheidung zwischen Glaubensnorm und Thatsache aufgeben und erkennen, der Pabst sey in Beziehung auf das Dogma selbst im Irrthum. In einer Conferenz Pascal's mit Arnauld, Nicole und anderen Jansenisten siegte Arnauld's Ansicht über Alle, nur nicht über Pascal. In der Aufregung seines sittlichen Unwillens fiel er in Ohnmacht (s. Reuchlin S. 213). Jetzt stand er mit der sterbenden Jacqueline und der Jungfrau von Orleans, die sich sterbend wieder zu der Göttlichkeit ihrer Stimmen bekannte, auf dem gleichen Punkte. Er war Protestant und wußte es nicht, der letzte große Eremit von Port-Royal. Doch blieb er mit seinen Freunden in freundlichem Vernehmen. Am 19. August 1662 fand seine Seele Ruhe. Jacqueline'ns und Pascal's Tod aber waren die Vorzeichen jener Convulsionen und Wunderzeichen, unter denen später der Jansenismus dem Jesuitismus erlag oder doch auf lange Zeit zu erliegen schien.

Pascal und die Jansenisten waren bestimmt, den zweiten Gradmesser des Verfalls der römischen Kirche zu bilden. Die Reformatoren waren der Gradmesser ihrer Abweichung von der Bibel und St. Paulus, Jansen und Port-Royal der Gradmesser ihrer Abweichung von Augustin; in unserer Zeit stellen sich die Gradmesser ihrer Abweichung von St. Thomas und dem Thomistischen Lehrbegriff allmählich ein. Uebrigens büßte Arnauld für den Abfall eines seiner Vorfahren von dem reformirten Bekenntniß, Pascal büßte sein voreiliges Aburtheilen über die zu schlecht studirte Reformation. Er blieb mit den Jansenisten in dem großen Widerspruch befangen, daß sich die Gerechtigkeit des Glaubens mit der Verdienstlichkeit ascetischer Uebungen, die unmittelbare Autorität Christi im inneren Leben mit der Unterwerfung des Glaubens unter das Pabstthum vereinigen lasse*). Freilich ist dieser Widerspruch damit gemildert, daß die Lehre von der Glau-

*) Es erhellt aus den ächten Pensées II, 267, daß Pascal sehr weit in seinen Urtheilen über Rom gegangen ist; in Beziehung auf die Verdammung seiner Briefe sagt er: „Or après

bensgerechtigkeit mangelhaft verstanden ist als die aus der Gnade kommende Gerechtigkeit des neuen Lebens in der Liebe. Der Glaube ist durch die Liebe bedingt, die Liebe durch kirchliche Werke, die kirchlichen Werke durch Disciplin und Autorität. Da wo Johanna d'Arc, Jacqueline und Pascal aufhörten, indem sie mit dem Tode von der Hierarchie frei wurden, fängt der Protestantismus an; nur daß das Sterben, womit er der Welt und ihren Mächten gekreuzigt ist, ein geistliches ist. Uebrigens müssen die Jansenisten denselben Widerspruch zwischen halber Freiheit und halber Geistesknechtschaft noch immer büßen. Und nicht sie allein, sondern ganze Länder. Der andere große Widerspruch in Pascal's Leben und System war seine Stellung zwischen einem gesteigerten Autoritätsglauben in der Religion und einer skeptischen Verstandesrichtung in der Philosophie.

Die neueren kritischen Forschungen von Reuchlin, von Cousin und Faugère haben es herausgestellt, daß sein philosophischer Skeptizismus und seine schließliche kirchliche Zerfallenheit mit dem Pabstthum viel entschiedener war, als man früher wußte. Die Jansenisten haben seinen schriftlichen Nachlaß in erbaulicher Richtung und im Sinne der katholischen Obedienz redigirt. Ueber die Reihenfolge der Ausgaben von Pascal vergl. man Reuchlin, das angeführte Werk, S. 391. Pascal's Werke sind in Gesammtausgaben herausgegeben worden von Bossut, Paris 1779, 5 Voll. in 8; wieder erschienen in 2 Bänden zu Paris bei Didot, 1816; in 5 Bänden zu Paris bei Lefèbre, 1819; von Schwartz (Leipzig 1831, 2 Bde.), und von Blech (Berlin 1839—1841, 3 Theile) wurde Pascal in's Deutsche übersetzt. Raymond, Belimes, Bordas-Desmoulins, Andrieux, Vinet, J. Rust (Erlangen 1833), Steffens (s. oben), Neander haben über Pascal geschrieben; St. Beuve und Reuchlin in ihren Werken über Port-Royal. Dazu kommen die oben erwähnten Schriften von Reuchlin und von Cousin; besonders aber gehört die neue kritische Ausgabe der zur Geschichte Pascal's besonders gehörigen Schriften hierher: Faugère: Pensées, Fragments et Lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits. II Tom. Paris, Andrieux, 1844. Außerdem von demselben: Lettres, opuscules et mémoires de Madame Perier et de Jacqueline, soeurs de Pascal, et de Marguerite Perier, sa nièce, publiés sur les manuscrits originaux. Paris, Vaton, 1845.

J. P. Lange.

Pascha, israelitisch-jüdisches. Pascha (פֶּסַח לַיהוָֹה 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 28, 16. 5 Mos. 16, 1. 2., auch bloß פֶּסַח 4 Mos. 9, 5. 5 Mos. 16, 2. Jos. 5, 10., aramäisch פִּסְחָא, woraus entstanden ist *τὸ πάσχα* Matth. 26, 2. Joh. 2, 13., mit dem Beisatze *τῶν Ἰουδαίων* Joh. 2, 13. 11, 55., חַג הַפֶּסַח 2 Mos. 34, 25., *ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα* Luk. 2, 41. Joh. 2, 23., und *τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* Joh. 6, 4.) war das erste der drei israelitischen Hauptfeste, welches in den ersten Monat des Jahres, 3 Mos. 12, 2. 23, 5. 4 Mos. 9, 1. 3. 3. 28, 16., den Monat Abib (אָבִיב) 2 Mos. 13, 4. 23, 15. 5 Mos. 16, 1., nach späterer Benennung Nisan (נִיסָן) Esth. 3, 7., d. h. in den macedonischen Monat Xanthikus, Jos. Ant. 3, 10, 5., zwischen März und April fiel und in die Mitte des Monats, den Vollmond, indem am 14. Tage desselben zwischen Abends (בֵּין הָעַרְבַּיִם 2 Mos. 12, 6. 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3.), zur Zeit, wo sonst das tägliche Abendopfer gebracht wurde, 2 Mos. 29, 39. 41. 4 Mos. 28, 4., Paschalämmer geschlachtet und in der Nacht, also am Anfange des 15. Nisan, verzehrt wurden.

———

que Rome a parlé et qu'on pense qu'elle a condamné la vérité et que les livres qui ont dit le contraire sont censurés, il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux parties et qui consulte l'antiquité pour faire justice. — Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello . . J'ai craint que j'eusse mal écrit, me voyant condamné, mais l'exemple de tant de pieux écrits me fait croire le contraire. Il n'est plus permis de bien écrire." —

Anm. d. Red.

Diese Feier hat ihren Ursprung in der Verschonung der Israeliten, als die Erstgeburt in Aegypten getödtet wurde und der Würgengel an den Häusern der Israeliten schonend vorüberging, 2 Mos. 12, 23. 27., פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, während diese ihr Abschiedsmahl in Aegypten hielten. Daß sie weiter hinaufzuführen und als ein schon vormosaisches Reinigungs- und Versöhnungsopfer zu betrachten ist, das am Anfang des Jahres dargebracht wurde, wie Baur (Tübing. Zeitschr. für Theol. 1832. 1. 40 ff.), Ewald (Zeitsch. f. d. Morgenl. 3, 422 ff. und Alterth. d. Volkes Isr. 1. Ausgabe. S. 359) behauptet haben, dafür liegen in dem alten Testament keine Spuren. Auch der von dem letzteren Gelehrten angeführte Gebrauch der Muhammedaner, jährlich am 10. des Pilgermonats im Thale Muna bei Mekka Schafe und Ziegen zu schlachten, wovon Burckhardt (Travels in Arabia 2, 56.) berichtet, ist gewiß, wie so Vieles in Lehre und Leben der Muhammedaner, erst der israelitischen Religion entnommen. Eben so läßt sich die Heiligung der Erstgeburt, welche 2 Mos. 13. mit der Einrichtung dieser Feier verknüpft wurde, nicht weiter hinaufführen. Wären darüber irgend Ueberlieferungen vorhanden gewesen, so würde der Elohist, welcher nicht nur für das Sabbathgesetz den Grund in der Schöpfung nachweist, sondern auch sonst darauf ausgeht, die Anfänge dessen, was durch Mose fest eingerichtet wurde, in früherer Zeit nachzuweisen, nicht versäumt haben, darauf aufmerksam zu machen. Die Stelle 1 Mos. 22. läßt sich wohl kaum hierher ziehen, da dort nicht von Isaak als dem erstgeborenen Sohne die Rede ist, was ja noch mehr von Ismael gälte, sondern von Isaak als dem einzigen und geliebten Sohne Abraham's. Diese Feier vollends in einen Zusammenhang mit dem Molochsdienst zu bringen (Nork, bibl. Mythol. 1, 41.) und mit Ghillany von den Menschenopfern der alten Hebräer zu faseln (Nürnb. 1842), ist eine Lästerung des Geistes, der in Israel waltete; und auch bei Abraham kann nur insofern daran gedacht werden, als Gott ihn im Gegensatz zu den Verirrungen der Erdenvölker lehren wollte, wie ihm Alles auf die Gesinnung ankomme (s. d. Art. „Abraham").

Was die Feier des Festes selbst betrifft, so ward schon am 10. des Monats die Vorbereitung dazu getroffen, indem jeder Hausvater ein jähriges, fehlerloses männliches Lamm oder einen Ziegenbock gleicher Art auswählen und die Hausgemeinde für das Verzehren des Thieres bestimmen mußte*). Am 14. zwischen Abend, was die Karaiten nach 5 Mos. 16, 6. auf die Zeit zwischen dem Verschwinden der Sonne und dem Dunkelwerden des Himmels, zwischen 6 und 7 Uhr, beziehen, während die Tempelpraxis (Jos. bell. Jud. 6, 9, 3.), welche auch durch Mischna Pesach. 5, 3. vorausgesetzt wird, darunter die Zeit zwischen 3 und 5 Uhr versteht, wo die Sonne anfängt, sich zu neigen, wurde das Paschaopfer geschlachtet, was nach 2 Mos. 12, 6. 2 Chron. 30, 17. ursprünglich von jedem Hausvater selbst geschah, während in späteren Zeiten auch Leviten dabei thätig waren, 2 Chron. 29, 24. ff. 35, 5 f. Esra 6, 20., so jedoch, daß auch jeder Hausvater stets das Geschäft allein versehen konnte, Matth. 26, 17. 19. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7. 9., wo unter dem ἑτοιμάζειν wahrscheinlich auch das Schlachten mit begriffen war. Denn in der kurzen Zeit von ein Paar Stunden hätten Priester und Leviten zum Schlachten so ungeheuer vieler Thiere nicht einmal hingereicht. Philo, Vita Moysis 3, 29., sagt hierüber ausdrücklich: ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν. Vergl. Decal. §. 30. Folglich dauerte das Selbstschlachten fort, auch nachdem der Vorhof des Tempels als Ort der Schlachtung 2 Chron. 35, 5. 6. vorgeschrieben war. Siehe auch Keil, Arch. 1, 383 f. Winer, bibl. Realwörterb. 2, 199. Der Ort, wo das Schlachten geschah, war in der späteren Zeit der Vorhof des Tempels, 2 Chron. 35, 5.

---

*) Nach Mischna Pesachim 9, 5. wäre diese Auswahl des Passahlammes am 10. Nisan später in Abgang gekommen, wie auch die Bestimmung, das Mahl in reisefertiger Haltung zu genießen, nach Keil, Arch. 1. S. 387, wo übrigens kein Beleg angeführt ist, nur für die erste Feier in Aegypten galt, wo sie durch die Umstände hervorgerufen wurde.

(בַּקֹּדֶשׁ), nach 5 Mos. 16, 2., vgl. Mischna Pesach. 5, 5. 8. Das Blut des Lammes wurde nach dieser Stelle 5 und 6. von einem Priester am Altar ausgeschüttet, die Fettstücke des Thieres aber kamen auf den Altar und wurden verbrannt, 5, 10., was damit übereinstimmt, daß das Pascha 2 Mos. 12, 27. 34, 35. ein Opfer genannt wird. Allein diese Beschränkung scheint erst in Folge der deuteronomischen Gesetzgebung (5 Mos. 16, 5. 6.) allmählich aufgekommen zu seyn, während früher das Pascha an allen Orten geschlachtet wurde, was auch nöthig war, weil nach der ursprünglichen Anordnung nur dann dem Hausvater möglich ward, von dem Blute an die Oberschwelle und die Pfosten des Hauses zu streichen, 2 Mos. 12, 7. 22 f., worauf auch Ezech. 9, 4. Offenb. 7, 1—8. angespielt scheint. Außer der ersten Feier in Aegypten wird die Feier des Paschafestes erwähnt in der Wüste Sinai 4 Mos. 9, 1 ff., zu Gilgal Jos. 5, 10., zur Zeit Hiskia's 2 Chron. 30., zur Zeit Josia's 2 Chron. 35. und zur Zeit Serubabels Esra 6, 19 ff. Wenn nun in der Stelle 2 Chron. 35, 18. erwähnt wird, es sey ein solches Pascha früher nicht gehalten worden, so kann damit nicht gemeint seyn, daß überhaupt dieses Fest in Israel nach Mose und seit Hiskia's Zeit wieder in Abgang gekommen sey, sondern wie Hiskia schon den ersten Versuch gemacht hatte, das Pascha in Jerusalem zu halten und das Volk dorthin zu ziehen, so vollendete Josia dieses Vorhaben dadurch, daß er es nicht nur in Jerusalem nach Maßgabe von 5 Mos. 16, 2. zu halten veranstaltete, sondern auch verordnete, daß die Passahlämmer im Tempel (2 Chron. 35, 5.) geschlachtet wurden. Dadurch zeichnete sich dieses Pascha aus. Denn unmöglich kann man sich denken, daß die Feier eines Festes, das so ganz in Fleisch und Blut des Volkes von der Wüste an übergegangen war, ganz aufgehört habe, sondern Hiskia und Josia wollten demselben, nachdem es auch sonst entartet seyn mochte, eine nähere Beziehung zu den übrigen Gottesdiensten geben, und dieß gelang auch ihren durchgreifenden Bemühungen, indem die nachfolgende Zeit ganz in ihre Fußtapfen trat. Mit dieser Umwandlung des bis dahin häuslichen Festes mußte dann freilich auch das Bestreichen der Schwelle und Thürpfosten aufhören. Früher ging man wohl erst nach Jerusalem, als das Pascha gegessen war, 1 Kön. 12, 28. Nur Beschnittene durften das Osterlamm genießen, aber solche auch dann, wenn sie zwar nicht aus den Israeliten, aber doch durch die Beschneidung in die Gemeine aufgenommen waren, 2 Mos. 12, 44. 48. vgl. mit V. 45. Doch mußte jeder, der es genoß, rein seyn, 2 Chron. 30, 18., wenn er es essen, und sich geheiligt haben, wenn er das Passahlamm selbst schlachten wollte, 2 Chron. 30, 17. Frauen, die mit auf das Fest zogen, Luk. 2, 41., konnten am Essen desselben Theil nehmen, doch waren sie nach Mischna Pesach. 8, 1. nicht dazu verpflichtet*). Nicht in Jerusalem Ansässige erhielten von den Bewohnern ein Zimmer unentgeltlich, wogegen sie ihnen die Haut des geschlachteten Thieres und die gebrauchten irdenen Gefäße überließen (babyl. Joma 12, 1.). Das geschlachtete Lamm durfte nicht im Wasser gekocht, sondern mußte gebraten, 2 Mos. 12, 9., oder, was dasselbe ist, im Feuer gekocht werden, 2 Chron. 35, 13., wofür 5 Mos. 16, 7. der einfache Ausdruck בִּשֵּׁל steht, was keinen Unterschied der Behandlung begründet. So wurde das Lamm ganz und ohne daß ihm ein Bein gebrochen wurde, 2 Mos. 12, 46 vgl. Joh. 19, 36., an Bratspießen kreuzweise über das Feuer gehalten, bis es gar ward, Mischna Pesach. 7, 1. 2., und zwar mit Beinen und (gereinigtem) Eingeweide (קִרְבּוֹ 2 Mos. 12, 9.). Zum Essen desselben gehörten bittere Kräuter (מְרֹרִים) und ungesäuertes Brod, 2 Mos. 12, 8., welches letztere wenigstens in späterer Zeit mit höchster Sorgfalt bereitet wurde (Jost, Geschichte d. Juden u. ihrer Sekten, 2, 305) und nach Mischna Pesach. 2, 5. aus Weizen-, Gerste-, Dinkel- oder Hafermehl gebacken wurde. Die bitteren Kräuter aber bestanden nach Mischna Pesach. 2, 6. aus

*) Die Karäer ließen nach Winer's bibl. Wörterb. 2, 200 und Keil's Arch. 1, 284, 9. nur männliche erwachsene Personen bei der Paschamahlzeit zu. Es ist jedoch kein Beleg hiefür angeführt, und Jost, Gesch. d. Judenthums 2, 318, erwähnt nichts davon.

תמכה (lactuca sativa), חרחבינה (intybum), מרור חזר (parthenium), עולשין (urtica oder intybum silvestre), wie sie noch die heutigen Juden in Aegypten und Arabien zum Paschalamm essen (Niebuhr, Vorr. 44). Die späteren Juden tauchten die Kräuter und ungesäuerten Brodkuchen nach Mischna Pesach. 2, 8. 10, 3. vgl. Buxtorf. syn. 5, 18. in einen süßen Brei (חֲרֹסֶת) ein. Vgl. Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. Joh. 13, 26. Wie der Sabbath mit einem Becher Wein begonnen und geschlossen wurde, um denselben gleichsam zu heiligen (Jost, Gesch. des Judenth. u. s. Sekten 2, 304. 312), so wurde nach der schon zu Jesu Zeit feststehenden (Luk. 22, 17.) und Mischna Pesach. C. 10., so wie סֵפֶר הַגָּדָה עַל פֶּסַח beschriebenen Sitte zum Anfang, während des Essens und zum Schluß der Mahlzeit je ein großer Becher (Humpen) mit (meist rothem, Hieros. Pesach. 37, 3.) Wein, von einem Dankspruch des Hausvaters begleitet, herumgeboten. Beim zweiten Becher hatte der Hausvater seinem Sohne auf Befragen nach 2 Mos. 12, 26 ff. Geschichte und Bedeutung dieser Mahlzeit zu erklären, worauf das große Hallel Ps. 113—118. angestimmt wurde. Hierauf folgte das Essen des Paschalammes und der dritte Becher, כסא דברכה (calix benedictionis) genannt, vgl. 1 Kor. 10, 26. Indessen dauerte das Absingen des Hallel fort und wurde beim vierten Becher vollendet, Matth. 26, 30., eine Einrichtung, die Weish. 18, 9. in die Stiftungszeit des Pascha verlegt wird, also jedenfalls sehr alt seyn muß. Wenn man, was je und je geschah, noch einen fünften Becher hinzufügte, so wurden dazu Ps. 120—137. gesungen (Buxt. syn. Jud. C. 18.). Israeliten, welche durch levitische Unreinheit abgehalten (Jos. bell. Jud. 6, 9, 3.) oder auf weiten Reisen waren, von denen sie nicht zur bestimmten Zeit zurückkehren konnten (4 Mos. 9, 7. 10.), durften am 14. Tage des anderen Monats (Ijjar) ihr Paschafest nachfeiern. Dieß nannte man das kleine Pascha, wobei Gesäuertes im Hause geduldet wurde und auch das Absingen des Hallel nicht gefordert ward (Mischna Pesach. 9, 3.). Aber von Niemandem durfte die Feier des Paschaessens bei Strafe der Ausrottung übergangen werden, 4 Mos. 9, 13.

Dieß führt auf das mit dem Pascha verbundene, aber nach dem eben Gesagten zu unterscheidende Fest der süßen Brode (מַצּוֹת). Das ganze Fest wird daher auch חַג הַמַּצּוֹת genannt, 2 Mos. 23, 15. 34, 18. 5 Mos. 16, 16. 2 Chron. 8, 13. 30. 21. Eben so Luk. 22, 1., mit dem Beisatz ἡ λεγομένη πάσχα und mit der Bezeichnung als Doppelfest Mark. 14, 1. τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα. Während die Paschafeier nur den Abend des 14. und die Nacht, welche den 15. Nisan einleitete, bis etwa in die Mitternacht einnahm, begann das Mazzotfest mit Anbruch des 15. Nisan, fiel also noch mit der Paschafeier zusammen, weßwegen bei dieser bereits ungesäuertes Brod gegessen wurde, und dauerte sieben Tage (2 Mos. 12, 15. 16.), vom 15. bis 21. Nisan einschließlich. Wenn 5 Mos. 16, 8. nur sechs Tage genannt werden, so will ohne Zweifel der siebente Tag nicht vom ungesäuerten Brod ausgeschlossen, sondern nur in seiner Heiligkeit als höchster Tag des Festes und feierlicher Schluß desselben hervorgehoben werden. Wenn aber umgekehrt Josephus, der sonst (Ant. 3, 10, 5. 9, 13. 3.) sieben Tage zählt, einmal (Ant. 2, 15, 1.) von einer 8tägigen Feier redet, so hat dieß darin seinen Grund, daß auch der 14. als Vorabend des Festes theils wegen Wegschaffung des Sauerteiges, welche von Anfang dieses Tages vorgenommen und bis Mittag nach Pesachim beendigt wurde, theils wegen der Schlachtung des Passahlammes zu dieser Festzeit als Tag der Heiligung, 2 Chr. 30, 17. vergl. 2 Mos. 19, 10. 14. 4 Mos. 11, 18. Jos. 3, 5. 7, 13., mit in die Festzeit gerechnet werden konnte, wie das auch Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. geschieht. Wie das Halten des Passahmahles (4 Mos. 9, 13.), so war auch das siebentägige Essen der ungesäuerten Kuchen bei Strafe der Ausrottung (2 Mos. 12, 15. 19.) anbefohlen. Es ist daher auch gar nicht zu denken, daß die Feier dieses Doppelfestes je in Israel aufgehört habe, und es können sich daher die Bestrebungen um die Feier desselben nur auf die würdige und den Zeitverhältnissen angemessene Art derselben bezogen haben, die uns in den Tagen Hiskia's und Josia's

begegnen, wo der abgöttische Sinn des Volkes eine Abänderung des ursprünglichen Festritus nöthig machte.

Das Wesen dieses sieben Tage dauernden Festes war demnach das Essen des ungesäuerten Brodes, von welchem ebendaher dasselbe auch den Namen trägt. Daher mußte dieses Essen während des ganzen Festes ununterbrochen fortdauern (3 Mos. 23, 6. 4 Mos. 28, 17. 5 Mos. 16, 3.), ja es durfte während der ganzen Zeit gesäuertes Brod oder Sauerteig in den Häusern nicht einmal aufbewahrt werden (3 Mos. 12, 19. 13, 7.). Hierüber hielt man so ängstlich, daß nach Mischna Pesachim 1, 2. schon am 14., in der Nacht zwischen dem 13. u. 14., mit der Wegschaffung angefangen, das ganze Haus mit Lichtern durchsucht und bis zum Mittag aller Sauerteig entfernt seyn mußte, worauf 1 Kor. 5, 7. anspielt, und weßhalb Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. der 14. Nisan, an dessen Abend man das Passahlamm schlachtete, der erste Tag der süßen Brode genannt wird, während nach 2 Mos. 13, 6. erst der 15. als dieser erste Tag gesetzlich zu betrachten war. Wenn es 5 Mos. 16, 3. Brod des Elends, der Drangsal (לֶחֶם עֹנִי) genannt wird, so bezieht sich das nicht auf den Geschmack desselben, denn es wurde mit vorzüglicher Sorgfalt bereitet, noch auch hat es das Fest als Bußfest bezeichnen wollen, denn es war vielmehr ein Freudenfest im Andenken an die Errettung aus Aegypten, sondern es erhielt beim Deuteronomiker diesen Namen, um durch das Andenken an die gedrängte ängstliche Flucht aus Aegypten und die Abhängigkeit von den Aegyptern, die von da an aufhörte, gerade die Festfreude zu erhöhen, wie alsbald erklärend hinzugesetzt wird, und wie aus der Vergleichung mit der Verheißung Jes. 58, 12. hervorgeht. Es ist gewiß kein Grund vorhanden, diesem 7tägigen Essen von ungesäuertem Brode, das an die ersten Tage des freudigen Auszuges aus Aegypten erinnern sollte, einen anderen und älteren Ursprung anzuweisen, wie von Ewald, Alterth. S. 358, versucht wird. Mit diesem Feste war aber noch der Gebrauch verbunden, am zweiten Tage des Festes, den 16. Nisan, eine reife Erstlingsgarbe, von einem Brandopfer, das ein jähriges Lamm seyn mußte, nebst Speise- und Trankopfer begleitet, darzubringen (3 Mos. 23, 10 ff.), womit dann erst die Getreideernte als eröffnet galt und es erst erlaubt wurde, die neuen Früchte zum Genusse zu verwenden. Dieser in das Pascha- und Mazzotfest eingeschobene Gebrauch dürfte seinen Ursprung in einem älteren Frühlingsfeste der Hebräer haben, welches nun mit dem Pascha- und Mazzotfeste vereinigt wurde. Denn daß die Hebräer schon vor dem Auszug aus Aegypten Feste kannten und feierten, geht aus den Verhandlungen Mose's mit Pharao und besonders aus 2 Mos. 3, 19. 5, 1. 3. 7, 16. hervor. Daß aber das alte Frühlingsfest mit dem Pascha- und Mazzotfest vereinigt wurde, zeigt sich noch in der alten Benennung der Feste, welche wir 2 Mos. 23, 15. 16 u. 34, 22. antreffen, wo unser Fest V. 18. im Gegensatz mit den beiden anderen als das Frühlingsfest aufzufassen ist, was doch irgend einen geschichtlichen Hintergrund haben mußte. Den Festbrauch dieses 16. Nisan erzählt Josephus Ant. 3, 10, 5. mit folgenden Worten: *Τῇ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ . . . τῶν καρπῶν, οὓς ἐθέρισαν – οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν – μεταλαμβάνουσι· καὶ τὸν Θεὸν ἡγούμενοι τιμᾷν δίκαιον εἶναι πρῶτον, παρ' οὗ τῆς εὐπορίας τούτων ἔτυχον, τὰς ἀπαρχὰς αὐτῷ τῆς κριθῆς ἐπιφέρουσι τὸν τρόπον τοῦτον· φρύξαντες τῶν σταχύων τὸ δράγμα καὶ πτίσαντες . . . τῷ βωμῷ ἀσσάρωνα (?) προσάγουσι τῷ θεῷ, καὶ μίαν ἐξ αὐτοῦ δράκα ἐπιβάλλοντες, τὸ λοιπὸν ἀφιᾶσιν εἰς χρῆσιν τοῖς ἱερεῦσι· καὶ τότε λοιπὸν δημοσίᾳ ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θερίζειν.* Wahrscheinlich wurde es also mit der Darbringung dieses Anfangsopfers der Ernte gehalten, wie 3 Mos. 2, 14. vorgeschrieben ist. Wie war es aber, wenn der 16. Nisan ein Sabbath war? Wurde dann die Darbringung etwa auf den 17. verlegt? Mit Darbringung der Garbe vor Jehovah, die aber nicht ganz auf dem Altar verbrannt, sondern durch Hin- und Herweben ihm bildlich übergeben wurde, war ein Brandopfer von einem fehlerlosen jährigen Lamm verbunden, das mit zwei Zehntheil Epha Weißmehl, begossen mit Oel als Speisopfer, und ein Viertheil Hin Wein als Trankopfer, dargebracht wurde (3 Mos. 23, 11 ff.). Ob

nicht auch diese Sitte und Opferung mit dem Frühlingsfeste ursprünglich verbunden war, da auch das Pascha 2 Mos. 12, 27. 34, 25. als ein Opfer (זֶבַח) bezeichnet wird, in welchem nach Keil, Arch. 1, 388, ein Sühn- und Dankopfer sich vereinigte? Wenn der 16. Nisan mit dem Ausdruck מָחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 11. bezeichnet ist, so darf man daraus nicht mit Hitzig (Sendschreiben an Ideler und Schweitzer 1837. 1838) den Schluß ziehen, daß der 15. Nisan stets ein Sabbath gewesen sey, da auch der Versöhnungstag, von welchem das nicht behauptet wird, שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 3 Mos. 16, 31. 23, 32., wie jeder andere Wochensabbath 2 Mos. 31, 15. 35, 2. genannt wird, woraus hervorgeht, daß die Festtage überhaupt den Namen Sabbath tragen konnten.

Der erste und siebente Tag des Mazzotfestes, also der 15. und 21. Nisan (3 Mos. 23, 7. 8. 4 Mos. 28, 18. 25.), waren besonders heilig gehalten, volle Festtage und der Schlußtag fast noch wichtiger als der Anfangstag, daher 5 Mos. 16, 8. עֲצֶרֶת genannt (s. d. Art. „Pentateuch"); an beiden mußte vorschriftsmäßig alle Arbeit eingestellt werden, 3 Mos. 23, 7. 4 Mos. 28, 18. 25., woraus hervorgeht, daß an den dazwischenliegenden Tagen Arbeitsgeschäfte verrichtet werden durften, außer wenn ein Wochensabbath auf einen dieser Tage fiel, was dann natürlich die ganze Strenge der Sabbathfeier zur Folge hatte. Dagegen waren die Opfer an allen sieben Tagen ganz dieselben, 4 Mos. 28, 24. Es wurde nämlich außer dem täglichen Brandopfer, das in Kraft blieb, 4 Mos. 28, 23. 24., jeden Morgen ein Festopfer dargebracht, bestehend aus zwei jungen Stieren, einem Widder und sieben jährigen Lämmern als Brandopfer mit dem entsprechenden Speis- und Trankopfer und einem Ziegenbock zum Sündopfer (4 Mos. 28, 19—22.). Und da insbesondere für dieses Fest eingeschärft ward, nicht mit leeren Händen vor Jehovah zu erscheinen, 2 Mos. 23, 15. 34, 20., so wurden von den zum Feste Erschienenen noch freiwillige Opfer aller Art nach 4 Mos. 29, 39. 5 Mos. 16, 2. dargebracht und Opfermahlzeiten gehalten. Ewald bezieht ganz irrthümlich, Alterth. S 359., das Wort בָּקָר 5 Mos. 16, 2. auf das Passahlamm und meint, das Deuteronomium erlaube auch statt des Lammes ein Rindviehopfer zum Pascha, während doch dieser Ausdruck nur von den freiwilligen Opfern der Festzeit gedeutet werden kann. Wurden ja in der späteren Zeit ohne Ausnahme nur Lämmer geschlachtet, während doch ein Ziegenbock erlaubt war (vgl. Keil, Archäol. 1, 382, 2.). Wie sollte man darauf verfallen seyn, statt des Lammes ein Rind zu schlachten und zu essen?

Daß die Gebräuche dieses gleichsam dreifachen Festes ohne höheren Sinn und Bedeutung gewesen seyen, läßt sich bei der Neigung des gesammten Alterthums zur Symbolik nicht denken, vielmehr sind wir berechtigt, von vornherein anzunehmen, daß in den israelitischen Einrichtungen die Sinnbildlichkeit ihre Spitze und ihre Berichtigung gegenüber den heidnischen Institutionen und Bräuchen erhalten habe. Da das Pascha, wie schon erwähnt, 2 Mos. 12, 27. 34, 25. vgl. 5 Mos. 16, 2., als ein Opfer betrachtet wurde, dessen Blut die Verschonung des Volkes Israel bei der Plage der Erstgeburt bewirkte, 2 Mos. 12, 13., so wurde hierdurch die Seele des Opfernden jederzeit in die Stätte der sündenvergebenden Gnade Gottes versetzt und der Wirkung des die Sünde und das Widerstreben treffenden Zorns Gottes entnommen. An diese Verschonung und durch Vergebung der Sünden vollzogene Versöhnung reiht sich unmittelbar das Mahl an, in welchem Israel die Communion mit Jehovah, seine Annahme zur Erstgeburt (2 Mos. 4, 22.) und zum priesterlichen Volke (2 Mos. 19, 6.) feiern sollte, woher denn auch die Vorschrift abzuleiten ist, daß die ganze Gemeine, d. h. jeder Hausvater (2 Mos. 12, 6. 7.) das Passahlamm schlachten und in Gemeinschaft verzehren soll. Hierdurch sollte wie jede Hausgemeine als eine gesonderte, so die ganze Gemeine Israel's als eine in sich gegliederte, aber innig verbundene Einheit dargestellt werden*). Wenn

*) In dem Umstande, daß das Lamm beim Braten mit zwei hölzernen Spießen, einem in die Länge und einem bei den Vorderfüßen in die Queere durchstochen und so gleichsam gekreuzigt

das Lamm, ohne daß ihm ein Bein gebrochen ward, ganz mit Kopf, Schenkel und Innerem gebraten und genossen werden mußte, sollte nicht durch diese Einheit und Ganzheit des zu genießenden Lammes die ungetheilte Einheit und Gemeinheit mit Jehovah abgeschattet seyn, welcher ihnen das Mahl befohlen hatte, 1 Kor. 10, 17? Ferner die bitteren Kräuter, über denen das Passahlamm gegessen werden sollte, 2 Mos. 12, 8., werden nicht als Zukost, sondern als Grundlage der Mahlzeit zu betrachten seyn, und bilden nebst den Leiden, welche Israel in Aegypten erduldete, 2 Mos. 1, 14., auch die Bitterkeit des Lebens in der Welt (Ps. 90, 10.) überhaupt ab, welche man aber nach dem geistlichen Wesen durch die Gemeinschaft mit Jehovah und seinem Volke bei jeder Wiederholung der Paschafeier überwinden soll. Dieses geistliche Wesen sich immer mehr anzueignen, daran wurde Israel durch das Essen des ungesäuerten Brodes erinnert. Denn dieses sollte nicht bloß an die Eile erinnern beim Auszug aus Aegypten, welche den Israeliten nicht Zeit ließ, den schon zubereiteten Teig vorher säuern zu lassen, 2 Mos. 33 f., noch Brod des Elendes in dem Sinne seyn, daß es an die in Aegypten erduldete Bedrückung erinnerte, 5 Mos. 16, 3., sondern es sollte, da das Mazzotfest ein Freudenfest war, die Erlösung aus dem von den Aegyptern erduldeten Drucke lebhaft vergegenwärtigen, durch die sie aus der sittlichen Verderbniß dieses Volkes entnommen und in die Freiheit gesetzt wurden. Der große Tag der Errettung ward zu einer 7tägigen geheiligten Feier heiliger Freude, in welcher Israel ausruht von dem Drängen und Treiben der Welt und den Vorschmack der seligen Ruhe Gottes feiert. Durch die sabbathliche Feier des ersten und letzten Tages dieses Freudenfestes wird das ganze Fest zu einer großen Sabbathfeier, wobei aber nicht sowohl die Ruhe als das durch die Erlösung aus Aegypten vollbrachte Werk der Schöpfung Israel's (Ps. 100, 3. Jes. 43, 15—17.) zu einem neuen, Jehovah ergebenen Wesen und Leben Ziel des Festes ist. Weil aber der Anfang der Ernte mit diesem Feste zusammenfiel und das höhere Leben mit der irdischen Segenskraft so nahe zusammenhängt, so weiht Israel in dem Opfer der Erstlingsgarbe auch seine irdische Nahrung Jehovah mit dem Bekenntniß, daß sein täglich Brod von Jehovah komme, und deutet durch die zur Erstlingsgarbe hinzukommenden Brand- und Speisopfer seine Verpflichtung an, durch den Genuß der leiblichen Nahrung seine Glieder zum Dienste Jehovahs zu kräftigen, um heilig zu werden, wie er heilig ist (Keil, Archäol. 1, 384—396). Gewiß konnte, wie Bähr, Symbol. 1, 638 sagt, das mit seinem Leben und Bestehen ganz an den Ackerbau gewiesene Volk nicht besser an die Wohlthat nationaler Lebendigmachung seiner politischen Schöpfung erinnert werden, als dadurch, daß die Feier der letzteren mit der stets wiederkehrenden Belebung der Natur verbunden ward.

Noch ist es vielleicht manchen Lesern nicht unerwünscht, nach der vorhin angeführten Schrift von Schröder, wie im Art. „Laubhüttenfest" geschehen ist, die Gebräuche zu erfahren, welche sich bei diesem Feste unter den talmudischen Juden festgesetzt haben, wovon das Wesentliche Folgendes ist.

1) Schon am 15. Adar sollen nach dem Talmud die Straßen und Brücken für die Festreisenden ausgebessert, die Wasserbehälter und Brunnen gereinigt werden. Die Gräber wurden umzäunt oder übertüncht (vgl. Matth. 23, 27.), damit sie von ferne gesehen werden und man sich hüte, an ihnen verunreinigt zu werden (vgl. Joh. 18, 28); selbst die Felder wurden begangen, um zu sehen, ob nicht Pflanzen, welche nicht neben einander stehen durften, sich auf denselben ausgesäet hatten.

2) Etliche Tage vor dem Feste wurden (woraus mit die Erinnerung Matth. 26, 2. geflossen seyn kann) in jedem Hause alle Gefäße sorgfältig gereinigt; das Osterlamm

---

wurde (Jahn, Archäol. 5, 73, 309. vergl. 2, 167, 194. und Mischna Pesachim 3. die Vorschrift) wobei der Bratspieß von Granatholz genommen wurde, weil dieses Holz feucht ist und nicht so leicht anbrennt, ein eiserner Spieß aber nicht erlaubt war (vgl. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, S. 181 ff.), haben bekanntlich schon die ersten Väter der Kirche ein bedeutsames Symbol des Kreuzes Jesu gefunden.

aber nicht, wie in Aegypten, schon am 10. d. Monats angeschafft, weil Viele erst einen oder zwei Tage vor dem Feste nach Jerusalem kamen, wo sie erst die Lämmer kauften, die in den Tempelvorhöfen feil geboten wurden, Joh. 2, 14. Bei dem Reinigen der Gefäße verfahren die Talmudjuden sehr genau und nennen es koschern. Man nimmt einen Kessel, der im ganzen Jahre zu nichts Anderem gebraucht wird, und kocht in demselben Wasser; dann bringt man alle silbernen, zinnernen und kupfernen Gefäße, welche auf das Fest gebraucht werden sollen, nachdem sie blank gescheuert sind, herbei und taucht sie in das siedende Wasser, worauf man sie schnell wieder mit kaltem abspült. Eiserne Geschirre müssen zuvor glühend gemacht werden. Eiserne Mörser werden mit glühenden Kohlen gefüllt, nachdem ein Faden an dieselben gebunden ist, dessen Durchbrennung anzeigt, daß das Gefäß koscher geworden ist. Hölzerne Gefäße werden gekoschert, indem man mit einer Zange einen glühend gemachten Stein aus dem Feuer nimmt, auf die Geräthe siedendes Wasser gießt, dann mit dem Stein darüber reibt und heißes Wasser nachgießt, bis der Tisch, Schüsselbretter u. s. w. ganz rein sind. Thönernes Geschirr kann nur als neu zum Feste gebraucht, muß aber zuvor dreimal in fließendes Wasser getaucht und mit einem Segen geweiht werden.

3) Am Rüsttage des Festes, 14. Nisan, mußte sich Jeder zur Ehre des Festes reinigen, die Nägel und Haare abschneiden und baden, wohl anschließend an 2 Mos. 19, 10. Gefangene und im Bann befindlich Gewesene, denen dieß zu der Zeit nicht möglich war, durften es an einem der nächsten Tage, selbst noch am letzten Festtage nachholen. Die wichtigste Verrichtung aber am Rüsttage war die Ausfegung des Sauerteiges, da Niemand an diesem Tage das Geringste von gesäuertem Brod im Hause haben, viel weniger davon essen durfte. Dieß Anschluß an 2 Mos. 12, 19. 13, 7. Es wurde also aus einer ähnlichen Vorsicht, wie bei dem Verbote 5 Mos. 25, 3. vgl. 2 Kor. 11, 24., um ja seiner Sache gewiß zu seyn, das Gebot 2 Mos. 12, 15. erweitert. Wer Gesäuertes aß, den traf die Strafe der Geißelung oder Ausrottung; und nur wenn es aus Unwissenheit geschehen war, konnte er durch Opfer gesühnt werden. Obgleich aber an diesem Tage das ungesäuerte Brod nur gebacken, nicht gegessen wurde, nannte man denselben doch den ersten Tag der süßen Brode, Matth. 26, 17. vgl. Luk. 22, 7. Zum Backen desselben am Morgen des 14. schöpfte jeder Hausvater schon am 13. Nisan Abends, ehe noch die Sterne am Himmel erschienen, das Wasser und sprach dabei: „Dieß ist das Wasser zum ungesäuerten Brode". Verdeckt wurde es nach Hause getragen, um jede Unreinigkeit davon abzuhalten. Nun nahm derselbe Schüssel oder Löffel und Flederwisch, zündete, weil es weniger tröpfelte, ein Wachslicht an, und betete vor Durchsuchung des Hauses: „Gelobet seyst du, Herr, unser Gott, du König der ganzen Welt, der du uns durch deine Gebote geheiliget und befohlen hast, den Sauerteig von uns zu thun." Hierauf wurde das Haus durchsucht, Zimmer, Kisten, Schränke, Winkel, um zu sehen, ob sich irgend Gesäuertes fand, das Gefundene sorgfältig verschlossen und zurückgelegt, am liebsten neben der Sabbathlampe oder sonst an einem sicheren Orte aufgehängt, wo es unberührt bleibt, wobei der Hausvater sprach: „Alles Gesäuerte, was noch außer diesem bei mir sich finden sollte, und ich weder gesehen, noch weggeschafft habe, werde zerstreut und dem Staube der Erde gleichgeschätzt." Am frühen Morgen buck die Hausfrau die ungesäuerten Kuchen, gewöhnlich aus Weizenmehl, in dessen Ermangelung auch anderes gestattet war, jedoch nicht aus Reis, Erbsen, Linsen oder Ackerbohnen, sondern nur aus Gerste, Roggen, Hafer, Dinkel. Bei der dazu verwendeten Frucht ward sowohl beim Einkauf als in der Mühle die größte Sorgfalt darauf verwendet, daß nicht anderes Mehl dazu komme, noch das Mehl durch Feuchtigkeit Säure an sich ziehe. Einen Theil des Teiges legte sie aber auf die Seite und sprach: „Gelobet seyst du, Herr, unser Gott, der du uns geboten hast, einen ungesäuerten Kuchen wegzulegen". Diesen trug man in den Tempel, wo ihn die Priester empfingen. Zu Mittag aß man früher und wenig, um mit desto größerem Appetit das Osterlamm und ungesäuerte Brod verzehren zu können. Nach dieser Mahlzeit, noch ehe der Mittag ein-

trat, machte man unter freiem Himmel ein Feuer und verbranute das gefundene Gesäuerte, wobei der Hausvater sprach: „Aller Sauerteig, er mag entdeckt und gesehen oder nicht gesehen worden seyn, ich mag ihn aus meinem Hause herausgebracht oder nicht herausgebracht haben, müsse zerstreut und verderbt und für nichts mehr geachtet werden, als Staub der Erde". Fiel der 14. Nisan auf den Sabbath, so mußten alle diese Vorbereitungen am 13. vorgenommen werden; man behielt aber dann so viel gesäuertes Brod zurück, als man für den Sabbath brauchte. — Das ist die Chron. Pasch. 1, 15. ed. Dind. so genannte *προετοιμασία* auf das Pascha am 14. Nisan.

4) Nachmittags wurde, so lange der Tempel stand, das Fest durch Blasen der Hörner angekündigt, worauf jeder sein Lamm zum Tempel trug. Die Wände des Tempelvorhofes wurden mit bunten Tapeten festlich behängt. Sobald das Abendopfer dargebracht war, wurden die vorher von den Priestern besichtigten Paschalämmer geschlachtet und zubereitet. War der erste Haufe der Opfernden im Vorhofe versammelt — denn außer demselben durfte das Osterlamm nirgends geschlachtet werden —, so wurden die Thüren verschlossen und dreimal mit den Trompeten geblasen. Die Priester standen in langer Reihe um den Altar her, mit silbernen und goldenen Becken in den Händen, in denen sie das Blut auffingen. Der Hausvater meldete, wie viele von dem Lamm essen würden. Diese Zahl durfte nicht über 20 und nicht unter 10 seyn. Das Lamm wurde geschlachtet, ohne die Hände auf das Haupt zu legen. Der nächste Priester fing das Blut auf, und nachdem es ganz ausgelaufen war, trug der Hausvater das Lamm hinweg, um einem anderen Platz zu machen. War ein Becken, das unten zugespitzt war, um es nicht absetzen und so das Gerinnen des Blutes veranlassen zu können, mit Blut gefüllt, so reichte es der Priester dem zunächst stehenden Genossen und empfing dafür ein leeres. Das volle aber wurde immer weiter gereicht, bis es an den Priester kam, welcher zunächst am Brandopferaltar stand, der dann das Blut auf den Altar ausgoß, von welchem es durch Röhren ablief. Die Lämmer wurden nach dem Schlachten an den Haken, die an den Wänden und Säulen angebracht waren, aufgehängt, die Haut abgezogen, der Bauch aufgeschnitten, der Schwanz abgerissen und mit dem Fette den Priestern übergeben, die es einer dem anderen reichten, bis es zum Altar gelangte, wo es eingesalzen in das Feuer geworfen wurde. Der Hausvater aber wickelte das Lamm in sein Fell uud trug es nach Hause. War er ein Fremder, so gab er es für die Miethe der Wohnung dem Wirthe. Zum Braten des mit Granatholz kreuzweise gespießten Lammes hatte man besondere Oefen, in die es, ohne irgend anzustoßen, eingeschoben und gar gebraten wurde; wer es halb gebraten aß, wurde gegeißelt. Beim Anfang der Mahlzeit, nachdem die Lampen angezündet und Alles bereitet war, wurde jedem ein Becher rothen Weines gereicht. Der Hausvater sprach über denselben den Segen und dann ein Gebet, welches auf den Tag sich bezog. War nur einer vorhanden, so trank aus demselben erst der Hausvater und dann der Reihe nach die Tischgenossen. Hatte man den ersten Becher getrunken, so wusch der Hausvater die Hände und sprach dazu den gewöhnlichen Segen. Das Uebrige wie oben dargestellt.

5) Um Mitternacht wurden die Tempelthore wieder geöffnet, und das Volk, welches in dieser Nacht selten schlief, ging in seinen Feierkleidern in den Tempel, u.n Dankopfer darzubringen; denn Niemand sollte mit leeren Händen erscheinen. Nachdem die Priester das Ihrige genommen, brachte man das Uebrige in den Vorhof der Weiber, wo es von den Tempelfrauen gekocht und dann von den Familien entweder in den Speisesälen des Tempels oder in der Stadt, aber nicht außerhalb der Mauern gegessen wurde. So verlief der 15. Nisan. Nach Sonnenuntergang, zu Anfange des 16. Nisan, wurde die Webegarbe unter Ceremonien abgeschnitten, welche eine Gerstengarbe seyn mußte. Sie wurde dann am Feuer gedörrt, abgestreift, zu Mehl gemacht, 13mal gebeutelt und dann ein Omer des besten Mehles davon genommen, am folgenden Morgen den Priestern übergeben, um es im Namen des ganzen Israels darzubringen. Demnach hätte der Priester 3 Mos. 23, 12. nur die entkörnte Garbe zu weben gehabt(?). **Vaihinger.**

Pascha, christliches, und Paschastreitigkeiten. Mit dem Namen Pascha bezeichnete die christliche Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert die Feier des Todes Christi, seit dem vierten umfaßte dasselbe die Feier seines Todes und seiner Auferstehung zugleich (*πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον*); später beschränkte sich der Begriff des Pascha ausschließlich auf das Osterfest. Die Vorstellungen, auf welchen diese allmähliche Entwickelung beruht, die Streitigkeiten, unter denen sie sich vollzog, die Cultushandlungen und Gebräuche, in denen sie sich ausprägte, darzustellen, ist die Aufgabe der folgenden Blätter.

Wir erinnern uns zunächst, daß im alten Testamente das Pascha mit den Azymophagien zum Andenken an den Auszug aus Aegypten begangen wurde. Die eigentliche Paschafeier bestand in dem Paschamahle, welches nur in Jerusalem gehalten werden durfte; das Paschalamm, das am 14. Nisan gegen Sonnenuntergang im Tempel geschlachtet wurde, aß der Hausvater im Kreise seiner Familie mit bitteren Kräutern und süßen Broden. Daher wird im neuen Testamente der 14. Nisan (der Vollmond des Frühlingsmonats), auch die *πρώτη τῶν ἀζύμων* genannt (Luk. 22, 7. Mark. 14, 12), was eigentlich nur der 15. Nisan seyn konnte, mit dem erst das Fest der süßen Brode begann. Das letztere umfaßte sieben Tage und dauerte somit bis zum 21. Als besonders heilige Tage wurden der 15., 16. (der Tag der Garbenweihe) und der 21. begangen. Indessen wurde auch die eigentliche Paschafeier mit den süßen Broden zusammen Paschafest genannt (5 Mos. 16, 1—8.); in diesem Sinne heißt der 14. bei Joh. 19, 14. *παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, der Rüsttag (an welchem alles gesäuerte Brod aus den Häusern entfernt werden mußte) auf das ganze Paschafest oder auch wohl auf den 15., der als der eigentliche Höhepunkt der gesammten Paschazeit galt. Bei Josephus, Philo und in der Paschachronik wird die Paraskeue auch geradezu *τὸ πάσχα* genannt. Dieser verschiedene Sprachgebrauch hat manche Mißverständnisse veranlaßt und ist darum wohl zu beachten.

I. Die altkatholische Paschafeier der ersten drei christlichen Jahrhunderte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Jesus in der Paschazeit den Kreuzestod erlitten hat; sämmtliche Evangelisten stimmen darin überein; die Synoptiker aber lassen ihn noch mit seinen Jüngern das gesetzliche Paschamahl am 14. Nisan halten, und er kann somit nach ihrer Darstellung nur am 15. gestorben seyn, während Johannes nichts von der Paschamahlzeit weiß und seinen Tod auf den 14. (18, 28.), auf die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* setzt (19, 14. 31.). Alle Versuche, in denen man sich bis jetzt erschöpft hat (s. den Art. Jesus), um diesen Widerspruch auszugleichen, haben zu keinem für den unbefangenen Exegeten befriedigenden Resultat geführt. Während die Tübinger Schule die synoptische Relation für die ältere und ächte ansieht, hat Ewald sich mit Recht für die johanneische entschieden, welcher auch die Tradition der gesammten altkatholischen Kirche folgt (vgl. Geschichte des Volkes Israel. V, 457).

Da die Apostel Jesu Tod als Opfertod auffaßten, so mußte die Thatsache, daß er am Paschatage stattgefunden habe, von selbst zu der Anschauung führen, daß er selbst das wahre Paschalamm und die Realität des alttestamentlichen Typus sey. In diesem Sinne sagt bereits Paulus 1 Kor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*; in diesem Sinne wird Joh. 19, 33 f. der Lanzenstich mit der alttestamentlichen Vorschrift Exod. 12, 46. motivirt, was nur unter der Voraussetzung, daß Christus das wahre Paschalamm sey, verständlich wird. Wahrscheinlich ist das *ἀρνίον* des Apokalyptikers, wie auch Ritschl annimmt, das Paschalamm, da dem Blute desselben eine sühnende und folglich rettende Kraft beigelegt wird.

Sehr schwierig ist die Frage, wann in der christlichen Kirche die Jahresfeste überhaupt und das des Pascha insbesondere entstanden sind. Daß die judenchristlichen Gemeinden die gesetzlich vorgeschriebenen Feste noch fortfeierten und denselben nur eine christliche Beziehung gaben, ist nach ihrem Standpunkte nicht zu bezweifeln. Gewagter wäre es, bei den Heidenchristen das Gleiche vorauszusetzen. Wenn selbst 1 Kor. 5, 7. 8,

zu der Annahme berechtigte, daß in Korinth zu Paulus' Zeit eine christliche Paschafeier stattgefunden habe, so bliebe doch noch zweifelhaft, ob dieselbe der heidenchristlichen oder der petrinischen Partei angehörte. Da weder bei den apostolischen Vätern, noch bei Justin die christlichen Jahresfeste erwähnt werden, da derselben erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gedacht wird und sie eine unverkennbare Beziehung zu den schon weit früher nachweisbaren Wochenfesten haben, so ist nach Neander's Vorgang die Ansicht herrschend geworden, daß dieselben in der altkatholischen Kirche aus der Wochenfeier erwachsen seyen und nur als Potenzirung derselben angesehen werden können.

Schon bei Barnabas trägt der Sonntag den ästhetischen Karakter der Freude (ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, Kap. 15.), zu welcher die Auferstehung des Herrn, deren Gedächtnisse dieser Tag gewidmet war, aufforderte und welche später in der Unterlassung der Kniebeugung und des Fastens einen sichtbaren Ausdruck erhielt. (Tert. de coron. milit. cap. 3.). Denselben ästhetischen Karakter trug ferner schon im apostolischen Zeitalter die Eucharistie; denn war dieselbe auch eine Verkündigung des Todes Christi, so gedachte man doch seiner dabei zugleich als des in seiner Herrlichkeit der Gemeinde Gegenwärtigen und einst Wiederkommenden, und alle Wehmuth, welche den Stiftungsabend umschwebte, mußte schon in der Nachfeier der apostolischen Gemeinden unwillkürlich in den Dank für die vollbrachte Erlösung und ihre Segnungen aufgehen. (Man vergl. die treffliche Darstellung bei Ewald a. a. O. VI, 141 f.) Auch die ursprüngliche Verbindung dieser Feier mit den Liebesmahlen setzt diesen Karakter außer Zweifel. Als daher die anfangs tägliche Communion der Gemeinde in den meisten Ländern aufhörte, ergab sich die Verlegung der Eucharistie auf den Sonntag als etwas ganz Natürliches schon aus der ästhetischen Zusammenstimmung beider.

Wie die Auferstehung den ersten Wochentag mit einem hellen Freudenglanze umgab, so mußte umgekehrt das Todesleiden Jesu schon frühzeitig besonders dem Freitag einen tiefen und feierlichen Ernst aufprägen. Schon der Hirte des Hermas gedenkt der Stationen (lib. III. Sim. V. cap. 1.); als Stationstage galten der Mittwoch und Freitag, welcher letztere auch den Namen παρασκευὴ führte; jener zum Andenken an den über Christus gehaltenen Blutrath, dieser zum Gedächtniß seines Leidens; sie wurden fastend begangen, die Gebete knieend in der Form der Abbitte verrichtet; der Abendmahlsgenuß war nach der herrschenden Ansicht damit unvereinbar (erst Tertullian suchte hier auszugleichen und bahnte damit die spätere Praxis der Kirche an, de orat. cap. 14.). An diesen Tagen gedachte man der Sünde, man beugte sich vor Gott, man versöhnte ihn mit Thränen und Gebet, man rüstete sich zum Kampfe wider Welt, Fleisch und Teufel. Daher der Name: es waren gleichsam Postendienste, die der Christ als Streiter Gottes wachend leistete; doch blieben dieselben frei in den Willen des Einzelnen gestellt und wurden um die 9. Stunde, also um 3 Uhr Nachmittags beendigt. So trug jede Woche die Züge jener großen Urwoche des Heils, und was in dieser damals in den Gemüthern der Apostel vorgegangen war, derselbe erschütternde Wechsel von Trauer und Freude, wiederholte sich in der Nachfeier der Gemeinde. Diese scharfe Scheidung zwischen Freuden- und Trauer-, zwischen Fast- und Festtagen hat unzweifelhaft ihren Ursprung in dem Judenthum; schon diesem war es Sitte, die Trauer durch Enthaltung von Speisegenuß auszudrücken; schon in diesem durfte an keinem Fest- oder Sabbathtage ein Bußgebet gehalten oder gefastet werden. Wenn ferner der jüdische Hausvater den Sabbath durch ein Abendmahl eröffnete und mit einem Gebete heiligte, worin er für die Vollendung der Schöpfung und die Rettung aus Aegypten dankte, so dürfen wir nur an die Stelle der letzteren Erinnerung die Erlösung von Sünde und Tod setzen, um den ganzen Inhalt der altkatholischen εὐχαριστία, des Dankgebets beim Abendmahle zu gewinnen (vgl. Jost, die Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, I, 180 f.).

Mit der Wochenfeier waren die Jahresfeste von selbst gegeben und bedurften nur

noch der Benennung. Feierte man nämlich wöchentlich den Freitag als Todestag des Herrn fastend und trauernd, den Sonntag als Gedächtnißtag seiner Auferstehung communicirend und mit frohem Preise, so mußten diese Tage nothwendig eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn das Paschafest der Juden nahte, wenn zum erstenmale im Frühlinge der Mond sich füllte und der Kreislauf des Jahres jene große Woche heraufführte, in welcher Christus gekreuzigt und auferstanden war; ernster mußte die Trauer und anhaltender das Fasten am Todestage, gesteigerter die Festfreude am Auferstehungstage werden. (Vergl. Hilgenfeld, theolog. Jahrbücher, 1849, S. 234.) Man nimmt gewöhnlich an, daß die christliche Paschafeier schon im zweiten Jahrhundert diesen zwiefachen Karakter der Passionstrauer und der Auferstehungsfreude in sich vereinigt habe (Neander, Weitzel, Hilgenfeld), allein ohne Grund; jene beiden Stimmungen vertheilten sich nämlich auf zwei Festzeiten: das Pascha und die Pentekoste, welche ihren Grundgedanken nach den wöchentlichen Stationen und dem Sonntage entsprachen. Die Pentekoste (im weiteren Sinne) umfaßte fünfzig Tage und feierte die Auferstehung und Erhöhung Christi, so wie die Ausgießung seines Geistes; sie war in ihrer ganzen Ausdehnung frohe Festzeit, und folgerichtig konnten in ihr keine Stationen gehalten werden; man betete nicht knieend, sondern stehend; ohne Zweifel wurde das Abendmahl täglich gehalten; *ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς* sagt darum von ihr Irenäus (fragm. VII. bei Stieren I. S. 828). Daß dagegen die Paschafeier im 2. und 3. Jahrhundert ausschließlich Passionsfeier war, erkennen wir aus folgenden Thatsachen: 1) die ältesten Väter gehen sämmtlich von der Voraussetzung aus, daß Christus das wahre Paschalamm sey und den typischen Ritus des Paschaopfers in seinem Leiden und Tode vollständig erfüllt habe; für diesen Gedanken bot sich ihnen schon im Klange des Wortes *πάσχα* die Beziehung auf *πάσχειν* und passio dar (Justin. dial. c. 40.. Iren. IV, 10. §. 1; Passus est Dominus adimplens pascha; Tert. adv. Jud. c. 10: pascha esse domini i. e. passionem Christi; vgl. die bei der scheußlichen Abendmahlsfeier einer gnostischen Sekte übliche Spendeformel Epiph. haer. 26, 4.; erst Augustin erklärt sich ep. 55. §. 1. mit Entschiedenheit gegen diese Ableitung). Aus dieser Voraussetzung folgerten sie denn auch, daß der Opfertod Jesu nur an dem Tage des Paschaopfers, am 14. Nisan (und zwar um drei Uhr, Tert. de jejun. c. 10.) habe stattfinden können, und schlossen sich damit an die johanneische Chronologie der Leidensgeschichte an*). Eben deßwegen konnten auch diese Väter eigentlich nicht zugeben, daß Jesus vor seinem Tode noch ein gesetzliches Pascha mit seinen Jüngern gegessen habe, weil er (nach Jesaias) ja schon am Kreuze gestorben war, ehe nur die Juden zu gesetzlicher Zeit ihr Paschalamm schlachten konnten**). Als daher die christliche Kirche an die Stelle der abrogirten jüdischen Feier eine christliche setzte, konnte

---

*) So sämmtliche Väter des 2. und 3. Jahrhunderts: Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandrien, Hippolytus (Fragmente derselben in der Vorrede der Paschachronik), Irenäus (IV, 10, 1.), Tertullian (adv. Jud. 8. u. 11.), Origenes (Hom. X, 2. in Levit.), auch Epiphanius (haer. 50, 2.). Streitig kann nur der Ausspruch Justin's (dial. cap. 111.) seyn: *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθείς — — καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.* Nachdem D. Meyer in seinem Commentare zum Ev. Johannis, 3. Aufl. S. 18. nachgewiesen, daß *πάσχα* im Sprachgebrauche der Väter nur den 14., nicht den 15. bezeichnet, glaube auch ich nun gegen meine frühere Ansicht annehmen zu müssen, daß die Worte *ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα* so viel als *ἐν τῇ αὐτῇ* ausdrücken. Jedenfalls ist die Stelle zu zweideutig, um als Beleg für das Festhalten Justin's an der synoptischen Chronologie dienen zu können.

**) Am klarsten Hippolytus in dem 1. Fragment: *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Wenn dagegen Irenäus, Tertullian, Origenes und Epiphanius als den Todestag den 14. festhalten und nichtsdestoweniger in anderen Stellen (Iren. II, 22, 3. Tert. de bapt. 19. Orig. Comm. ser. in Matth. bei Lommatzsch oper. IV. fol. 40b. Epiph. haer. 42. Schol. 61.) ihn im Paschamahl halten lassen, so müssen sie entweder diesen Widerspruch übersehen oder nach ihrer Harmonistik eine Verlegung des letzteren auf den Schlußabend des 13. angenommen haben.

diese nicht das Fest der Auferstehung, sondern nur das Fest des Todes Christi seyn. 2) Zu demselben Ergebniß führen andere Aussprüche der Kirchenväter: Tertullian hält (de bapt. 19.) für geeignete Taufzeiten das P a s c h a, weil wir auf die P a s s i o n des Herrn getauft werden, und die P e n t e k o s t e, weil an ihr die Jünger die A u f e r s t e h u n g des Herrn gefeiert, die Gnade des heiligen Geistes und durch die Engel die Verkündigung seiner Zukunft empfangen haben. Eben so sagt Origenes in der wichtigen, bisher mißverstandenen Stelle über die christliche Festfeier (contr. Cels. VIII, 22.): „Wer in Wahrheit sprechen darf: „„Wir sind mit Christo a u f e r s t a n d e n, und Gott hat uns sammt Christo a u f e r w e c k t und in das himmlische Wesen versetzt““, der wandelt stets in den Tagen der P e n t e k o s t e, zumal wenn er auch — dem Gebete obliegt, damit er würdig werde des gewaltigen Geisteswehens vom Himmel“ u. s. w.“; da er nun aber die Bedeutung der Pfingstzeit im Gegensatze zum Pascha ausführt, so kann er die Feier der Auferstehung nicht zu diesem, sondern muß sie zu jener gezogen haben.

Wie die Feier des altkatholischen Pascha, als des Todestages Christi, sich aus den Freitagsstationen gebildet hatte, so wurde es stets am Freitag v o r dem Auferstehungstage begangen. Dieser Ursprung verräth sich noch deutlich in dem Namen der Paraskeue, den es in dem Festkatalog des Tertullian (de jejun. c. 14.) führt, während die Paraskeuen in der eben besprochenen Stelle des Origenes einfach die Stationen, namentlich die freitäglichen, bezeichnen. Wie wir ferner aus dem ältesten Paschacyklus des Hippolytus ersehen, wurde dieser jährliche Passionstag noch im 3. Jahrhundert stets an dem Freitage gefeiert, welcher entweder mit dem 14. Nisan zusammentraf oder unmittelbar darauf folgte. Als Passionstag im eminenten Sinne konnte er nur durch geschärftes und verlängertes Fasten ausgezeichnet werden; dieses wurde daher nicht bloß den ganzen Tag fortgesetzt (was man superpositio oder *ὑπέρθεσις* nannte), sondern noch über den folgenden Samstag (quamquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, numquam nisi in pascha jejunandum; Tert. de jejun. c. 14.), ja selbst über die Nacht bis zum Sonntag Morgen ausgedehnt (erste Erwähnung dieser Paschavigilie: Tert. ad uxor. II, 4: quis denique solemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit?). Das Paschafasten war nicht, wie die Stationen, in den Willen des Einzelnen gestellt, sondern für alle Christen gleich verbindliche Pflicht (die Paschae, quo c o m m u n i s et quasi p u b l i c a jejunii religio est, Tert. de orat. 14.). Wie das Fasten unter allen Umständen Zeichen der Trauer war (semper inedia moeroris sequela est, sicut laetitia accessio saginae, Tert. de jejun. 7.), so galt insbesondere das Paschafasten lediglich der Trauer über das Leiden und den Tod des Herrn und erneute in der Nachfeier der Kirche den Schmerz der Apostel bei der Kreuzigung und Grablegung ihres Meisters (certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, sc. Catholici, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam s o l o s l e g i t i m o s jejuniorum Christianorum, de jejun. 2. cf. 13.). Während dieser Zeit fand selbstverständlich kein Abendmahlsgenuß statt, da dieser den Fastenschluß zur unvermeidlichen Folge gehabt haben würde; erst am Sonntag Morgen wurde der Fastenschluß durch eine Eucharistie vollzogen, in welcher alle Passionstrauer in die Auferstehungsfreude ausklang und die darum treffend von Eusebius (h. e. V, 23.) als *μυστήριον τῆς ἀναστάσεως* bezeichnet wurde.

Ueber die Dauer des Paschafastens bestand eine sehr verschiedene Observanz. Nach Irenäus (bei Euseb. V, 24. §. 12.) fasteten die Einen einen, Andere zwei, wieder Andere mehrere Tage. Einige (wir wissen nicht, wer?) berechneten ihre Fastenzeit auf vierzig Stunden bei Tag und Nacht. Dieselbe Verschiedenheit bestand noch zur Zeit des Dionysius von Alexandrien (um 250), doch erwähnt derselbe bereits der Sitte eines sechstägigen Fastens (*τὰς ἕξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας*). Auch darüber bestand noch Unsicherheit, wann das Paschafasten zu lösen sey. Während nämlich die römischen Christen ihr Fasten bis zum Hahnenschrei am Auferstehungsmorgen fortsetzten und erst dann die Festcommunion als den Schluß des Paschafastens und der P a s c h a z e i t (*ἡ τοῦ πάσχα περίλυσις*) und als den Beginn der Auferstehungsfreude (*ἡ ἐπὶ τῇ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκ*

νεκρῶν ἀναστάσει χαρά) eintreten ließen, stellte man in der Pentapolis bereits am Samstag Abend das Fasten ein. Dionysius beschuldigte die Anhänger dieser Observanz des Leichtsinnes und der Unenthaltsamkeit und erklärte sich unverhohlen für die römische Sitte (bei Euseb. h. e. VII, 7.).

In abgeschlossener und zugleich erweiterter Gestalt legt sich die altkathol. Paschafeier in dem 5. Buche der apostolischen Constitutionen dar. Der Paschawoche ging nämlich (Kap. 13.) die νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς voraus, welche fünf Tage, vom Montag bis zum Freitag, dauerte und dem Gedächtniß des Wandels und der Gesetzgebung des Herrn gewidmet war *) (μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας), die ja Christus auch durch ein 40tägiges Fasten geheiligt hatte. Der Ursprung des Namens τεσσαρακοστή ist somit im 40tägigen Fasten Jesu zu suchen, nicht darin, daß man dasselbe gleich anfangs in seiner ganzen Ausdehnung nachgeahmt hätte. Dann folgte das Pascha, sechs Tage umfassend, vom Montag bis zum Hahnenschrei in der Frühe des Sonntag, während deren nur Brod, Salz, Gemüse und Wasser genossen werden durfte, denn es waren, wie ausdrücklich gesagt wird, Tage der Trauer, nicht des Festes; am Freitag und Samstag sollten sogar die Gesunden und Kräftigen sich aller Nahrung völlig enthalten (Kap. 18.). In der Vigilie, welche dem Sonntag voranging, war die Gemeinde in der Kirche versammelt, es wurden die Katechumenen getauft, das Evangelium verlesen und dem Volke die Botschaft des Heiles verkündigt. Mit dem Hahnenschrei wurde die Eucharistie gehalten, das Fasten beendigt, und an die Stelle der Trauer trat Freude und Festjubel. Der Auferstehungstag wird von den Constitutionen nirgends als Pascha, sondern einfach als κυριακή (Kap. 19, 1.), oder sofern er Normaltag für die übrigen Sonntage der Pentekostezeit ist, auch als πρώτη κυριακή (19, 6. 20, 2.) bezeichnet.

Die einzelnen Tage der Paschawoche entsprechen den großen Ereignissen jener Urwoche, deren Feier man damit beabsichtigte, und hatten zugleich eine Beziehung zu solchen Bestimmungen des Gesetzes, welche durch das Evangelium eine höhere Wahrheit erhalten hatten. Der Montag vertrat den 10. Nisan, an welchem das Gesetz das Lamm auszuwählen gebot (2 Mos. 12, 3—6. Epiph. haeres. 70. §. 12.), der Mittwoch den Tag, wo der hohe Rath die Gefangennehmung beschloß (Matth. 26, 2—4.), der Donnerstag den des letzten Mahles, der Freitag den 14. Nisan, an welchem Jesus als das Paschalamm den alttestamentlichen Typus realisirte, der Samstag den 15. Nisan, an welchem er im Grabe ruhte, der Auferstehungssonntag den 16., an welchem die Erstlingsgarben dargebracht und Christus als der Erstling derer, die da schlafen, auferweckt wurde. So stellten sich in dieser Woche nicht bloß die letzten Schicksale des Herrn der Gemeinde dar, sondern es wurde auch in der christlichen Feier bewahrt, „was sich von bleibender Wahrheit und Bedeutung" in der jüdischen vorfand. (Vergl. Hilgenfeld's treffende Bemerkung in den Theolog. Jahrbb. 1849. S. 267 f.)

Wir müssen nns vor der irrigen Annahme hüten, als ob diese altkatholische Paschafeier aus einer antithetischen Tendenz gegen das Judenchristenthum hervorgegangen sey. Vor Allem hatte sie den 14. Nisan nicht nur zu dem festen Normal- und Ausgangspunkt ihrer Berechnung, sondern man war auch noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts so weit von der ängstlichen Furcht entfernt, das Pascha mit den Juden zu feiern, daß man das christliche Pascha stets am 14. hielt, so oft dieser auf einen Freitag fiel. Sodann beruhte die scharfe Scheidung zwischen Trauer- und Freudetagen, zwischen Fasten und Festfeier, wie wir sahen, auf einer durchaus jüdischen Unterscheidung. Man könnte daher diese gewiß vorzugsweise in Rom ausgebildete Feier unbedenklich mit Weitzel auf

*) Es ist dieß das erste Beispiel, daß man von der altkirchlichen Anschauung abging, der das Fasten immer Zeichen der Trauer war. Jedenfalls bietet diese Bestimmung die älteste Form der Tessarakoste, kann aber jünger seyn, als das folgende Kapitel, da Kap. 13. überhaupt schon weit spätere Feste kennt.

den urapostolischen Standpunkt zurückführen, wenn sich nur die Continuität dieses Zusammenhanges geschichtlich erweisen ließe. Im Gegensatze hierzu hat die Tübing. Schule gemeint: in Rom habe sich bis zum Bischof Xystus (121—129) die judenchristliche Paschafeier behauptet; erst unter diesem Episkopate, in welchen der Aufstand des Barkochba fällt, habe eine antijudaistische Richtung sich Bahn gebrochen, welche, im Laufe der Zeit erstarkt, die Paschafeier ganz einstellte, bis man unter Anicet oder Soter auf den Gedanken gekommen sey, die judenchristliche Feier auch an anderen Orten dadurch zu unterdrücken, daß man ihr eine vom jüdischen Termine freie (?) heidenchristliche Paschafeier entgegenstellte. Daher habe man die Anhänger der römischen Observanz *μὴ τηροῦντες* sc. *τὸ πάσχα* genannt, und Irenäus habe das Verzeichniß der nicht beobachtenden Bischöfe nicht über Xystus hinaufzuführen gewußt. Allein der exklusiv judenchristliche Karakter der römischen Gemeinde im ersten Jahrhundert ist nicht erwiesen; zu *μὴ τηρεῖν* kann man mit demselben Rechte das Objekt *τὴν ιδ' τῆς σελήνης* ergänzen; Irenäus endlich hat (bei Euseb. V, 24.) über den Ursprung der römischen Feier nichts angeben wollen, sondern nur die Bischöfe aufgezählt, von denen er aus eigener Erinnerung oder aus dem Berichte älterer Zeitgenossen wußte, daß sie zwar selbst den 14. nicht festgehalten, aber gleichwohl mit den Anhängern der entgegengesetzten Observanz den Frieden nicht gestört hatten. Somit war die bisher geschilderte Feier allerdings ihrem Ursprunge nach heidenchristlich-katholisch, aber darum hat sie sich nicht im feindlichen Gegensatz zu dem Judenchristenthum, sondern im Gegentheil auf der Grundlage einer durchaus jüdischen Anschauung (über das Verhältniß des Fastens zur Festfeier) absichtlos gebildet.

II. Die kleinasiatische Paschafeier und der Paschastreit. Eine abweichende Observanz bestand in Kleinasien, und in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wurde diese Landeskirche mit der römischen in einen Streit über diesen Gegenstand verwickelt, welcher bald die ganze Christenheit bewegte. Dieser Streit war lange eine der dunkelsten Partieen in der älteren Kirchengeschichte, da man sich den Differenzpunkt nicht klar zu machen wußte. Nur so viel stand unzweifelhaft fest, daß die Kleinasiaten ihr Pascha am 14. Nisan feierten; aber über den Sinn ihrer Feier erschöpfte man sich in den widersprechendsten Vermuthungen. Während die älteren Theologen dieselbe meist für das Auferstehungsfest hielten, während Mosheim meinte, sie hätten zur Vorfeier des Todesfestes Jesu am 14. Nisan ein Lamm gegessen, fällte der Göttinger Theologe Heumann (vera descriptio priscae contentionis — de paschate 1745) schon das richtige Urtheil, sie hätten am 14. die Todesfeier Jesu begangen. In der Abhandlung in Stäudlin's kirchenhistorischem Archiv 1823. II. S. 90 und der ersten Ausgabe seiner Kirchengeschichte I, 518 f. trat Neander mit der Behauptung auf, die Kleinasiaten hätten aus dem Judenthum mit den übrigen Jahresfesten auch die Sitte herübergenommen, am 14. Nisan ein Paschamahl zu veranstalten, womit sich ihnen das Andenken an das letzte Mahl des Herrn verbunden habe. Diese Ansicht wurde von der Tübinger Schule vollständiger entwickelt und als Instanz gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannis benutzt, weil die Kleinasiaten sich für ihre Festsitte auf die Tradition dieses Apostels beriefen. Ist nämlich, wie D. Baur mit Nachdruck hervorhob, dieses Evangelium mit unverkennbarer Absichtlichkeit darauf angelegt, Christus als das wahre Paschalamm und den 14. als seinen Todestag zu erweisen, so kann es nicht den Lieblingsjünger Johannes zum Verfasser haben, auf den die Kleinasiaten mit so unbezweifelbarem historischen Bewußtseyn ihre Observanz zurückführten, denn diese können ja nur den 15. als den Todestag angesehen haben, vielmehr muß es als Produkt der Bewegung begriffen werden, welche der Paschastreit, dieses letzte entscheidende Stadium des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Judenchristenthum (?) veranlaßt hat. Allein noch ehe Baur seine Ansicht im Zusammenhange durchführen konnte, war Neander selbst in dem wesentlichsten Resultate seiner Untersuchung irre geworden, denn in der 2. Aufl. seiner Kirchengesch. (I, 512 f.) wies er nach, daß die Kleinasiaten den 14. als Leidenstag Christi betrachtet hätten, weil man das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Paschalamm als

Vorbild des Opfers Christi angesehen habe. Neander's spätere Ansicht wurde von Weitzel 1848: „die christliche Paschafeier der drei ersten Jahrhunderte", mit eingehender Gründlichkeit erörtert; was von ihm dabei verfehlt worden ist (namentlich das Wesen und die Entstehung der occidentalen Feier hat er nicht mit Sicherheit erkannt), habe ich in mehreren Abhandlungen ergänzt und berichtigt. Wenden wir uns nun zur Geschichte des Streites, indem wir dem Bericht des Eusebius V, 23. 24 folgen.

Als um das Jahr 160 Polykarpus von Smyrna den Bischof Anicetus von Rom besuchte, kam unter anderen Gegenständen auch die Frage über das Pascha zur Besprechung. Anicetus konnte den Polykarpus nicht bestimmen, die Beobachtung des 14. Nisan als Paschatags aufzugeben, da sich derselbe auf das Vorbild des Apostels Johannes bezog, der es stets so gehalten; aber auch Polykarpus konnte den Anicetus nicht bewegen, die römische Praxis mit der kleinasiatischen zu vertauschen. Dennoch schieden sie in Frieden. Erst um das Jahr 190, als der römische Bischof Victor im keimenden Bewußtseyn, daß dem römischen Stuhle der Primat gebühre, den Kleinasiaten die römische Sitte aufzwingen wollte und diese sich der römischen Anmaßung entschieden widersetzten, brach der Streit aus. Victor trat mit anderen Landeskirchen in Verbindung; in Palästina, in Pontus, in Gallien, in Osroëne, in Alexandrien, Korinth und Rom wurden Synoden gehalten und die römische Sitte für die richtige erklärt. Im Namen sämmtlicher kleinasiatischer Bischöfe erließ der greise Polykrates von Ephesus ein Schreiben, worin er sich auf die großen Gestirne seiner Kirche berief, auf die Apostel Philippus und Johannes, deren Gräber in Hierapolis und Ephesus noch gezeigt würden, auf Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito; diese Alle, Bischöfe, Märtyrer, Selige hätten den Paschatag nach dem Evangelium am 14. Nisan gefeiert, an dem Tage, an welchem die Juden den Sauerteig aus den Häusern schafften. Er selbst habe die ganze heilige Schrift durchgegangen und lasse sich nicht von Rom einschüchtern; man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Victor, durch diesen Widerspruch erbittert, betrachtete die orientalischen Gemeinden als irrgläubig (ὡς ἑτεροδοξούσας), hob die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf und versuchte es, die mit ihm verbundenen Kirchen zu dem gleichen Entschluß zu bewegen. Aber viele Bischöfe äußerten sich darüber mißbilligend; Irenäus von Lugdunum richtete eine Warnungsschrift an Victor; er wies auf die Verschiedenheit der Praxis hin, welche allenthalben in der Form und dem Schluß des Paschafestes bestehe, aber um so mehr die Uebereinstimmung im Glauben beweise; er erinnerte den römischen Bischof, daß auch seine Vorgänger, die er bis auf Xystus hinauf anführt, obgleich sie den 14. nicht beobachtet, doch mit den Anhängern dieser Sitte den Frieden und die Kirchengemeinschaft gehalten hätten. An diesem Widerspruche scheiterte Victor's Plan, ein gemeinsames Verfahren gegen die Orientalen zu erwirken; nur zwischen Rom und Ephesus kam es zum Bruch.

Allein zwischen diesen beiden Verhandlungen von 160 und 180 lag ein anderer Streit in der Mitte, der in das Jahr 170 fällt. Er schwebte nicht zwischen Rom und Kleinasien, sondern betraf eine innere Differenz der Kleinasiaten selbst. Alles, was Eusebius (IV, 26. §. 3.) darüber mittheilt, ist in den Eingangsworten enthalten, die er aus der verloren gegangenen Schrift des Melito über das Pascha anführt: „Als Servilius Proconsul von Asien war, um die Zeit als Sagaris" (Bischof von Laodicea) „den Märtyrertod erlitt, entstand in Laodicea ein großer Streit über das Pascha, das gerade damals gehalten wurde, und rief folgende Schriften hervor." So viel ist gewiß, daß Melito's Schrift, wie die des Apollinaris, aus welcher wir noch zwei Fragmente in dem Vorwort der Paschachronik besitzen, sich auf diesen Streit beziehen, aber als Gegner standen sie sich darin gewiß nicht gegenüber; überhaupt waren in ihm nicht dieselben Parteien, wie in dem asiatisch-römischen vertreten, wie denn Eusebius die laodicenische Controverse an einer ganz anderen Stelle außer allem Zusammenhange mit jener erwähnt.

Den Gegenstand und das Wesen der Differenz zwischen Kleinasien und Rom

schildert Eusebius V, 23. in folgenden Worten: „die Gemeinden von ganz Asien glaubten nach älterer Ueberlieferung das Paschafest des Erlösers (ἡ τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτή) den 14. des Monatstages festhalten zu sollen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, so daß man an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen mochte, den Fastenschluß machen dürfe. Dieser Observanz schlossen sich die anderen Gemeinden des ganzen Erdkreises nicht an, sondern hielten fest an der jetzt noch bestehenden und auf apostolische Ueberlieferung gegründeten Sitte, daß es nicht zieme, an einem anderen als dem Auferstehungstage das Fasten abzubrechen". Es traten nun Synoden zusammen, und Alle, mit Ausnahme der Kleinasiaten, einigten sich in dem kirchlichen Beschluß: „daß an keinem anderen Tage außer an dem Sonntag das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Todten gehalten werden und daß nur an diesem das Paschafasten seinen Schluß haben sollte."

Die Eigenthümlichkeit der asiatischen Feier läßt sich danach mit Sicherheit bestimmen. Fasteten nämlich die Kleinasiaten am 14. Nisan ab und galt in der ganzen Kirche das Paschafasten als Zeichen der Trauer dem Leiden und Sterben Jesu, so mußte in dem Augenblicke, wo sie es einstellten und zur Eucharistie schritten, ihre Passionsfeier nothwendig beendigt seyn; da sie aber nicht annehmen konnten, daß Jesus schon am 13. gestorben sey, so mußte ihnen der vierzehnte Nisan der Gedächtnißtag des Todes Jesu seyn, den sie durch Fasten bis zum Eintritt der Todes- oder Grablegungsstunde trauernd, dann aber im Hinblick auf die Segnungen der vollbrachten Erlösung durch gemeinsamen Abendmahlgenuß mit freudigem Preise begingen. Dieß bestätigen denn auch die späteren Berichte über die Quartodecimaner (so nannte man Alle, welche am 14. Nisan ihre Paschafeier hielten), auf welche wir unten zurückkommen werden. Aus Epiphanius erfahren wir außerdem (haer. 50, 1.), daß die Paschafeier der Kleinasiaten sich nicht, wie die ihrer Gegner, über mehrere Tage erstreckte, sondern sich auf den einen Tag beschränkte. Während somit die kirchliche Majorität ihre Jahresfeier nach den Wochentagen ordnete, auf welche ursprünglich der Tod und die Auferstehung Jesu fielen, hielten die Kleinasiaten für ihre Todesfeier den jüdischen Monatstag des Pascha fest; während ferner die Paschafeier jener ausschließlich den wehmüthigen Ausdruck der Trauer behauptete, trug die morgenländische einen gemischten Karakter, indem ihre Passionstrauer an demselben Tage mit einer plötzlichen Wendung in die Siegesfreude überging; während endlich die Occidentalen die Festcommunion als wesentliches Attribut der Sonntagsfeier mit der Paschafeier unverträglich hielten und sie darum an den Schluß derselben, auf den ersten Sonntag der Pentekoste, verlegten, wiesen ihr die Kleinasiaten ihre Stelle am Todestage selbst an und vermittelten dadurch den Uebergang der beiden Stimmungen, aus denen sich ihre Feier zusammensetzte. Dieß waren die Hauptunterschiede der beiden Observanzen; in einem wesentlichen Punkte stimmten sie jedoch vollständig überein; in der Anerkennung der johanneischen Relation, daß Jesus am 14. gestorben sey. Auch die kleinasiatische Sitte hatte nichts Judaistisches; sie stand in manchen Punkten dem Judenthume sogar noch ferner, als die römische, und kann, wie diese, nur als ein Produkt heidenchristlicher altkatholischer Entwickelung angesehen werden.

Ganz anders müssen wir den Laodicenischen Streit im Jahre 170 beurtheilen, an welchem Melito und Apollinaris sich so lebhaft betheiligten und auf welchen sich unverkennbar die Fragmente der Paschachronik beziehen. Apollinaris von Hierapolis, der alexandrinische Clemens und Hippolytus bekämpfen nämlich in diesen Fragmenten eine Partei, welche, gestützt auf die synoptische Relation, daß Jesus am 14. das Paschalamm mit seinen Jüngern gegessen und am 15. gelitten habe, am 14. Nisan selbst eine seinem letzten Paschamahl entsprechende und dasselbe repräsentirende Feier veranstalteten. Diesen Quartodecimanern halten nun jene Väter einstimmig entgegen, daß Christus als das wahre Paschalamm nicht am 15., sondern am 14. gelitten habe und darum auch in seinem Todesjahre das typische Mahl nicht mehr habe halten können. Diese Quarto-

decimaner hatten, wie rechtgläubig sie auch sonst gewesen seyn mögen, noch immer einen judaisirenden Zug, wie er auch in dem späteren Verlaufe der christlichen Kirchengeschichte noch hier und da bei einzelnen sonst rechtgläubigen Parteien (vgl. den Novatianer Sabbatius in meinem Art. „Novatian") auftritt; sie beriefen sich auf das Vorbild Jesu, der ein solches Mahl vor seinem Tode gehalten habe, offenbar um in diesem Punkte dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes noch eine fortdauernde Gültigkeit zu wahren (während Römer und Kleinasiaten doch nur den typischen Sinn desselben als verbindlich ansahen); sie stützten sich vorzugsweise auf den Matthäus, dessen Evangelium auch die Ebioniten allein gebrauchten; vielleicht verwarfen sie, wenn auch nicht offen, doch in geheimer Antipathie, das des Johannes. Diese Partei war es, welche den heftigen Streit zu Laodicea erregte, in welchem Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis mit Schriften über das Pascha auftraten und mit den Waffen der allegorischen Interpretation die buchstäblich beschränkte Schriftauslegung, nicht als Gegner, sondern als Vertreter ihrer gemeinsamen Landeskirche bekämpften. Ein gewisser Blastus, von welchem im Appendix zu Tertullian's Schrift: de praescriptione haereticorum (cap.53.) gesagt wird, er habe den Judaismus einschmuggeln wollen, indem er behauptete, das Pascha müsse nach dem Gesetze Mosis am 14. gefeiert werden, verpflanzte offenbar diese Partei nach Rom und sammelte dort Anhang (Eusebius V, 15.). An ihn richtete Irenäus eine polemische Zuschrift (Euseb. Kap. 20.). Die Fortpflanzung dieser schismatischen Quartodecimaner gab unstreitig dem römischen Hippolytus Veranlassung zu ihrer Bekämpfuug in seiner Schrift über alle Häresien (Fragmente in der Paschachronik) und in den Philosophumena (VII, 18. S. 274); er wiederholte im Wesentlichen die schon von Apollinaris geltend gemachten Gründe. Vielleicht bewog ihr gleichzeitiges Auftauchen in Alexandrien den Clemens, mit Zurückgehen und Bezugnahme auf die Schrift des Melito (ἐξ *αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς* sagt Eusebius) ein eigenes verloren gegangenes Werkchen über das Pascha zu verfassen, von welchem die Paschachronik gleichfalls Fragmente aufbewahrt hat.

Im Gegensatze zu dieser Darstellung behaupten Baur und Hilgenfeld, die dem christlichen Alterthume unbekannte Unterscheidung zwischen christlichen und judaisirenden Quartodecimanern sey eine willkürliche; die laodicenische Controverse sey nur ein Moment, ein Stadium in dem Verlaufe des großen Paschastreites; es sey den Römern gelungen, in der kleinasiatischen Kirche eine kleine durch Apollinaris repräsentirte Partei für ihre Ansicht zu gewinnen; während diese die kleinasiatische Sitte bekämpft habe (denn eben die letztere würde in den Fragmenten der Paschachronik bestritten), sey Melito als Vertheidiger derselben in die Schranken getreten; die Kleinasiaten hätten die urchristliche Paschafeier, wie sie der Apostel Johannes, der Apokalyptiker, bei ihnen eingeführt habe, festgehalten; ihr Abendmahl habe darum nur den Sinn gehabt, das Bild des dem Tode entgegengehenden, zum letztenmale im Kreise seiner Jünger weilenden Herrn sich in ernster wehmüthiger Feier zu vergegenwärtigen, das voraufgehende Fasten habe nur den Zweck gehabt, auf diese Eucharistie vorzubereiten. Gegen diese Gründe spricht: 1) jeder Versuch zwischen den Fragmenten der Paschachronik und den Berichten über die Kleinasiaten auszugleichen, ist bis jetzt fehlgeschlagen; die verschiedenen Züge, womit die Quellen diese Quartodecimaner schildern, nöthigen darum von selbst zu der Unterscheidung zweier Parteien, woraus sich zugleich ergibt, daß der laodicenische Streit kein Moment des kleinasiatisch-römischen Streites gewesen seyn kann; 2) die Tübinger Beurtheilung des Differenzpunktes hat zu ihrer Voraussetzung die Fiktion, daß der Apokalyptiker Johannes nach dem Tode des Paulus mit feindlicher Tendenz in dessen Wirkungskreis eingedrungen und der kleinasiatischen Kirche eine judaistische Richtung gegeben habe (vgl. dagegen den Art. Papias); 3) die Behauptung, daß die Eucharistie der kleinasiatischen Gemeinden einen der altkatholischen entgegengesetzten Karakter getragen und der urapostolischen Feier näher gestanden habe, ist gleichfalls grundlos (vgl. die oben gemachten Bemerkungen über den Karakter der Eucharistie im

apostolischen Zeitalter); 4) das Fasten hatte in den drei ersten Jahrhunderten nie die Bestimmung, auf die Eucharistie vorzubereiten, sondern war stets der Ausdruck der Passionstrauer; die Sitte, das Abendmahl nüchtern zu empfangen, wurde noch im 4. Jahrhundert für eine reine Anstandssache erklärt (vergl. meinen Art. „Nordafrikan. Kirche“) und hatte keinen ascetischen Zweck; sie hing überdieß mit den Morgencommunionen zusammen und bei Abendcommunionen ließ man sie fallen (vergl. die Abendmahlsfeier in Nordafrika am grünen Donnerstage Conc. Carth. III. can. 29, und in der Pentapolis am Sabbath bei Sokrates h. e, V, 22.); dieser nüchterne Genuß galt so wenig als ein eigentliches Fasten, daß unbeschadet desselben das Verbot des Fastens am Sonntage, dem Communiontage der Gemeinde, aufrecht erhalten wurde. Wer die kleinasiatische Feier als judenchristlich ansieht, wird um so weniger dieß voraufgehende Fasten erklären können, da der 14. Nisan bei den Juden kein Fasttag war und folglich auch nicht in der urapostolischen Gemeinde so begangen worden seyn kann.

Man hat gesagt, daß bei unserer Auffassung die Heftigkeit des Streites unmotivirt bleibe — allein beide Theile beriefen sich für ihre Observanz auf apostolische Tradition, die Römer auf Petrus und Paulus, die Kleinasiaten auf Philippus und besonders Johannes (von dem sie übrigens schwerlich viel mehr überkommen hatten, als die Relation über den Todestag Jesu); noch aber unterschied die vorherrschende Ansicht in der apostolischen Tradition nicht zwischen dogmatischen und rituellen Bestandtheilen; beiden wurde, wie in der heutigen griechischen Kirche, dieselbe religiöse Bedeutung beigelegt (denn nicht Alle dachten über Ritusverschiedenheiten so vorurtheilsfrei, wie Irenäus); die Verletzung der einen wie der andern wurde unter denselben Gesichtspunkt der Impietät und (wie wir dieß aus der Fassung des Verbotes des Sonntagsfastens in den apostolischen Constitutionen V, 20. 8. und insbesondere in der abweichenden Audianischen Recension bei Epiph. haer. 70, 11. ersehen) unter denselben Fluch gestellt. So erklärt sich, wie Victor einerseits die Kleinasiaten wegen ihrer Abweichung von der römischen Tradition als Heterodoxe aus der Kirchengemeinschaft ausschließen und Polykarp andererseits die Zumuthung, von der kleinasiatischen Tradition abzugehen, mit der Berufung auf sein ergrautes Haar, seinen Wandel in dem Herrn und den apostolischen Satz, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, zurückweisen konnte. Nur dieß ist das religiöse Moment, welches dem Streite zu Grunde lag und der an sich so unbedeutenden rein rituellen Differenz eine so große Wichtigkeit gab.

Die Majorität sah in der kleinasiatischen Paschafeier ein Hinneigen zu der jüdischen Festsitte, und je schwerer der Kampf gewesen war, den die heidenchristliche Kirche mit dem Ebionitismus bestanden, je geflissentlicher dieser noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den Versuch gewagt hatte, sich unter der Hülle katholischer Verfassungsformen in die Kirche einzuschleichen (Clementinen), um so schärfer mußte man alle abweichenden Observanzen darauf ansehen, ob sich nicht unter ihnen judaistische Tendenzen versteckten. Das Festhalten des 14. Nisan als Paschatags war unstreitig der einzige Grund dieses Vorwurfs; man übersah dabei, daß dieß nur eine zufällige Uebereinstimmung mit dem Judenchristenthum sey, während gerade die kleinasiatische Feier ihrer innersten Grundanschauung nach dem Judenchristenthum noch weit contradiktorischer gegenüberstand, als die römische. Auch mochte man nicht immer genau zwischen der kleinasiatischen und jener kleineren laodicenischen Paschapartei unterscheiden, ja bisweilen wurden beide geflissentlich zusammengeworfen und das *πάσχα σωτηριῶδες* der erstern, wie es Athanasius gethan hat (Paschachronik, S. 9 in der Dindorf'schen Ausgabe), für eine bloße *πρόφασις* ihres versteckten Judaismus erklärt. Wir haben darum alle Ursache zur vorsichtigen Prüfung bei der Beurtheilung der späteren Berichte. Wo die Polemik maßvoll blieb, beschränkte sie sich stets auf die Anklage, die Quartodecimaner feierten das Pascha gleichzeitig mit den Juden.

Da aber nicht bloß zwischen der Majorität und den Kleinasiaten eine Divergenz stattfand, sondern innerhalb des Schoßes der erstern selbst manche Abweichungen

in der Berechnung des Normaltages (des erften Frühlingsvollmonds) vorlagen — die Römer nahmen z. B. den 18. März, die Alexandriner den 21. als den Tag des Aequinoctiums an — so ergab sich die unvermeidliche Folge, daß der Pascha- und der Auferstehungstag in den einzelnen Kirchen oft in ganz verschiedene Wochen fiel. Schon die arelatensische Synode suchte, obgleich vergeblich, im Jahre 314 eine Einigung zu erzielen (can. 1.). Um diese Verwirrung zu lösen und die Uebereinstimmung herbeizuführen, zog 325 die erste Synode von Nicäa diese Angelegenheit in den Kreis ihrer Berathungen. Das von derselben erlassene Synodalschreiben giebt die erfreuliche Mittheilung, „daß alle morgenländischen Brüder, welche früher das Paschafest gleichzeitig mit den Juden gehalten hätten, es in Zukunft gleichmäßig mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Landeskirchen feiern würden" (Socr. h. e. I, 9.). Eusebius sagt in dem Leben Constantin's, III, 19., daß namentlich die Provinz Asien den nicänischen Beschluß anerkannt habe, und erwähnt III, 7. unter den zu Nicäa erschienenen Bischöfen auch solche aus Galatien, Pamphylien, Cilicien, Kappadocien, Asien (Provinz) und Phrygien; diese alle schlossen sich somit, da der Beschluß einstimmig gefaßt wurde, der siegenden Partei an. Ueber die Art, das Pascha zu berechnen, muß allerdings die Synode schon bestimmte Verabredungen getroffen haben, die uns aber unbekannt geblieben sind. Trotz dieses Beschlusses hielten noch manche orientalische Gemeinden an der alten Sitte fest. Auf der Synode zu Antiochien, 341, wurden sie mit Excommunication belegt (can. 1.). Auf der zu Laodicea, 364 (can. 7.), und zu Constantinopel, 381 (can. 7.), werden sie bereits als *τεσσαρεςκαιδεκατῖται* oder Quartodecimani (richtiger Quartadecimani) aufgeführt.

Die wenigen Berichte, welche wir über die späteren Quartodecimaner, die Abkömmlinge der alten Kleinasiaten, erhalten (die laodicenische Partei scheint im dritten Jahrhundert erloschen zu seyn), bestätigen das Ergebniß unserer Untersuchung über das Wesen der kleinasiatischen Festfeier. Zu Anfang des 4. Jahrhunderts finden wir den alexandrinischen Bischof Petrus († 311) im Kampfe mit dem Quartodecimaner Tricentius. Der letztere verwahrt sich feierlich gegen den Vorwurf des Judaismus und erklärt sich über den Zweck der von seiner Partei beobachteten Paschafeier in den merkwürdigen Worten: „Wir beabsichtigen damit nichts Anderes, als das Gedächtniß des Leidens des Herrn zu begehen, und zwar zu derselben Zeit, wie die anfänglichen Augenzeugen es uns überliefert haben, als Aegypten noch nicht gläubig geworden war" (Fragment der Paschachronik bei Dindorf, S. 7). Epiphanius (haer. 50, 1.) unterscheidet drei Fraktionen derselben. Der einen wirft er vor, daß sie sich, obgleich sonst ganz rechtgläubig, an jüdische Fabeln hänge und an den Spruch des Gesetzes binde: verflucht sey, wer nicht das Pascha am 14. hält. Gleichwohl weiß er an ihr nichts zu widerlegen, als daß sie nur einen einzigen, nicht sechs Paschatage beobachte. Die ganze Art seiner Beweisführung nöthigt uns zu dem Schlusse, daß auch diese Gegner die Gesetzesvorschrift, wie die katholische Kirche, im typischen, nicht im buchstäblichen Sinne verstanden haben und nur Anhänger der kleinasiatischen, nicht der judaistischen Sitte gewesen seyn können. Weit wichtiger ist seine Schilderung der zweiten Fraktion, von der er sagt, daß sie dem 14. Nisan den römischen Monatstag substituirt hätte, auf welchen im Todesjahr Christi nach den Akten des Pilatus der 14. Nisan gefallen sey, nämlich den 25. März, und weil an diesem Christus gelitten habe, so begingen sie ihn als ihren einzigen Paschatag, indem sie an demselben eben sowohl fasteten, als die Mysterien feierten; eine andere Partei aber halte das Fest an dem Vollmonde, welcher dem 25. März unmittelbar vorangehe. Der Grund dieser Divergenzen ist unschwer zu finden; man hoffte dadurch den Schwankungen zu entgehen, in welche die Befolgung des jüdischen Kalenders hineinzog: konnte es doch, wenn man diesen zur Norm nahm, gar wohl geschehen, daß in ein Jahr das Paschafest zweimal, in das andere gar nicht fiel. Daß trotzdem für die meisten Quartodecimaner der 14. maßgebend blieb, zeigt der Bericht des Theodoret aus dem fünften Jahrhundert (haeret. fabul. compend. III, 4.): „Sie sagen, der Evangelist

Johannes habe sie, als er in Asien predigte, belehrt, an dem 14. Nisan das Paschafest zu halten; da sie aber die apostolische Ueberlieferung mißverstehen, so warten sie nicht den Tag der Auferstehung (s. unten) ab, sondern begehen am Dienstag oder Donnerstag oder Samstag, oder wie der 14. sonst fallen mag, das Gedächtniß des Leidens" (τὴν μνήμην τοῦ πάθους). Diese späteren Zeugnisse beweisen zur Genüge, daß die in ihnen geschilderte Partei Ueberreste der ältern Kleinasiaten sind. Selbst Hilgenfeld muß (Theol. Jahrbücher, 1849. S. 263) zugeben, daß manche dieser spätern Quartodecimaner das Pascha am Todestage und zum Gedächtniß des Leidens Jesu gefeiert haben, glaubt aber, dieß aus einer theilweisen Rückwirkung der herrschenden Sitte und insbesondere aus der Einführung des πάσχα σταυρώσιμον erklären zu können, was auf seiner unrichtigen Vorstellung beruht, daß das πάσχα ἀναστάσιμον das ursprüngliche, das σταυρώσιμον das später hinzugekommene Moment der römischen Feier gewesen sey. Da es sich aber gerade umgekehrt verhält, so begreift man nicht, warum diese Rückwirkung der herrschenden Sitte auf die Quartodecimaner erst im vierten und nicht bereits im zweiten Jahrhundert stattgefunden haben soll. Noch verunglückter ist Baur's Versuch ausgefallen, diese so klaren Berichte mit den Fragmenten der Paschachronik in Einklang zu bringen und den Nachweis zu führen, daß es nur eine Partei von Quartodecimanern gegeben habe; er meinte nämlich (Theolog. Jahrbücher, 1857. S. 253 f.), die Kleinasiaten hätten ihre Paschaeucharistie zum Gedächtniß des Leidens Jesu gehalten, indem sie nicht, wie ihre Gegner, das Ende des letztern, den Tod, sondern umgekehrt den Anfang, die Stiftung des Abendmahls, in das Auge gefaßt hätten; aber abgesehen davon, daß die alte Kirche einstimmig diese Stiftung vor das Leiden Jesu setzt und πάσχειν nie einen einzelnen Moment seines Leidens, sondern dasselbe ganz und vorzugsweise den Höhepunkt desselben, den Tod, bezeichnet, so steht diese durchaus gekünstelte und gezwungene Annahme schon mit der einen Thatsache in Widerspruch, daß mehrere Quartodecimaner ihre Paschafeier vom 14. Nisan auf den 25. März verlegten, denn dieser letztere war nach der Ansicht der alten Kirche nicht der Tag, an welchem Jesus das Abendmahl eingesetzt hat, sondern sein Todestag (Ev. Nicodemi; Tertull. adv. Iud. 8; August. de civit. Dei 18, 54).

Von andern Parteien werden namentlich die Montanisten oder Novatianer als Quartodecimaner genannt. Allein gewiß gilt dieß nicht von sämmtlichen Montanisten, sondern nur von den asiatischen, die sich der heimischen Sitte anschlossen, wie auch nur die phrygischen Novatianer sich eine Zeit lang dem Quartodecimanismus, und zwar mit einem unverkennbaren Zusatz jüdischer Formen, namentlich dem Gebrauch des ungesäuerten Brodes, anschlossen (vergl. den Art. Novatianer). Daß, wie Ritschl S. 527 und nach ihm Möller in dem Art. Montanismus (IX. S. 758) behaupten, der Montanist Proklus als Vertreter der kleinasiatischen Paschafeier diese gegen den Bischof Victor und den Presbyter Cajus zu Rom vertheidigt habe, beruht auf einem Versehen: Proklus berief sich (bei Eusebius III, 31.) gewiß nicht im Interesse der Paschafeier auf die in Hierapolis wohnenden prophetischen Töchter des Philippus (wie Polykrates), sondern, wie Ritschl S. 471 selbst richtig gesehen hat, zum Beweis für das Charisma der montanistischen Prophetinnen. Quartodecimaner waren ferner die Audianer (s. den Art.), von denen Epiphanius (haer. 70, 9.) ausdrücklich bezeugt, daß sie ihr Pascha um die Zeit hielten, in welcher die Juden ihren Mazzotritus begehen, ein Ausdruck, der deutlich zeigt, daß es sich bei ihrer Paschafeier nur um die Identität des Termines der christlichen und jüdischen Feier handelte, und der sie gleichfalls als Abkömmlinge der altasiatischen Paschafeier ausweist. Im sechsten Jahrhundert scheinen die Quartodecimaner allmählig erloschen zu seyn.

Man vergleiche außer den oben angeführten Abhandlungen: Hilgenfeld, der Paschastreit und das Evangelium Johannis (Theol. Jahrbücher, 1849. S. 209 f.). Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte, S. 141 f. Steitz, die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten, in den theolog. Studien u. Kritiken,

1856. S. 721—809. Baur, der Paschastreit gegen Steitz (Theol. Jahrbücher, 1857. S. 242—257). Hilgenfeld, das Johannes-Evangelium und die Paschastreitigkeiten (ebendas. S. 523 f.). Steitz, einige weitere Bemerkungen über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts gegen Dr. Baur (Theolog. Stud. u. Krit., 1857. S. 742—782). Hilgenfeld, noch ein Wort über den Paschastreit (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858. S. 151 f.). Baur, Entgegnung gegen Herrn Dr. Steitz über den Paschastreit der alten Kirche (ebendas. S. 298 f.) und die demnächst in den Studien u. Kritiken erscheinende Abhandlung: Steitz, über den ästhetischen Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche, letztes Wort an die Herrn Dr. Baur u. Dr. Hilgenfeld.

III. Die katholische Paschafeier seit der nicänischen Synode.

Die Einfachheit des altkirchlichen Festcyklus, in welchem Jahres- und Wochenfeste scharf auf einander bezogen waren, schwand seit dem vierten Jahrhundert in dem Bewußtseyn der Gemeinden. Wie die Begriffe Tod und Auferstehung zu einander eine nahe und unzertrennliche Wechselbeziehung haben, so wurde auch in dem sich erweiternden Sprachgebrauche das Wort Pascha ein Collectivbegriff, welcher die Feier beider umfaßte, und die der älteren Kirche unbekannte Unterscheidung zwischen *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* trat ein. Dieß mußte um so mehr geschehen, als der Himmelfahrtstag zu einem selbständigen Feste wurde und sich so trennend zwischen den Auferstehungs- und Pfingsttag schob. Die erste bestimmte Spur jener Unterscheidung findet sich in dem Schreiben Constantin's an die nicänische Synode (Eus. Vit. Const. III, 18.), worin der heilige Tag des Pascha einerseits als Tag des heiligsten Leidens des Erlösers, andererseits als das Fest bezeichnet wird, dem wir die Hoffnung der Unsterblichkeit verdanken. In der Paschachronik wird ausdrücklich bezeugt, daß die Kirche nicht allein das Leiden, sondern auch die Auferstehung des Herrn Pascha nenne (ed. Dindorf. I, 515.). Im Codex Theodosianus werden die beiden Wochen vor und nach dem Auferstehungstage so genannt (lib. II. tit. VIII. lex II: sanctos paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, vergl. Papinian. lib. responsor. tit. XII: paschalibus quindecim diebus). Doch verstand man unter Pascha noch immer vorzugsweise die Leidenszeit, und noch Epiphanius sagt (haer. 75. §. 3.): In den Tagen des Pascha ist es bei uns üblich, am Boden zu liegen, sich des Ehebettes zu enthalten, den Leib zu kasteien, zu beten, zu wachen, zu fasten und allen den heiligen Leiden sich zu unterziehen, welche der Seele heilsam sind. Dagegen versteht bereits Basilius der Große unter der *ἡμέρα τοῦ πάσχα* das *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως* (exhort. ad baptism. Orat. III.).

Eine weitere Veränderung betraf die Erweiterung der Quadragesima, welche in den apostolischen Constitutionen nur fünf Tage umfaßt, auf 40 Tage (erste Erwähnung bei Chrysostomus hom. 3. contr. Iud. Op. T. I. p. 611, ed. Montf.). Die eigentliche Paschawoche, früher von ihr getrennt, wurde nun als integrirender Bestandtheil in sie aufgenommen und erscheint bereits bei Chrysostomus (hom, 30. in Gen.) unter dem Namen der großen Woche. Diese Benennung motivirt er mit den großen Ereignissen, deren Feier sie in sich schließt, weil in ihr der zeitliche Kampf gelöst, der Tod vernichtet, der Fluch aufgehoben, die Herrschaft des Teufels zerstört, seine Waffen geraubt, Gottes Versöhnung gestiftet sey. Das Paschafasten hatte früher ausschließlich die Bedeutung der Trauer über den Tod des Herrn; die mit ihm verschmolzene Tessarakoste erhielt nun den Zweck, durch Erkenntniß der Sünde und Reinigung des Gewissens auf die österliche Communion vorzubereiten (Chrysost. hom. 3. contr. Iud.), ja selbst der Begriff des Pascha trat mit dem Abendmahl in so genaue Beziehung, daß Chrysostomus dasselbe schlechthin das Pascha des neuen Bundes, einen Anlaß nicht zur Trauer, sondern zur Freude über den Sieg und die Wirkungen des Kreuzes nennt (a. a. O.); erst für diese spätere Zeit, und nur für sie, haben die Behauptungen Wahrheit, daß man sich durch Fasten auf etwas sehr Ernstes und Heiliges vorbereitet habe, sowie daß die

Abendmahlsfeier als das christliche Pascha angesehen worden sey (Hilgenfeld, theolog. Jahrb. 1849. S. 228.).

Eine weitere Folge dieser veränderten Vorstellungen war es, daß der Begriff des Pascha sich wieder verengerte und auf eine Feier beschränkt wurde, welche in dem zweiten Jahrhundert an dieser Bezeichnung noch keinen Theil genommen hatte. Obgleich nämlich die große Woche noch immer (wie sogar noch heute) durch ihren Namen ausgezeichnet und der Passionsfeier vorzugsweise gewidmet blieb, so war sie doch ein integrirender Theil der Quadragesimalzeit geworden, und der Name Pascha, der ihr ursprünglich allein zukam und den sie erst vom vierten Jahrhundert an mit dem Auferstehungsfest getheilt hatte, ging allmählig auf dieses allein über. Sogar die Art der Paschaberechnung wurde nun danach modificirt: hatte man ursprünglich nach dem 14. Nisan (dem ersten Frühlingsvollmond) zuerst den Todestag und nach diesem den Auferstehungstag bestimmt, so wurde nun der Auferstehungstag an dem Sonntag gefeiert, der unmittelbar auf den 14. folgte und allein noch Pascha hieß. Wenn der 14. auf einen Samstag fiel, so wurde nach dem Paschacyklus des Hippolytus erst am darauf folgenden Freitag der Todestag und an dem dem letztern nachfolgenden Sonntag der Auferstehungstag begangen; ganz anders gestaltete sich nun die Berechnung für diesen Fall: schon auf den 15. wurde das Auferstehungsfest fixirt und der Todestag war der 13. (vergl. die Vorschrift der Paschachronik ed. Dindorf; S. 424: *Εἰ ἐν σαββάτῳ — ἡ ιδ' φθάσῃ τοῦ φέγγους, εἰς τὴν προϊοῦσαν κυριακὴν ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ τελοῦμεν τὸ πάσχα*). So schwer war das Gewicht, welches nun auf den Auferstehungstag fiel. Die Benennung *πάσχα σταυρώσιμον* schwand, und das *πάσχα* blieb nur als *ἀναστάσιμον* fortbestehen. Wir haben es darum in der folgenden Darstellung ausschließlich mit der Osterfeier zu thun, zumal der großen Woche in diesem Werke ein eigner Artikel vorbehalten bleibt.

Es ist bereits erwähnt worden, daß schon zu Tertullian's Zeit und mehr noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts (apostolische Constitutionen) die Vigilie, mit welcher das Paschafasten schloß und welche bis zur Festcommunion des Auferstehungssonntags fortgesetzt wurde, einen besonders festlichen Karakter trug; so streng nämlich der dem Auferstehungstag vorangehende Sabbath (er hieß *ἡμέρα τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος*, Euseb. VI, 34.; dies vigiliarum Paschae bei Hieronymus in Matth. 25, 5.; *τὸ μέγα* sive *ἅγιον σάββατον* *) bei Chrysostomus in seinem Briefe an Innocentius Oper. III, 518. magnum sabbatum) als Fasttag beobachtet wurde, so zeigt doch die Nachtfeier, welche ihm folgte, obgleich auch in ihr das Fasten sich fortsetzte, keinen Zug mehr von Trauer, sie war ein Freudenfest und trug einen besonders gehobenen Karakter: man sah mit gespannter Erwartung dem herrlichen Auferstehungsfeste entgegen; man empfand bereits im Vorgefühle die Freude, zu welcher dasselbe aufforderte; das ganze Werk der vollbrachten Erlösung stand lebendig vor der feiernden mit Christo triumphirenden Gemeinde. Diese Stimmung des frohen, von seinem Gegenstande schon im voraus ungedulдig Besitz ergreifenden Harrens mußte noch gesteigert werden durch den Gedanken, daß der Gekreuzigte vor seiner Auferstehung als Sieger in den Hades hinabgestiegen und den Vätern das Evangelium seiner Erlösung verkündigt habe, wie durch den bereits von Lactanz VII, 19. erwähnten Glauben, daß Christus, wie er in dieser Nacht vom Tode zum Leben erstanden sey, so auch in ihr wiederkommen und die Weltherrschaft antreten werde, eine Erwartung, die Hieronymus a. a. O. unbedenklich auf apostolische

*) Die erste Erwähnung des großen Sabbaths kommt in dem Briefe der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium des Polykarp bei Eusebius IV, 15, 15. vor. Der Name ist offenbar aus dem Ev. Joh. 19, 31. entlehnt; nur wer aus Unkenntniß der kleinasiatischen Verhältnisse in der Kirche dieses Landes eine Schaar christlicher Judengemeinden sieht, könnte diese Bezeichnung aus dem Judenthume ableiten. Die späteren Juden nämlich nannten so den Sabbath, der dem 14. Nisan voranging. Bei Johannes bezeichnet der Name umgekehrt den Samstag, welcher mit dem 15. coincidirte und somit dem Auferstehungstag vorherging.

Tradition zurückführt. Als das Christenthum Staatsreligion geworden war, gab sich die Freude auch in äußeren Bezeugungen kund: Säulen von Wachs wurden in der ganzen Stadt von eigens dazu angestellten Leuten angezündet, Fackeln und Lampen verbreiteten allenthalben Tageshelle: Constantin selbst verbrachte die Nacht wachend und betend in der Gemeinde (vit. Const. IV, 22.). So allgemein war das Wachen in die öffentliche Sitte übergegangen, daß selbst die Heiden sich nicht der Ruhe überließen (August. Serm. 219). Eine besondere Wichtigkeit erhielt diese Feier durch die Taufe der Katechumenen. Am Palmsonntag wurde ihnen in der Gemeinde das apostolische Symbolum feierlich übergeben (Conc. Agath. can. 13. im Jahr 506, tradere symbolum war der karakteristische Ausdruck), am Donnerstag hatten sie dasselbe in der Kirche vor dem Bischof oder den Presbytern abzulegen (Conc. Laod. can. 46., um 370, der entsprechende Ausdruck war später reddere symbolum); in der Vigilie vor dem Auferstehungsfeste wurden sie getauft. Der Taufe selbst ging die Consecration des Taufwassers voraus. Schon die apostolischen Constitutionen haben ein darauf bezügliches Formular (VII, 43), worin die Heiligung des Wassers erfleht wird, damit der Täufling mit Christo gekreuzigt ersterbe, mit ihm begraben auferstehe. Der zu Grunde liegende Gedanke war die schon von den Clementinischen Homilien und Recognitionen bezeugte (vergl. Höfling, das Sacrament der Taufe, I, 116. 117.) und von Tertullian (de baptismo, c. 4.) weiter erörterte Ansicht, daß durch die Anrufung Gottes das Wasser selbst geheiligt werde und vom Geiste Gottes, der über ihm schwebe, wie einst über den Wassern der Urwelt, die Kraft empfange, die Menschen zu heiligen, also eine Art von Transsubstantiation des natürlichen Elementes in das vergeistigte, himmlische, eine Befruchtung desselben mit Kräften der überirdischen Welt. Cyprian sagt (ep. 70.): oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere. Zu Augustin's Zeit wurde das Wasser mit dem Zeichen des Kreuzes geheiligt (Tractat. 118. in Ioann. cap. 5.). Dionysius der Areopagite erwähnt (de hierarch. eccl. c. 2.) das kreuzförmige Eingießen des Chrisma. Diese Heiligung des Taufwassers hat noch heute die römische Kirche in der benedictio fontis beibehalten. Hierauf folgte die Taufe selbst durch Untertauchen in der piscina. Nach den älteren Sakramentarien wurden die Getauften durch den Presbyter aus dem Baptisterium sofort vor den Bischof gebracht, der in der Kirche seinen Sitz hatte; er gab ihnen das weiße Gewand (stola), die Kopfbinde (chrismale) und eine brennende Kerze, legte ihnen zur Ertheilung des siebenfachen heiligen Geistes (septiformis spiritus s.) unter Gebet die Hände auf und salbte sie kreuzförmig mit dem Chrisma. Die Neophyten nahmen unmittelbar darauf an der Messe und Communion Antheil, auch an den folgenden Tagen der ganzen Woche sollten sie täglich opfern und communiciren (vergl. die Formularien bei Höfling, S. 456 f., besonders die Anm.).

Eine andere Feierlichkeit dieser Vigilie war die Weihe der Pascha- oder Osterkerze (benedictio cerei paschalis). Erst Gregor der Große thut derselben Erwähnung in einem Briefe, worin er dem kranken Bischof Marianus von Ravenna anräth, er möge die in seiner Gemeinde üblichen Weihegebete über die Osterkerze durch einen andern Priester verrichten lassen (lib. XI. ep. 33.). Aus dem 9. Kanon der vierten Synode zu Toledo im Jahre 633 geht hervor, daß diese Sitte in Spanien zwar an den meisten Orten, aber doch nicht überall beobachtet wurde; die Versammlung erklärt, daß die Kirche in der Weihe der Osterkerze das Mysterium der Auferstehung Christi begrüße, das in dieser ersehnten Nacht auf's Neue aufgehe. Ohne Zweifel wurde in der Kerze der Auferstandene selbst symbolisch angeschaut, dessen neues Leben in dem hellen Glanze der Verklärung die Nacht des Todes durchbricht. Später wurden darum in ihr fünf Löcher kreuzförmig angebracht, um die Wundenmahle zu bezeichnen, oder auch fünf wächserne Zapfen in der Form von Nägeln. Die Osterkerzen stehen auf einem Kandelaber und sind nicht selten von außerordentlicher Größe, eher Säulen vergleichbar (man erinnere sich der Wachssäulen zu Constantin's Zeit); ihr Gewicht beträgt bisweilen einen Centner. Unter den älteren französischen Königen wurden die Karaktere des Jahres, aus

denen man sich einen Kalender entwerfen konnte, oder der Ostercyklus, außerdem die Angabe der Regierungsjahre des Königs, des Bischofs, des Alters der Kirche, der Stiftung u. s. w. darauf angebracht. Diese Sitte hing damit zusammen, daß mit dem Osterfeste in vielen Ländern im Mittelalter das kirchliche Jahr anfing, (vergl. m. Art. Kirchenjahr). In diesem Sinne predigt bereits Zeno von Verona (lib. II. tract. 46.) vom Pascha: dies salutaris advenit: idem sui successor idemque decessor, longaeva semper aetate novellus, anni parens annique progenies antecedit sequiturque tempora et saecula infinita: parit sibi de fine principium et tamen a cunis genitalibus non recedit; profecto sacramenti dominici imaginem portat: nam occasu passionem resurrectionemque ortu redivivo concelebrat, weil nämlich das Jahr mit dem Leidenspascha schloß und mit dem Auferstehungspascha begann. Zur Weihe der Osterkerze gehört vor Allem der Gesang des Hymnus Exultet jam angelica turba, den die Tradition auf Augustin zurückführt, der aber Gedanken enthält, welche weit über Augustin's Prädestinatianismus hinausgehen. Im Mittelalter wurde das Exultet häufig auf besondere Pergamentrollen geschrieben und kunstreich mit Miniaturgemälden illustrirt. Seroux d'Agincourt hat in den Denkmälern der Malerei I. Taf. 33 u. folg. eine solche Exultetrolle aus dem eilften Jahrhundert abgebildet. Die Miniaturen stellen theils die Ceremonien der Weihe, theils die Gegenstände der Vigilienfeier dar: Christus als Sieger in die Vorhölle hinabsteigend und die Dämonen niederstoßend, der Auferstandene die Geretteten aus dem Limbus der Väter heraufziehend; der Osterfürst von Engeln gekrönt und angebetet; der Verklärte sitzend auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit; das [Oster]Lamm umgeben von den Symbolen der vier Evangelisten. Diese Rolle, welche von dem Maler dem heiligen Petrus geweiht ist, war jedenfalls kostbares Besitzthum der Kirche; sie diente beim Gottesdienste und beweist, welche Wichtigkeit man der ganzen Feier beilegte.

Ein verwandter Brauch ist die Weihe des neuen Feuers, noch zu Zacharias' Zeit in Rom unbekannt. Wie wir nämlich aus dem Antwortschreiben ersehen, welches dieser Pabst an Bonifacius auf einige durch dessen Schüler Lullus ihm vorgelegte Anfragen erläßt (epist. 87. bei Würdtwein), hatte Bonifacius bei ihm angefragt, wie er sich gegenüber den ignes paschales und den dabei gebrauchten Krystallen verhalten solle. Zacharias giebt ihm eine Antwort, welche darauf schließen läßt, daß der heutige Gebrauch ihm noch unbekannt war, über die Krystalle aber gesteht er gar nichts zu wissen. Die Osterfeuer waren aber eine uralte heidnische Sitte der Sachsen und haben sich zum Theil noch im nördlichen Deutschland erhalten. Noch jetzt wird im Hildesheimischen am Gründonnerstage und am Ostertage an dem mit einem Stahle geschlagenen Osterfeuer die Lampe entzündet. Die Leute bringen nämlich kreuzförmige Stäbe zu diesem Feuer, brennen dieselben an und tragen sie so in ihre Wohnungen; während des ganzen Jahres heben sie dieselben auf (Grimm, deutsche Mythologie. I. S. 569). Die Krystalle, deren Bonifacius erwähnt, dienten dabei entweder als Feuersteine oder als Brennspiegel. Von den Osterfeuern unterscheiden sich die Notfeuer oder wilden Feuer nur dadurch, daß sie durch das Reiben zweier Hölzer erzeugt wurden (ebendas. S. 577). Beide Gebräuche scheinen auf der Anschauung zu beruhen, daß Feuer, welches von Brand zu Brand fortgepflanzt lange Zeit den Menschen gedient hatte, zu heiligem Geschäfte gleichsam abgenutzt und ungeeignet sey, darum neu erzeugt werden müsse (ebendas. S. 569). Die Kirche konnte leicht diesen Gebrauch zu ihrem liturgischen Zweck verwenden und in den Dienst ihres Lebens ziehen; wie nahe lag der Gedanke, daß gleich dem Kranken-, Katechumenen- und Confirmationsöl und dem Taufwasser auch das Licht in den Gotteshäusern vor dem Beginne des kirchlichen Jahres in dieser an Mysterien aller Art so reichen großen Woche neu herzustellen und zu weihen sey. Schon in der Homilie Leo's IV. finden wir diese Sitte als bestehend angedeutet, und noch heute ist sie in allen Kirchen in gleichmäßiger Uebung. Ein anderer Gebrauch, mit der Osterkerze verwandt, war die Modellirung der Osterlämmer (agnus dei) aus einer mit Oel gesättigten Wachsmasse;

sie wurden nach dem Zeugnisse des Amalarius von Metz (lib. I. de offic. eccles. c. 17.) unter das Volk vertheilt und in den Häusern angezündet. Da Aehnliches auch mit der Osterkerze geschah, so dürften vielleicht solche Anordnungen darauf angelegt gewesen seyn, das Volk zu gewöhnen, daß sie das häusliche Licht nicht an den heidnischen Osterfeuern, sondern an den von der Kirche geheiligten Stoffen und Elementen erneuten.

Seit dem sechsten Jahrhundert kommen in den Concilienakten häufige Klagen über sittliche Anstößigkeiten vor, zu welchen die Ostervigilien den Anlaß boten; da die dagegen ergriffenen Maßregeln ohne Erfolg blieben, fing man im Mittelalter an, sie erst zu beschränken, dann ganz umzugestalten. Der für sie bereits rituell festgestellte Gottesdienst wurde nun auf die Tageszeit zurückverlegt, verräth aber in allen seinen einzelnen Bestandtheilen noch seine ursprüngliche Bestimmung für die Nachtfeier.

Wenden wir uns nun zur Feier des großen Sabbaths, wie sie das römische Missale vorschreibt. Die Altäre, an dem Charfreitag unbedeckt, werden auf's Neue bekleidet und die Horen gesprochen, nachdem zuvor die Lichter auf dem Altare ausgelöscht worden sind. Hierauf werden vor der Kirche mittelst eines aus Stein geschlagenen Feuers Kohlen entzündet. Nach der Hora segnet der Priester das neue Feuer mit einem Weihgebete, worin Christus der Eckstein genannt wird, durch welchen Gott sein hellleuchtendes Feuer den Gläubigen geschenkt hat. Dann segnet er mit Gebet die fünf Weihrauchkörner, welche für die fünf Wundenmale der Osterkerze bestimmt sind; er beräuchert und besprengt sie dabei, wie auch das heilige Feuer selbst. Alle Lichter in der Kirche sind unterdessen ausgelöscht worden, um mit dem neuen Feuer wieder angezündet zu werden. Sobald der Klerus in die Kirche eingetreten ist, zündet der Akoluth mit einem an dem neuen Feuer entbrannten Lichte an dem Eingang, in der Mitte und am Altar nach einander die drei Kerzen an, welche der Diakon auf einem Rohre trägt, und spricht mit singender Stimme: Lumen Christi! worauf jedesmal respondirt wird: Deo gratias! Hierauf schreitet der Diakon zum Pulte, legt auf denselben das Meßbuch und stimmt, während zu seiner Rechten der Subdiakon mit dem Kreuz und der Räucherurne, zu seiner Linken zwei Akoluthen mit dem Rohre und den in einem Gefäße liegenden gesegneten fünf Körnern stehen, den Hymnus an: Exultet jam angelica turba. Der Durchgang Israel's durch das Rothe Meer, das Werk der Erlösung, die Ueberwindung des Todes, das Aufsteigen des Siegesfürsten aus der Hölle und dem Grabe sind die großen Ereignisse, um derenwillen diese Nacht gepriesen wird: in dem Ueberströmen des Gefühles schwingt sich der Hymnus unbedenklich über die Grenzen der Orthodoxie bis zu dem supralapsarischen Gedanken auf: O certe n e c e s s a r i u m Adae p e c c a t u m, quod Christi morte deletum est! o f e l i x culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Nach vollendetem Gesang legt der Diakon die fünf Weihrauchkörner in die neben dem Pulte aufgepflanzte Osterkerze und spricht: In hujus igitur noctis gratia s u s c i p e, sancte pater, incensi hujus s a c r i f i c i u m v e s p e r t i n u m, quod tibi in hac cerei oblatione solemni per ministrorum manus de operibus apum sacrosancta reddit ecclesia, Worte, die darum so merkwürdig sind, weil in ihnen die Gedanken der Opfergebete in der Messe unverkennbar wiederklingen und weil sie deutlich zeigen, wie durchaus symbolisch der Opferbegriff war, den man noch während der ersten Hälfte des Mittelalters mit der Messe verband. Hierauf zündet der Diakonus die Osterkerze mit einem der drei Lichter auf dem Rohre an; nachdem nun auch die übrigen Lichter (mit Ausnahme der auf dem Altar stehenden) an dem neuen Feuer angezündet sind, singt der Diakon über der Osterkerze das Weihegebet, welches mit der Fürbitte für die Kirche, den Pabst, den Landesfürsten schließt.

Nun werden die Lectionen, die sogenannten Prophetiae sine titulo, Abschnitte aus den historischen und prophetischen Büchern des alten Testamentes verlesen, deren Zahl, früher schwankend zwischen 4, 14 und 24, auf 12 festgestellt wurde. Es ist wohl zu viel gesagt, wenn Augusti meint, „diese Lectionen gäben die ganze Prophetie, Typik und Symbolik im Grundrisse“; allerdings ist ihre Auswahl durchaus typisch gemeint, allein

abgesehen von der ersten (1 Mos. 1. und 2, 1—3.), welche die Schöpfung in diesem Zusammenhange als Typus der Erlösung nicht ohne Bezug auf die Taufe (1 Mos. 1, 2.) vorführt, sollen sie alle die großen Gedanken des Festes zur Anschauung bringen: das in Christo realisirte Paschaopfer (1 Mos. 22. und 2 Mos. 12.), die Auferstehung von den Todten (Ezech. 37.), die rettende Kraft der Taufe (1 Mos. 5—8. 2 Mos. 14. und 15.), die Berufung der Heiden zu derselben (Jes. 54. und 55.), die Mahnung zur Buße (Jon. 3.) und zur Bekenntnißtreue bis zum Martyrium (Dan. 3.) u. s. w. Das jeder Lection angefügte Gebet enthält den Schlüssel des typischen Verständnisses; die Anordnung ist jedenfalls eine ungemein einfache und sinnige, und das Ganze gibt Zeugniß von einer Zeit, in welcher der liturgische Bildungstrieb der Kirche noch in voller schaffender Kraft stand.

Während dieser Lectionen wurden in der alten Kirche die Katechumenen katechisirt und unmittelbar zur Taufe vorbereitet. An ihre Verlesung reihte sich die benedictio fontis, die Weihe des Taufwassers für das ganze Jahr. Der Ausdruck fons bezeichnet in der Kirchensprache das Taufwasser und wurde veranschaulicht durch die in manchen älteren Kirchen noch vorhandene Einrichtung, daß in denselben selbst ein Quell entsprang und dem Taufstein das Wasser zuführte; jetzt ist wohl der Taufstein überhaupt darunter zu verstehen. Nur wo eine Quelle sich befindet, sagt das Missale, d. h. nur in den Parochialkirchen, wo der Taufstein nicht fehlen darf, findet die Benediction statt. Diesem Ritus, dessen frühen Ursprung wir aus den oben mitgetheilten historischen Bemerkungen bereits kennen, liegt der ächt katholische Gedanke zu Grunde, daß die gesammte Schöpfung durch den Fall des Menschen unter die Gewalt dämonischer Kräfte gekommen und verunreinigt sey. Die Weihegebete, welche die tertullianischen Vorstellungen und Bilder treu bewahren, sprechen die Erwartung aus, daß der Geist Gottes selbst in das Taufwasser sich hinablasse, mit ihm sich vermische, es mit geheimen Kräften befruchte und zum Mutterschoße heilige, dem neue Kreaturen entsteigen. Ausdrückliche Exorcismen gebieten im Namen des Herrn jedem unreinen Geist, jedem Zauber und teuflischen Betrug, jeder feindlichen und widerstrebenden Gewalt von dem Wasser zu weichen, dasselbe weder zu umschweben, noch zu umschleichen, noch zu inficiren. Es wird gesegnet im Namen des Vaters, der das Wasser in vier Strömen aus des Paradieses Quell ausgehen ließ über die gesammte Erde, der das bittere in der Wüste in süßes gewandelt, damit es trinkbar werde, und es dem dürstenden Volke aus dem Felsen hervorbrechen ließ; im Namen des Sohnes, der es auf der Hochzeit in Cana in Wein verwandelt, mit seinen Füßen über dasselbe geschritten und mit ihm von Johannes im Jordan getauft worden ist; aus dessen Seite es zugleich mit dem Blute ausgeflossen und der seinen Jüngern über ihm den Taufbefehl gegeben hat. Der Höhepunkt liegt in den Worten: „In dieses Quelles ganze Fülle steige die Kraft des heiligen Geistes und befruchte die Substanz dieses Wassers mit erneuernder Wirkung; hier mögen alle Sünden getilgt werden u. s. w.“ Diesen Weihegebeten, welche in dem Tone der Präfation gesungen werden, gehen bedeutungsvolle Handlungen zur Seite: der Priester theilt mit ausgestreckter Hand das Wasser in Kreuzesform; er schlägt darüber drei Kreuze; er schöpft mit der Hand und gießt es aus nach den vier Weltgegenden; er senkt dreimal die Kerze hinein, er haucht es dreimal an, er läßt durch die Assistenten nach vollzogener Benediction das Volk damit besprengen und gießt zuletzt von dem Katechumenenöl und dem Chrisma, erst von jedem besonders, dann von beiden zusammen, einige Tropfen in Form des Kreuzes hinein, um ihm die Kraft der Wiedergeburt befruchtend mitzutheilen. Sind Täuflinge zugegen, so werden sie nach gewöhnlicher Art getauft. Erst jetzt werden auch die Lichter auf dem Altare angezündet und die eigentliche Messe beginnt, aber ohne Introitus, da sie nur den Schluß der vorhergehenden Handlungen bildet und durch diese zur Genüge eingeleitet ist. Es leuchtet wohl ein, daß kein Tag des ganzen Kirchenjahres im katholischen Cultus so ausgezeichnet ist und so bedeutsam hervortritt als dieser: in ihn fällt offenbar der Schwerpunkt der ganzen großen Woche und des Oster-

festes; ja er ist die eigentliche Osterfeier, wie ja auch in der alten Kirche diese in der nächtlichen Vigilie ihren ganzen Glanz und ihren vollen Jubelklang entfaltete. Um so weniger konnten wir uns der Pflicht entziehen, diesen karakteristischen Theil des römischen Cultus ausführlich zu beschreiben. Am großen Sabbath tritt der Zug der Freude auch äußerlich hervor: die Glocken, welche zwei Tage geschwiegeu haben, werden wieder geläutet; Alles eilt in katholischen Ländern sich der Trauer zu entledigen und die Freude über das Ende der Fastenzeit auszudrücken; in Rom illuminiren schon am Charfreitag die Fleischhändler ihre Läden, und Hunderte von Lampen leuchten über den mit Lorbeerblättern verzierten Schinken; in allen Straßen ertönen gegen Mittag des heiligen Sabbaths Freudenschüsse; in Neapel wird eine häßliche Puppe, welche die Fastenzeit vorstellt, von dem Volke unter lautem Jubel zerrissen. Ueberhaupt tritt im Volksleben namentlich der südromanischen Völker die Osterfreude sehr fühlbar hinter die Freude über den Fastenschluß zurück (vgl. Bilder und Skizzen aus Rom, S. 62 f.).

Der große Sabbath bildet die Vigilie zu dem Osterfeste, dessen Namen man früher unrichtig von oriens oder Ursten (auferstehen) abgeleitet hat. Den richtigen Ursprung giebt Beda der Ehrwürdige (de temporum ratione, cap. 13.) an: er leitet den Eosturmonath (April), der, wie er sagt, mit „Paschamonath" übersetzt werde, von der angelsächsischen Göttin Eostre ab; mit dem altgewohnten Namen, fügt er hinzu, bezeichne man nun die Freuden der neuen Feier. „Eastre, Ostera", sagt Jakob Grimm (Mythol. I. S. 268), „mag Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes, besonders des neuen Frühlingslichtes" [vgl. Wackernagel, altdeutsches Wörterbuch, unter Ostern] „gewesen seyn, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte". Selbst manche Züge der alten Sitte und des alten Cultus haben sich im Volksleben erhalten und nur ein christliches Gepräge angenommen; dahin gehören die bereits erwähnten Osterfeuer, die am Abend der ersten Ostertags in allen Städten, Flecken und Dörfern des nördlichen Deutschlands (so weit der sächsische Stamm reichte; im südlichen Deutschland waren unter fränkischen Stämmen die Johannisfeuer üblich), auf Bergen und Hügeln unter Zulauf von Alt und Jung angezündet wurden: an manchen Orten zog man dabei mit weißen Stäben feierlich auf den Berg, stimmte, wechselsweise sich an den Händen fassend, christliche Osterlieder an und schlug beim Halleluja die Stäbe zusammen (Grimm a. a. O. S. 581 f.). Heidnischen Ursprungs scheinen auch die Osterspiele, die früher in einem Schwertertanz bestanden zu haben scheinen und erst später in dramatische Darstellungen übergingen, die Ostereier, die mit ihren bunten Farben ursprünglich die Farbenpracht und das keimende Leben der im Frühling sich verjüngenden Natur bezeichnet haben mögen, später aber im Volksleben um so sicherer ihre Stelle behaupteten, da sie die Freude über deren in der Fastenzeit gleichfalls versagten und nun wieder gestatteten Genuß sinnbildlich darstellten; ebenso die Ostermährchen (risus paschales), mit welchen auf den Kanzeln die Prediger an dem Feste bis in die Reformationszeit ihre Gemeiuden zu belustigen pflegten. Matthesius giebt in der 7. Predigt über Luther's Leben das Beispiel eines solchen Osterschwanks, wie zwei Teufel in der Vorburg der Hölle dem triumphirenden Christus mit ihren langen Nasen die Thüre verriegelten: als dieser mit dem Kreuze gewaltsam die Flügel der Pforte öffnete, stieß er ihnen die Nasen ab. Ein heidnischer Zug liegt ferner in der hessischen Volkssitte, daß Jünglinge und Jungfrauen am zweiten Ostertage mit Blumensträußen zu einer Felsgrotte wandeln, dieselben dort als Opfer niederlegen und aus der Quelle geschöpftes Wasser dafür in Krügen heimtragen, das für heilkräftig gilt (Grimm, II, 740. I, 513).

Das Osterfest wird in dem Missale einfach als dominica resurrectionis bezeichnet: erst aus den Ueberschriften der Wochentage ersehen wir, daß es Pascha heißt (Feria II. etc. post Pascha). Ein Reihe von pompösen Bezeichnungen, welche Augusti (Denkwürdigkeiten, II, 224.) anführt, können nur als rednerische Epitheta gelten und sind darum für unseren Zweck ohne weiteres Interesse. Der Name Pascha wurde schon frühe

im engen Anschluß an das griechische *διαβατήρια*, womit es bereits Philo und Origenes übersetzen, als Uebergang aus dem Tode zum Leben gedeutet (August. ep. 55. §. 2.). Um der Osterfreude einen Ausdruck zu geben, pflegten die älteren christlichen römischen Kaiser (vielleicht dem Beispiele des Pilatus in den Evangelien folgend) alle leichteren Verbrecher aus dem Kerker zu entlassen (Cod. Theodos. Lib. IX. Tit. 38. lex 3 vom Jahre 367, lex 7 vom Jahre 384), eine Sitte, welche die Kirchenlehrer mit der Befreiung aus den Banden der Sünde und des Todes motiviren. Auch die gerichtliche Freilassung der Sklaven fand meist in diesen Tagen statt (Cod. Justin. Lib. III, Tit. 12. lex 8. Cod. Theod. Lib. II. Tit. 8. lex 1), Die Reichen bewiesen durch Spenden und Veranstaltung von öffentlichen Mahlzeiten ihre Milde gegen die Dürftigen. Während der 15 Tage vom Palmsonntag bis zum Sonntag nach Ostern ruhten sämmtliche Geschäfte, selbst die Sklaven feierten von ihrer Arbeit. Die Gerichtsverhandlungen wurden eingestellt; alle Schauspiele waren untersagt; Processionen durften von den Heiden nicht veranstaltet werden; den Juden wurde es durch Concilienbeschlüsse (III. Concil zu Orleans im Jahr 538, can. 30, und zu Maçon 581, can. 14) verboten, vom grünen Donnerstage bis zum zweiten Ostertage die Straße zu betreten und sich unter die Christen zu mischen: ihr bloßer Anblick wurde in dieser Festzeit für eine Beleidigung und Verhöhnung Christi gehalten. Die ganze Woche nach Ostern bildete eine ununterbrochene Reihe von Festtagen. (Vgl. Const. ap. VIII, 33. Conc. Matiscon. II. vom Jahr 585, can. 2. Quinisext. can. 66. Meldense vom Jahr 845, can. 77. Kaiserliche Verordnungen: Cod. Theod. Lib. II. Tit. 8. lex 2, vom Jahre 389, Cod. Justin. Lib. III. Tit. 12. lex 8, vom Jahr 392.) Man nannte die acht Tage von Ostern bis zum folgenden Sonntag auch octo dies neophytorum (August. ep. 55. §. 32.) oder hebdomas neophytorum, weil während derselben die in der Ostervigilie Getauften ihre weißen Taufgewänder trugen. Erst an dem Sonntag nach Ostern (daher *κυριακὴ ἐν λευκοῖς*, dominica in albis, octava infantium, weißer Sonntag noch heute) legten sie dieselben mit dem chrismale, der Kopfbinde, ab (August. S. 376. 260.). Da mit diesem Sonntag die Paschafeier im späteren Sinne der Osterfeier schloß, nannten ihn die Griechen auch *ἀντίπασχα*, die Römer octava paschae oder pascha clausum. Der in der heutigen griechischen Kirche gewöhnliche Name, *κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ*, bezieht sich auf Joh. 20, 24 f. und ist bereits in den apostolischen Constitutionen (V, 19, 5.) angebahnt. Der Name Quasimodogeniti ist dem Introitus (1 Petr. 2, 2.) entlehnt und kommt erst in dem Mittelalter vor. Eine so ausgedehnte Feier entsprach indessen nur den Zeiten der erhöhten Begeisterung. Schon das Mainzer Concil vom Jahr 813 (can. 36) beschränkte die Paschafeier auf die vier ersten Tage der Osterwoche und gab die drei letzten dem Geschäftsverkehre zurück (wie lokal indessen diese Bestimmung war, zeigt der oben angeführte Beschluß des französischen Concils zu Meaux vom Jahr 845), das constanzer Concil vom Jahr 1094 bestimmte die Dauer des Festes nur auf die drei ersten Wochentage (bei Mansi XX, 497.). Unter Pascha annotinum verstand man im beginnenden Mittelalter den Jahrestag nicht des vorjährigen Osterfestes, sondern des vorjährigen Tauftages, der zur Erinnerung an den Taufbund von den um den Priester versammelten vorjährigen Täuflingen mit ihren Eltern und Pathen in gemeinsamer Feier begangen wurde. (Vergl. Microlog. de observatione eccl. cap. 56.) Diese Sitte erlosch indeß schon im elften und zwölften Jahrhundert.

In dem römischen Missale ist besonders die Sequenz Victimae paschali hervorzuheben, welche vom Ostertage bis zum Sonnabend täglich nach dem Graduale und Alleluja gesprochen wird. Der weiße Sonntag ist in der römischen Kirche heute zur ersten Communion der Kinder bestimmt. In Rom selbst werden die Ostertage wie die große Woche durch manche kirchliche und weltliche Schauspiele ausgezeichnet: am ersten Ostertage ertheilt der Pabst mit der dreifachen Krone geschmückt um die Mittagsstunde vom Balkon der Peterskirche der Christenheit den Segen, nach dessen Vollendung die Glocken sämmtlicher Kirchen geläutet und die Kanonen der Engelsburg gelöst werden; am Abend

desselben Tages sammelt die wundervolle Erleuchtung der Peterskuppel Fremde und Einheimische um den Vatikan und auf den Hügeln der Stadt; am Abend des zweiten Ostertages gewährt die Girandola von der Engelsburg ein zwar weniger sinniges, aber nicht minder prachtvolles Schauspiel.

In der griechischen Kirche wird das Osterfest noch durch lebhaftere Freudenbezeugung ausgezeichnet, als in der römischen. Die Kirchen werden mit Blumen reich geschmückt. Am Morgen des ersten Ostertages tritt nach vollendetem Morgengebete der Priester vor den Eingang des Chores (Bematis, was aber auch eben so gut den Rednerstuhl bezeichnen kann) und hält das mit einem Kreuze gezierte Evangelienbuch geschlossen vor die Brust: Einer um den Andern aus der Gemeinde nähert sich ihm, küßt das Kreuz des Buches, dann die Schulter des Priesters unter dem Festgruß: Christ ist erstanden! und empfängt vom Priester einen Kuß auf das Angesicht mit der Antwort: er ist wahrhaftig erstanden! in gleicher Weise begrüßen und küssen sich alle Versammelten gegenseitig. Besuchende und Begegnende reden sich mit demselben Gruß und Gegengruße an und besiegeln ihn mit dem Bruderkuß. So beschreibt schon Leo Allatius (de dominica et hebd. Graecor. c. 22.) die griechische Festsitte, und Neuere bestätigen den Fortbestand derseben sowohl in der russischen als der eigentlichen griechischen Kirche.

Der Protestantismus hat von der ganzen Symbolik der beiden katholischen Kirchen Umgang genommen: Charfreitag und Ostern werden in altchristlicher Einfachheit mit Gesang, Gebet, Predigt und Abendmahl gefeiert als die Höhepunkte des kirchlichen Jahres, auf denen die vorwiegenden Stimmungen des christlichen Gemüthes, die in den Todesschmerz Christi sich versenkende Bußtrauer und die zu dem Siege seiner Auferstehung und seines Lebens sich aufschwingende Glaubensfreudigkeit, in ihrer ganzen intensiven Stärke sich entfalten sollen, damit das alte Leben je mehr mit dem Gekreuzigten ersterbe und Alles in dem Auferstandenen erneuert und verherrlicht werde. Man vergl. den Art. Kirchenjahr. Im Uebrigen verweisen wir auf die Denkwürdigkeiten von Augusti (2. Band) und Binterim (V, Band, 1. Theil). **Georg Eduard Steitz.**

Paschalis I., ein Römer, Sohn des Maximinus Bonosus, war Benediktinermönch und Abt in dem Kloster des heiligen Stephanus bei St. Peter in Rom. In der Folge wurde er von Leo III. zum Cardinalpriester der heiligen Praxedes ernannt. Nach dem Tode Stephan's IV. wurde er am 25. Januar 817 zum Pabste erwählt und starb nach siebenjähriger Regierung den 10. Februar 824. Er war ein schwacher Mann, den ernsten Forderungen seiner Zeit keineswegs gewachsen. Für ein Mährchen gilt längst auch bei gutkatholischen Schriftstellern die Angabe, daß er von Ludwig dem Frommen in einem Diplome die Bestätigung der Rückgaben und Geschenke empfangen habe, welche durch dessen Vorfahren dem heiligen Stuhl gemacht worden seyen, denen gar noch Sicilien und Sardinien hinzugefügt worden seyn sollen. So schwach und fromm auch Ludwig war, so sollte dennoch Paschalis erfahren, daß der Kaiser nichts weniger als gemeint sey, seiner Oberherrlichkeit über die Stadt und den Stuhl St. Peter's irgend etwas zu vergeben. Der neugewählte Pabst hatte es versäumt, vor seiner Weihung die kaiserliche Bestätigung seiner Wahl nachzusuchen, und fand es für nothwendig, eine Gesandtschaft mit Geschenken nach Aachen abzuordnen, um sich damit zu entschuldigen, daß ihm die päbstliche Würde wider seinen Willen aufgedrungen worden sey. Neue Uebergriffe von päbstlicher Seite bestimmten Ludwig, seinen zum Mitkaiser gekrönten Sohn Lothar nach Italien zu schicken. Der Abt Wala begleitete ihn als Rathgeber und vertrat mit Kraft und Einsicht die kaiserlichen Hoheitsrechte. Lothar ward mit allen Ehren in Rom aufgenommen und am Ostertage 823 feierlich gekrönt. Nachdem Lothar unter dem Adel in Rom eine fränkische Partei organisirt hatte, zog er über die Alpen, ließ aber Wala als Stellvertreter zurück. Aber kaum war er abgezogen, als auch schon in Rom eine Gewaltthat verübt wurde. Zwei der angesehensten und eifrigsten Parteihäupter der Frankenherrschaft wurden im päbstlichen Palaste geblendet und dann enthauptet, und alle Welt war überzeugt, daß es auf Befehl des Pabstes

geschehen sey. Während der Pabst Gesandte an König Ludwig mit Entschuldigungen über das Vorgefallene absandte, wurden von diesem zwei Missi, Abt Adalung und Graf Hunfried, nach Rom beordert mit dem Auftrage, die Sache auf's Strengste zu untersuchen. Vor ihnen mußte Paschalis einen Reinigungseid leisten, welchen 34 Bischöfe und 5 Presbyter als Eideshelfer mit ihm schwuren. Aber die Auslieferung der Thäter verweigerte er beharrlich, weil dieselben der Versammlung des heiligen Petrus angehörten. Hiemit war der Friede mit den Franken, aber nicht mit den durch diesen demüthigenden Schritt des Pabstes nur noch mehr empörten Römern hergestellt. Diese konnten auch dem todten Pabste seine Zwitterstellung nicht verzeihen und wollten nicht zugeben, daß er in der Petruskirche bestattet werde; sein Nachfolger Eugen II. ließ seine Gebeine in der Kirche der heiligen Praxedes in dem Grabe, welches Paschalis selbst hatte erbauen lassen, beisetzen. Zu erwähnen steht noch die Beziehung, in welche Paschalis zu dem Bilderstürmer Leo dem Armenier trat. Theodor Studita, von diesem hart bedrängt, schüttete sein Herz gegen den Stuhl Petri aus und fand bei Paschalis ein über Erwarten günstiges Gehör. Während der Pabst sich weigerte, die Gesandtschaft des Kaisers auch nur anzuhören, empfing er die Mönche, welche Theodor und seine Freunde abgesandt hatten, mit zuvorkommender Freundlichkeit und ließ dem Abte von Studion mündlich eine Botschaft sagen, welche diesen, wie er selbst sagte, in solches Entzücken versetzte, als wäre ihm etwas aus dem Himmel zugekommen! — Sein Gedächtnißtag ist der 16. Mai. Vgl. Bolland. T. III. Eginhard., annal. J. A. Boost, Gesch. d. röm. Päbste, Bd. I.

Paschalis II. hieß vorher Rainerus und war zu Bieda in der Diöcese von Viterbo geboren; seine Eltern waren Crescentius und Alfacia. Er war regulirter Chorherr und hierauf Mitglied des Ordens von Clugny. Gregor VII. ernannte ihn zum Cardinalpriester von St. Clemens. Gegen seinen Willen wurde er in der Kirche des heiligen Clemens den 13. August 1099 zum Pabste erwählt und den Tag darauf gekrönt. Er hatte seine Erhebung auf den päbstlichen Stuhl vorausgesehen, deßwegen war er aus Rom entflohen, sich zu verbergen. Allein bald wurde er erkannt und trotz seines Widerstrebens in den Schoß des Wahlcollegiums zurückgeführt, wo man ihn mit dem Rufe empfing: „Petrus verlangt Euch zum Nachfolger". Sein Widerstreben beruhte nicht auf falscher Bescheidenheit; theilte er auch, als aus dem Kloster Clugny hervorgegangen, mit seinen nächsten Vorgängern die gleichen Grundsätze, so fehlte ihm die Festigkeit, welche diese ausgezeichnet hatte, und welche durchaus nothwendig war, wenn der päbstliche Stuhl seine Ansprüche nicht aufgeben sollte. Seine Regierung ist ein fortwährender Kampf mit den europäischen Mächten, ein unausgesetztes Fordern und Nachgeben. Zuerst ward er mit Philipp von Frankreich in Streit verwickelt. Dieser hatte die Verbindung mit der Bertraba erneuert, wofür er von dem päbstlichen Legaten auf der 1100 zu Poitiers abgehaltenen Synode excommunicirt wurde. Der König sah sich augenblicklich zum Gehorsam gezwungen; bald aber lebte er mit Bertraba wieder in offener Ehe, und Paschalis fand es gerathen, ein Auge zuzudrücken. Den Streit Anselm's, Erzbischofs von Canterbury, mit Heinrich I., König von England, über Investitur und Lehenseid legte der Pabst dadurch bei, daß er 1106 den letzteren gestattete. Am zweideutigsten war sein Verhalten zu Deutschland. Gegen Heinrich IV., der die Wahl eines Gegenpabstes betrieben hatte, erneuerte er den Bannfluch. Da dieser in Deutschland nicht mehr verfangen wollte, reizte der Pabst des Kaisers zweiten Sohn Heinrich zur Empörung gegen seinen Vater auf. Heinrich IV. wurde gefangen, mußte dem Throne entsagen, und starb im Elend 1106. Sobald aber der neue Kaiser Heinrich V. sich im unbestrittenen Besitz des Thrones sah, fing er die Investiturstreitigkeiten von Neuem an, und Paschalis sollte die Frucht der in Begünstigung der Empörung des Sohnes gegen den Vater ausgestreuten Saat ernten. Heinrich V. ließ den Pabst ersuchen, nach Deutschland zu kommen, um hier auf einer Kirchenversammlung das Verhältniß des Reichs zur Kirche zu ordnen, und als Paschalis dieser Einladung nicht

Folge leistete, belehnte Heinrich nicht nur mehrere neue Bischöfe kraft seines königlichen Rechtes mit Ring und Stab und ließ dieselben durch Ruthard von Mainz weihen, sondern er setzte auch gegen das Verbot des Pabstes den gebannten Bischof Udo von Hildesheim wieder ein und drang einer Abtei einen Vorsteher auf, welcher gleichfalls im Bann war. Vergebens suchte Paschalis durch Unterhandlungen dem Hildebrandischen Grundsatze Geltung zu verschaffen; er konnte den König auf keine Weise zum Nachgeben bringen. Nach erfolglosen Verhandlungen auf einer Synode zu Troyes (1107), rückte der Kaiser mit einem Heere in Italien ein und nöthigte den Pabst 1110 zum Nachgeben. Als Heinrich bis nach Tuscien vorgerückt war, gerieth Paschalis in solchen Schrecken, daß er jenem anbot, alle Güter und Einkünfte, welche die Kirche als Reichslehen besitze, der weltlichen Macht zurückzugeben, wofern der König eidlich allen Ansprüchen auf die Investitur entsage. Zugleich verpflichtete sich der Pabst, Heinrich V. mit allen Ehren zu empfangen und ihn in der herkömmlichen Weise zum Kaiser zu krönen. Diesen Vorschlag nahm Heinrich unter der Bedingung an, daß, was kaum als möglich zu erwarten war, die Zustimmung aller Fürsten und Bischöfe dazu eingeholt werde. Hierauf zog er in Rom ein; als aber in der Peterskirche selber der Vorschlag des Pabstes auf den heftigsten Widerspruch der Bischöfe und der weltlichen Großen stieß, erklärte Heinrich den Vertrag für unausführbar und verlangte die Kaiserkrönung unbedingt. Dem suchte sich Paschalis auf jede Weise zu entziehen, und so ließ der König den Pabst und die Cardinäle festnehmen, und, als sie bis tief in die Nacht hinein hartnäckig blieben, gefangen wegführen. In Rom wurde das Volk zur Wehr gerufen, Heinrich mußte die Stadt verlassen, aber führte den Pabst und die meisten Cardinäle gefangen mit sich. Zwei Monate später kam es zu einem Vertrage, in welchem der geängstete Pabst nun förmlich dem Kaiser das unbedingte Recht einräumte, den frei gewählten Bischöfen und Aebten die Investitur per baculum et annulum zu ertheilen, den König nie zu bannen und ihn nach herkömmlicher Sitte zu krönen versprach und wahrscheinlich in einem geheimen Artikel gestattete, daß Heinrich's IV. noch immer unbeerdigte Leiche an geweihter Stelle beigesetzt werde. Dagegen ließ der Kaiser den Pabst und die übrigen Gefangenen frei und verstand sich zu einer Abbitte. Hierauf zog er zur Krönung nach Rom. Gleich nachdem diese vollzogen war (13. April 1111), nahmen Pabst und Kaiser zur Bekräftigung des beschworenen Vertrags gemeinschaftlich das Abendmahl. Auch ließ sich Heinrich bei seinem Abzug aus Rom Geißeln für die Versicherung geben, daß Paschalis ihn nicht mit dem Banne belegen wolle. Er kehrte geraden Wegs nach Deutschland zurück. Gleich nach seiner Abreise erhob sich die Gregorianische Partei, und auf einer Lateransynode 1112 erklärte der Pabst, daß er durch seine Gefangenschaft zu einem Vergleiche gezwungen worden sey, und wenn nun auch er selbst sich darum nur leidend verhalten dürfe, der Synode die Entscheidung über denselben überlasse. Die Synode erkannte den Vertrag für ganz ungültig, die päbstlichen Legaten sprachen im Namen und unter Zustimmung des Pabstes den Bann über den Kaiser, und so begann der Investiturstreit von Neuem. Bei der kundbaren Inconsequenz des Pabstes konnte es aber nicht mehr zu Ereignissen, wie unter Heinrich IV. kommen. Heinrich V. bemächtigte sich sogar der von der 1115 gestorbenen Markgräfin von Toscana, Mathildis, hinterlassenen Güter (1116) und zog von Tuscien aus im Frühjahr 1117 nach Rom, wo der Pabst im vorigen Jahre über die Besetzung der Präfektenstelle in einen so heftigen Zwist mit dem Volke gerathen war, daß er auf kurze Zeit die Stadt hatte verlassen müssen. Heinrich hatte in Folge davon einen bedeutenden Anhang unter den Römern, und Paschalis sah sich bei seiner Annäherung genöthigt, nach Benevent zu entfliehen. Da der Kaiser kurz vor Ostern nach Rom gekommen war, so wollte er einer alten Sitte gemäß an diesem Feste einen sogenannten Krontag feiern. Heinrich konnte keinen der anwesenden Cardinäle bewegen, ihm die Krone aufzusetzen; dagegen fand sich der portugiesische Bischof Mauritius Burdinus, der mit Aufträgen von Paschalis in der Stadt zurückgeblieben war, zu dieser Ceremonie

bereit. Um Pfingsten verließ Heinrich die Stadt wieder und begab sich nach Oberitalien. Sogleich kehrte Paschalis nach Rom zurück und rüstete Kriegswerkzeuge, um seine Gegner aus den von ihnen besetzten Stadttheilen zu vertreiben, er starb aber den 21. Januar 1118, noch ehe ihm dieses gelungen war. Er wurde in der Basilika des heiligen Johann vom Lateran beigesetzt. Th. Pressel.

Paschas, Radbert, s. Radbert, Paschasius.

Paschur, פַּשְׁחוּר („Heil ringsum"), bei LXX: *Πασχώρ*, *Φασσούρ*, *Φασεώρ*, ist der Name von zwei in der Geschichte des Propheten Jeremia vorkommenden Männern. 1) Der eine, Sohn des Oberpriesters Immer (1 Chron. 24, 14.), war Oberaufseher des Tempels und ließ als solcher (s. Jer. 29, 26.) den genannten Propheten seiner Freimüthigkeit wegen einen Tag lang in einem Gefängnisse am Tempel in den Block legen. Wegen dieser ungläubigen Widerspenstigkeit gegen das geoffenbarte Gotteswort wurde jenem „falschen Propheten" durch Jeremia die Abführung nach Babel geweissagt, welche ohne Zweifel in der Katastrophe Jojachin's erfolgt ist, wenn uns gleich die Erfüllung jener Drohung nicht ausdrücklich gemeldet wird, Jer. 20, 1—6. — 2) Ein anderer Paschur war Sohn eines Malchija, ebenfalls eines Oberpriesters (vgl. 1 Chr. 24, 9.), und wurde als priesterlicher Vertrauter von König Zedekia an Jeremia gesandt, um von diesem den Erfolg des Kampfes wider Nebukadnezar zu erfahren, Jer. 21, 1. Der nämliche half später mit anderen Gesinnungsgenossen, unter denen wir auch einen Sohn jenes ersten Paschur antreffen, den zur Unterwerfung unter die Chaldäer rathenden Propheten im Hofe des Gefängnisses in eine Grube werfen, aus welcher ihn Ebedmelech befreite, Jer. 38, 1. ff. Ein Nachkomme dieses zweiten Paschur wird unter den Kolonisten des nachexilischen Jerusalem als Haupt einer Priesterabtheilung genannt Neh. 11, 12. 1 Chr. 9, 12. 1247 „Söhne Paschur's" waren unter den mit Serubal nach Jerusalem hinaufgezogenen Priestern Esra 2, 38. Neh. 7, 41. Vier „Söhne Paschur's" werden unter denen genannt, welche fremde Weiber heimgeführt hatten Esra 10, 22. Ein Paschur erscheint endlich Neh. 10, 4. unter den mit Nehemia den feierlichen Bund mit Gott untersiegelnden Priestern. Vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, S. 436. 443 f. (1te Ausg.). Rüetschi.

Passah, s. Pascha.

Passauer Vertrag. Der Passauer Vertrag, welcher in der neuen Sammlung der Reichsabschiede das Datum vom 2. August 1552 trägt, war die Einleitung und Grundlage zu dem Augsburger Religionsfrieden vom 25. September 1555, von welchem früher (I. S. 613.) gehandelt worden ist. Diesem wie jenem war der sogenannte erste Religionsfriede, der Nürnberger vorausgegangen, welcher, wie schon (Bd. X. S. 496) berichtet worden ist, am 23. Juli 1532 zu Nürnberg abgeschlossen, und am 2. August darauf zu Regensburg kaiserlicherseits bestätigt worden war, also nach dem Datum gerade 20 Jahre vor dem Passauer Vertrage. In diese Zeit vom 2. August 1532 bis zum 2. August 1552 fallen viele kirchlich und politisch wichtige Ereignisse, die wir zur Einleitung wenigstens theilweise nennen. Dahin gehören z. B. die Schmalkaldenschen Artikel und die unmittelbar darauf von den evangelischen Reichsständen erklärte Ablehnung eines allgemeinen Concils (1537), auch 10 Jahre hernach der Sieg des Kaisers Karl V. bei Mühlberg über den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (24. April 1547), sowie die Gefangennehmung des Letzteren, und gleich darauf des Landgrafen Philipp von Hessen, ferner die feierliche Uebertragung der sächsischen Kurwürde auf den Herzog Moritz von Sachsen, Albertinischer Linie, während des Reichstags zu Augsburg am 24. Februar 1548, worauf das Augsburger Interim vom 15. Mai 1548 (I. 610 f.) folgte, welchem wieder das im Jahre 1541 eingeleitete, und am 10. Mai nicht sowohl abgeschlossene, als abgebrochene Regensburger Interim vorausgegangen war. Dem Augsburger Interim folgte unmittelbar die Magdeburger Protestation dagegen vom 1. August 1548, aber auch mehr als ein vermittelnder neuer Interimsversuch, während nun die schon das

Jahr vorher gegen Magdeburg ausgesprochene Reichsacht vollstreckt wurde, und zwar — durch den Kurfürsten Moritz von Sachsen, bis zur Kapitulation der Stadt vom 5. Nov. 1551. Immittelst war nicht allein auf dem Jagdschlosse zu Lochau eine nähere Verabredung evangelischer Reichsfürsten zum Schutze der Reformation zu Stande gekommen, wobei sich außer den Brüdern Moritz und August von Sachsen besonders Johann von Brandenburg-Küstrin betheiligt hatte, sondern auch unmittelbar darauf am 5. Oktober 1551 in Hessen auf dem Schlosse Friedewalde ein Bündniß zwischen Moritz von Sachsen, Albrecht von Mecklenburg und Wilhelm von Hessen, einerseits, und dem Könige Heinrich II. von Frankreich, andererseits, zu Schutz und Trutz gegen den Kaiser, unter dienstfertiger Vermittelung des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach, wirklich abgeschlossen worden: ein Bund (Jes. 8, 12.) mit Frankreich gegen das päbstliche Deutschland, den wir durch die Noth nicht gerechtfertigt finden können, nur daß wir auch nicht vergessen dürfen, daß er eigentlich nicht gegen die deutsche Reichsobrigkeit, sondern, um mit Moritz zu reden, gegen „spanischen Trug und Mißverstand" gerichtet war. Und daran schloß sich der Feldzug des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser, der noch immer den Landgrafen Philipp, Moritz' Schwiegervater, nebst dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen gefangen hielt. Entscheidend wirkte der Sieg des Kurfürsten Moritz über das kaiserliche Heer bei der Ehrenberger Klause in Tyrol (18. Mai 1552), sowie der Einzug des Siegers in Innsbruck am 23. Mai darauf. Die nächste Folge war die eilige Flucht des Kaisers von Innsbruck und die Freilassung des Kurfürsten Johann Friedrich, welchen der Kurfürst mitten auf der Flucht in dem Flecken Zink am 24. Mai freundlichst begrüßte. Der Kaiser meinte damit eben nur einen Gegner des neuen Kurfürsten erledigt zu haben, denn noch war die Kur zwischen beiden streitig, noch war der Verlust des Erstgeburtsrechtes nicht verschmerzt. —

Die weitere Folge waren die Friedensunterhandlungen in Linz, welche demnächst in Passau unter Vermittelung der deutschen Reichsfürsten durch ihre Abgeordneten fortgesetzt wurden. Die Frage war, ob im deutschen Reiche auch ohne die Oberhoheit des Pabstes oder eines Concils Kirchenfriede und Staatseinheit zu bewirken sey, eine Frage, welche evangelischerseits bejaht, kaiserlicherseits bezweifelt wurde. Wie war anders zu helfen, als — durch Vertagung? Wirklich kam der Vertrag zu Stande; in Passau scheint er am 16. Juli 1552 von den vermittelnden Fürsten unterschrieben, am 29. Juli von dem Kurfürsten Moritz zu Rödelheim vor Frankfurt a. M. genehmigt, und am 2. August oder später von dem Kaiser, welcher sich nach Villach in Kärnthen zurückgezogen hatte, ratificirt worden zu seyn. Bezeichnend ist es jedenfalls, daß nach den neuesten historischen Forschungen (Leop. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation Bd. V. u. VI.) nicht einmal das Datum ganz feststeht, sowie denn auch der Hauptvertrag, welcher kaiserlicherseits ratificirt worden ist, wegen der unsicheren Schwankungen desselben, durch einen vom Kaiser nicht mitunterzeichneten Nebenvertrag nähere Festsetzung erhalten hat. Nach der Fassung des Hauptvertrags blieb wirklich die definitive Entscheidung ganz ungewiß, und selbst die Dauer des Zwischenzustandes zweifelhaft. Der Hauptvertrag bedingte vorgängige Niederlegung der Waffen, und verhieß unter dieser Bedingung die Freilassung des Landgrafen Philipp von Hessen, welche demnächst auch erfolgt ist, nachdem sich die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg für ihn verbürgt hatten. Aber für die Kirche selbst war am wichtigsten die vertragsmäßig bedungene Ueberweisung des noch immer im deutschen Reiche schwebenden Religionsstreites — zu definitiver „Glimpfung" entweder durch ein künftiges Nationalconcilium, oder durch ein Religionsgespräch, oder durch den Reichstag binnen Jahresfrist, dergestalt, daß „mittler Zeit weder kaiserliche Majestät, noch Kurfürsten, Fürsten und Stände des heiligen Reiches der Religion halber einander mit der That gewaltigerweise beschädigen sollten", sowie auch immittelst Alles in dem gegenwärtigen Stande verbleiben sollte. In dem Nebenvertrage fand sich aber noch außerdem zur näheren Bestimmung der mittleren Zeit ein wichtiger Zusatz, welcher maßgebend

geworden ist, und wörtlich also lautet: „Dafern aber die Vergleichung auch auf keinem dieser Wege würde erfolgen, so solle nichtsdestoweniger gedachter Friedstand bis zur endlichen Vergleichung bestehen und bleiben." — Es ist wohl zu merken, daß unterdessen bereits das Concil zu Trient aufgelöst worden war, zu dessen abermaliger Suspension der Pabst bereits unterm 15. April Verordnung erlassen hatte. Auch an diesem Vertrage hat spanische Diplomatie, die Alles auf Schrauben zu stellen suchte, wie Kurfürst Moritz sich ausdrückte, ihren Antheil gehabt; dennoch ist in kirchlicher Beziehung die große Bedeutung des Passauer Vertrages durch alle diplomatischen Windungen siegreich hindurch gedrungen. Diese Bedeutung liegt nicht allein in der nochmaligen politischen Anerkennung der deutschen Reformation überhaupt, sondern auch in der anderweiten Bethätigung und ferneren Entwickelung der evangelischen Kirchenverfassung, welche nach ihrem eigensten Prinzipe bereits seit dem denkwürdigen Speierschen Reichsabschiede vom 27. August 1526 durch das oberste Laienpriesterthum der christlichen Obrigkeit die einseitige Hierarchie zu bewältigen bestimmt, und hiermit gleich Anfangs an den Dualismus beider von Gott verordneter Schwerter oder Arme dergestalt gewiesen war, daß sie ohne vorgängige Theorie den schmalen Weg fand, welcher ebensowohl den hierarchischen Papismus, als den Cäsareo-Papismus, sowie nicht minder den Demokratismus grundsätzlich ausschloß, wiewohl die Doktrin noch bis zur Stunde nicht fertig, und noch weniger zu einiger Anerkennung gediehen ist. — Im Verhältniß zur römischen oder päbstlichen Kirche ist dagegen der Passauer Vertrag gleich dem nachfolgenden Augsburger Religionsfrieden recht eigentlich ein Interim, doch im wesentlichen Unterschiede von dem Augsburger Interim. Denn das Augsburger Interim wollte zwei unterschiedene Kirchenabtheilungen einstweilen in Einem Hause ungetrennt zusammenhalten — bis zu definitiver Einigung, wogegen das Passauer Interim nebst dem nachfolgenden Augsburger Religionsfrieden die beiden unterschiedenen Religionsgemeinschaften in zwei verschiedene Kirchen einstweilen getrennt, aber nachbarlich neben einander stellte, bis eine wirkliche Einigung erfolgte; womit freilich eine Anerkennung verbunden war, zu welcher der Pabst nicht Ja sagen wollte. — Außerdem gehört es auch noch zur Geschichte des Passauer Vertrages, daß wir zum weiteren Nachdenken drei Todestage vermerken. Am 9. Juli 1553 starb Kurfürst Moritz nach der Schlacht bei Sievertshausen; er hatte die nächste Veranlassung zum Passauer Vertrag gegeben, er fiel demnächst im Kampfe gegen den Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach, mit dem er den Feldzug gegen den Kaiser begonnen hatte; am 8. Juni 1557 starb zu Pforzheim eben dieser Markgraf Albrecht, der dem Passauer Vertrage nicht beigetreten, und bald hernach gegen seinen Bundesgenossen zu Felde gezogen war, aber später geächtet nach Frankreich entwichen, und begnadigt eben wieder auf dem Heimweg war; am 31. März 1567 starb Landgraf Philipp, fast 14 Jahre nach seinem Schwiegersohne, der ihn aus kaiserlicher Haft befreit hatte. —

Zum Schlusse ist noch zu erwähnen, daß durch das nächstvergangene 300jährige Jubiläum des Passauer Vertrages mehrere historische Denkschriften hervorgerufen worden sind, von welchen wir folgende nennen: 1) Der Vertrag zu Passau im J. 1552. Eine Denkschrift. Von W. N. Zwickau 1852. — 2) Vor dreihundert Jahren. Blätter der Erinnerung zur Siegesfeier des Passauer Vertrages und Augsburgischen Religionsfriedens. Von E. H. Pfeilschmidt. Dresden 1852. — 3) Der Passauer Vertrag. Eine Denkschrift zur Jubelfeier des 2. August 1852. Leipzig 1852. Dazu kommt 4) Chr. Wilh. Spieker, Geschichte des Augsburger Religionsfriedens vom 26. Sept. 1555 mit einleitender Reformationsgeschichte. Schleitz 1854. — 5) Der Augsburger Religionsfriede vom 25. Sept. 1555. Zur Vorbereitung auf die 300jährige Jubelfeier. Leipzig 1855.

C. F. Göschel.

Passionisten, regulirte Kleriker der Gesellschaft vom heiligen Kreuz und dem Leiden Christi, Congregatio Clericorum excalceatorum S. S. Crucis et Passionis.

Diese Congregation hat zu ihrem Stifter Paul Franz vom Kreuz, der am 3. Januar 1694 zu Ovada in Sardinien geboren wurde. Die Sehnsucht, für die Sache des Herrn zu wirken, hatte ihn zuerst zum Entschluß geführt, sich dem Heer des Kreuzes anzuschließen; doch wurde dieser Plan vereitelt, und Paul trug sich sodann mit dem Plan zur Stiftung eines neuen Bundes, schrieb Statuten für denselben. Der Bischof von Alessandria billigte sein Vorhaben, und am 22. Novbr. 1720 erhielt Paul aus dessen Hand eine schwarze Tunika und nahm den Namen „vom Kreuze“ an. Nahe bei der Kirche von San Carlo di Castellazo bezog er eine Klause, und Pabst Benedict XIII. verlieh ihm 1725 das Recht, für den beabsichtigten Verein Novizen anzunehmen, die sich auch alsbald fanden. Allein Paul und sein Bruder Johann, der sich in gleichem Geist ihm beigesellt hatte, waren nicht Priester, und darum unfähig, die Kanzel zu betreten und als Missionäre zu wirken. Dieser Mangel wurde 1727 durch Bischof Aurelio Cavalieri von Troja ergänzt, welcher beide Brüder zu Priestern weihte, worauf von diesen das erste Passionistenhaus auf dem Monte Argentaro gegründet wurde. Paul starb am 18. Oktbr. 1775, nachdem er eine große Anerkennung und ziemliche Ausbreitung seiner Congregation noch erlebt hatte. Am Tage vor seinem Tode hatte er noch die Freude, seine Stiftung durch ein feierliches Breve von Pius VI. anerkannt zu sehen. Zweck der Congregation ist, durch eindringliche Predigten das Volk zu ernstem Nachdenken über die Geheimnisse des Kreuzestodes zu belehren und anzufeuern. Im Jahre 1782 ward ihr die Mission von Bulgarien und der Wallachei anvertraut und in der Zeit von 1782—1841 24 Mitglieder der Congregation dahin abgesendet. Auch in Belgien, England und Neuholland faßte dieselbe festen Fuß, während sie in Italien 16 Niederlassungen zählt. Die Kleidung der Brüder besteht in einer schwarzen Tunika von grobem Tuch und in einem Pallium bis an das Knie herab von derselben Farbe und demselben Stoff; an der linken Seite der Tunika und des Palliums befindet sich der Name Jesu und ein kleines Herz mit einem kleinen weißen Kreuz darüber. Die Ordensbrüder begnügen sich mit Sandalen und bedecken ihr Haupt mit einem ärmlichen Hute. Die Novizen werden ein ganzes Jahr geprüft und nach Verfluß dieser Zeit haben sie außer dem dreifachen Gelübde des Gehorsams, freiwilliger Armuth und der Keuschheit noch ein viertes abzulegen: „das treueste Andenken an Christi Leben und heilbringendes Leiden und an seinen Tod eifrigst zu befördern.“ Die Zeit der Ordensbrüder ist zwischen Gebet, Meditationen, geistlichen Funktionen und wissenschaftlichen Studien getheilt. Um sich den Missionsgeschäften widmen zu dürfen, wird eine besondere Vorbereitung dazu und Befähigung von den Oberen erfordert. Vgl. J. Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden, Bd II, S. 57—62. **Th. Pressel.**

Pastoralmedicin, s. Pastoraltheologie.

Pastoraltheologie (nach Analogie des Wortes Moral auch kurzweg Pastoral genannt, dieß übrigens häufiger bei katholischen als bei protestantischen Theologen), eine Disciplin, von der Jeder ungefähr weiß, was sie soll und will, deren wissenschaftlicher Ort im Ganzen der Theologie aber gleichwohl noch wenig in's Klare gesetzt ist. Sehen wir uns zuvörderst bei den namhaftesten Vertretern dieses Faches um, so haben z. B. Harms, Vinet und Sailer, die wir zugleich als Repräsentanten der Confessionen herausgreifen, mit einander gemein, daß sie die Lehren von der Predigt, der Katechese, der Seelsorge und vom Gottesdienste abhandeln, dabei aber auch noch Verschiedenes mit in Betracht ziehen, was den Pastor, obgleich mit Bezug auf das Amt, damit er für dieses befähigt ist, doch nur persönlich angeht. Sehen wir von Letzterem vorerst ab, so fällt in die Augen, daß jene vier Hauptgegenstände bereits Gegenstände der praktischen Theologie sind, daß es mithin nahe läge, praktische Theologie und Pastoraltheologie als zwei Namen einer und derselben Sache anzusehen. So war es in der That auch gemeint bis zu der noch nicht weit hinter uns liegenden Zeit, da die praktische Theologie, statt von den Männern der Wissenschaft (wie von Planck, Einl. in die theolog. Wissensch. II. S. 593) als eine bloße Krücke für die Schwachen unter den Theologen

gering geschätzt zu werden, endlich sich die Anerkennung errang, daß auch sie Wissenschaft sey und im Organismus der gesammten Theologie dieselbe Nothwendigkeit und Dignität habe, auch eben so gut theoretisch und systematisch sey, wie das, was man theoretische oder systematische Theologie nannte. (Vgl. die Abhandl. des Unterzeichneten: „Zur praktischen Theologie", in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, I. 1856. S. 317 ff.). Die Pastoraltheologie behandelte bis dahin alle die Fächer als ihr Eigenthum, die jetzt als die Theile der praktischen Theologie gelten; zuweilen führt sie wirklich beide Namen (so in dem vielbändigen Werke „Theologia pastoralis practica" [aus den Kloster Bergischen Conferenzen entstanden], Magdeb. u. Leipz. 1737—1755); zuweilen nennt sie sich geradezu praktische Theologie (Häberlin, specimen theologiae practicae, h. e. manuductio, qua ratione minister ecclesiae in omnibus casibus officio suo rite defungi queat ac debeat, Tubing. 1690). Kaiser gebraucht (Entwurf eines Systems der Pastoraltheol. Erlangen 1816. S. 11) die Namen praktische Theologie, theol. applicatrix, Hierotechnik — alle als gleichbedeutend mit Pastoraltheologie, und weist eben deßhalb die Benennung praktische Theologie für eine populäre Dogmatik und Moral mit Recht zurück. Auch ist der Pastoralname jedenfalls der ältere; Zwingli's „Hirte" (Werke von Schuler und Schulth. I. S. 631 ff.), des Erasmus Sarcerius pastorale, Luther's pastorale (s. unten) gaben den Namen her, der, freilich dem hohen christlichen Alterthum schon nicht fremd, doch jetzt erst zu einem stehenden Titel wurde, wiewohl immer Einzelne waren, die, was er sagen sollte, auch ohne ihn ausdrückten (Mayer, museum ministri ecclesiae, 1690; Miller, Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des Lehramts, 1777; Georg Sailer, Grundsätze zur Bildung künftiger Volkslehrer, 1783, vieler anderen bekannten Werke nicht zu gedenken). War aber die Pastoraltheologie der Mutterschoß, in dem einstweilen das Kind, die praktische Theologie, sich bildete und nährte, so hat sich nunmehr, seit Schleiermacher's encyklopädischer Organisirung der gesammten Theologie, die letztere zum Range einer Wissenschaft erhoben und eben damit auch ihre Lostrennung von der Pastoraltheologie vollzogen. So zwar keineswegs, daß die Mutter von der Tochter nunmehr ausgestochen wäre; die übereilte Behauptung von Rosenkranz (Enc. 1. Aufl. S. XXXI.), daß es in der evangelischen Kirche keine Pastoraltheologie geben könne, weil der Prediger, um seinem Amte mit Würde und Erfolg vorzustehen, keiner besonderen Moral genieße (welche exemte Moral nach R. somit nur in der katholischen Kirche gedacht werden könnte) ist nicht als richtig befunden worden; der Beweis, daß es eine evangelische P.-Th. geben kann, ist damit geliefert, daß es eine solche gibt. Aber nun entsteht die Frage, wie das Verhältniß beider Disciplinen zu bestimmen sey? Es ist dieß um so weniger leicht zu erkennen, da jede Homiletik, jede Katechetik, so wissenschaftlich auch die Haltung ist, die sie sich zu geben bemüht, doch unwillkürlich an dieser und jener Stelle in's pastorale Fahrwasser geräth; und wollte sie dieß geflissentlich vermeiden, so wäre sie sicher, eines abstrakten Formalismus angeklagt zu werden. (Wie viele pastorale Elemente enthält z. B. Schleiermacher's „praktische Theologie" — und wie herrscht dagegen in Marheineke's Entwurf der praktischen Theologie eben darum eine so vornehmkalte Temperatur, weil dort allerdings von Pastoralem Umgang genommen wird!)

Sehr einfach wäre die Sache, wenn wir sagen dürften: die Pastorallehre hat es mit der Seelsorge zu thun, im Gegensatz zum Cultus, zum Kirchenregiment *rc.* Nun ist die Seelsorge eben so gut ein Objekt der praktisch-theologischen Wissenschaft, als Predigt und Kirchenrecht, — also ist die Pastoraltheologie ein Theil der praktischen Theologie. (So will Schweizer die P.-Th. definiren als „Theorie der Seelsorge, sofern der Geistliche in dieser Funktion nur Einzelne und auch diese nicht vor dem Forum der Gemeinde vor sich hat." S. die übrigens lehrreiche Abhandlung desselben „über die wissenschaftliche Construction der P.-Theol." in den Stud. und Krit. 1838. I. S. 7—53. — Eben so faßt Pelt, Enc. S. 634 ff. die Past.-Theol. als Theorie der Seelsorge; daher kann er S. 640, II. C. 2. auch den Laien als Subjekt der Seelsorge bezeich-

nen, was mit dem genauer bestimmten Begriff der P.-Th. nicht harmoniren würde. — Aehnlich wollen auch katholische Theologen — s. z. B. den Art. „Pastoral-Theologie" in Aschbach's Kirchenlexikon — dieselbe neben Homiletik und Liturgik als Theil der praktischen Theologie einreihen: die Homiletik sammt Katechetik stelle das der Kirche übertragene Lehramt Christi, die Liturgik das priesterliche und die Pastoraltheologie das königliche Amt dar, was, abgesehen von Anderem, schon darum verfehlt ist, weil Christus sein Hirtenamt vielmehr dadurch, daß er sein Leben gelassen hat für die Schafe, also durch seine priesterliche Selbstopferung, und ebenso durch seine Predigt bethätigt hat; das Moment des Regierens hebt er gerade am wenigsten darin selber hervor.) — Allein die P.-Th. ist keineswegs gewillt, sich bloß auf Krankenbetten, Gefängnisse, Geisteskranke u. s. w. beschränken zu lassen; in Harms' Past.-Th. nimmt der eigentliche Pastor, im Unterschiede vom Prediger und Priester, nur ein Drittel des Ganzen ein, was nur darum nicht als ein Verstoß gegen die Logik gerügt wird, weil jenes Recht der P.-Th., auch über die Seelsorge hinauszugehen, allgemein anerkannt ist. Wir kommen einzig dadurch auf's Klare, daß wir uns Rechenschaft geben, wer denn dasjenige Subjekt ist, dessen Thätigkeit (denn eine Theorie von Thätigkeiten haben wir in beiden zu suchen, das ist ihre praktische Natur und Bestimmung) die praktische Theologie, und wessen Thätigkeit die P.-Th. zum Gegenstande hat. Jene stellt, da sie eben so das kirchliche Leben in seinem Organismus zu behandeln hat, wie die Ethik das sittliche Leben, die Thätigkeiten der Kirche, diese die Thätigkeiten des Pastors dar. (Es ist daher ganz in der Ordnung, daß eine Menge von Pastoralwerken dieß schon in ihrem Titel kund geben, wie Kortholt's pastor fidelis; Baxter's, Löhe's &c. „evangelischer Geistlicher"; Gottfr. Arnold's „Gestalt eines evangelischen Lehrers"; Neumayer's vir apostolicus, Ingolst. 1752. &c.) Hierdurch tritt sowohl das Gemeinsame, als das Unterscheidende sogleich in's Licht. Da viele Thätigkeiten der Kirche durch den Pastor vollzogen werden, so müssen auch viele Gegenstände in beiden vorkommen. Aber erstlich sind diese vielen nicht alle. Z. B. das Kirchenregiment, die Aufstellung und Handhabung der Kirchenverfassung ist nicht Sache des Pfarrers; daher gehört auch das Kirchenrecht nicht in die Pastoraltheologie, außer sofern pastorale Pflichten zu einem Gegenstande kirchlicher Gesetzgebung geworden sind, also auch das positive Recht sich ihrer gleichsam bemächtigt hat (solche gesetzliche Bestimmungen hat z. B. V. D. Spörl gesammelt in dem Werke: Vollständ. Past.-Theol. aus den vornehmsten Kirchen- und Landesordnungen, Nünberg 1764); allein die Past.-Theol. müßte ihre Sätze aufstellen, auch wenn keine Kirchenordnung dieselben in ihre Satzungen, in die Amtsinstruktion der Geistlichen aufnähme. Eben so ist es zwar die Kirche, welche missionirt, aber der Pastor ist nicht ihr Missionar; er kann für die Mission thätig seyn in seiner Gemeinde, aber die Theorie der Mission gehört nicht in die Past.-Theologie. Zweitens aber nimmt die P.-Th., weil sie den Pastor zum Subjekte der von ihr zu beschreibenden Thätigkeiten hat, auch Vieles auf, was in der praktischen Theologie keinen Raum hat. Ob z. B. der Pfarrer Landwirthschaft treiben, ob er schriftstellern, wie er sich verheirathen soll, das sind Fragen, die wohl die Past.-Theol., nicht aber die praktische Theologie etwas angehen, eben weil nur jene solch persönliches Interesse an dem Pastor nimmt. Dieß führt aber noch weiter, indem nämlich auch das, was beiden gemeinsam ist, doch verschieden behandelt werden muß. Wir können die Differenz nicht schärfer ausdrücken, als wenn wir sagen: die praktische Theologie ist Wissenschaft, die Pastoraltheologie aber nicht. Das will nicht heißen, die letztere habe überhaupt mit der Wissenschaft nichts zu thun; vielmehr muß sie, wenn sie nicht in erbauliche Salbaderei auslaufen oder nach dem Geschmack des Pastoraltheologen lauter willkürliche Regeln nebeneinander stellen soll, durchaus die Wissenschaft zur Voraussetzung, zum Hintergrund haben; sie wird sich auch das Recht vorbehalten müssen, an solchen Punkten, wo sie es wegen herrschender Ansichten oder obwaltender Controversen passend findet, auf wissenschaftliche Prämissen selber einzugehen, also z. B., je nachdem zu einer Zeit der Amtsbegriff über das billige

Maß gesteigert und dadurch corrumpirt wird, in dem Abschnitte, aus dem der Pastor die richtige Auffassung seines Berufes lernen soll, auf eine wissenschaftliche Kritik der Meinungen sich einzulassen. Aber das ist nicht ihre Hauptaufgabe. Vielmehr: was sie von solch wissenschaftlichem Material aufnimmt, das entlehnt sie aus der Theologie, um ihre praktischen Lehren damit zu begründen oder ins Licht zu setzen. Diese praktischen Lehren sind freilich auch wieder ein Wissen, das vom Lehrer auf den Schüler übergeht: aber es ist nicht die wissenschaftliche Explication der Idee, sondern das Wissen um die zweckmäßige Art, wie in den ganz concreten, gegebenen Verhältnissen das Handeln beschaffen seyn muß; eben darum auch ein Wissen um all das Einzelne, Kleine, von lokalen, provinziellen und anderen zufälligen Umständen Abhängige, — also das Wissen auf einem Gebiete, das der praktische Verstand zu beherrschen hat, nicht um von sich aus zu bestimmen, in welchem Geiste das Amt geführt und alles Handeln bewerkstelligt werden müsse (wenn sich der praktische Verstand auch dieß anmaßte, so erhielten wir wieder eine Anschauung vom geistlichen Amte, wie sie bei Spalding „von der Nutzbarkeit des Predigtamts" vorliegt), sondern um, nachdem dieß von der wissenschaftlichen Theologie in ihrem praktischen Theile geschehen ist, nun die Ausführung im Einzelnen zu regeln und zu erleichtern. Daher ist es nicht unrichtig und muß nur vor Mißverständnissen geschützt werden, wenn man die Past.-Theol. als eine Anleitung zur prudentia pastoralis bezeichnet hat (Sal. Deyling's institutiones, 1734; Eberh. Collin, prudentia pastoralis Jeremiana, 1739, eine Past.-Th., aus Jeremias gezogen; in demselben Sinne ist es auch gemeint, wenn Köster auf dem Titel seines Werkes: Lehrbuch der Pastoralwissenschaft, 1827, sogleich beisetzt: „mit besonderer Rücksicht auf Pastoralweisheit").

Dieser Sachverhalt bringt es mit sich, daß das Gebiet der P.-Theol. weder nach außen so fest und scharf abgegrenzt, noch nach innen so streng gegliedert werden kann, wie wir dieß von einer wissenschaftlichen Disciplin fordern müssen. (Dieß gesteht Harms in seiner Weise damit faktisch ein, daß er, P.-Th. III., erste Rede, alles Dasjenige dem Pastor zuweist, somit als das eigentlich Pastorale im Unterschied vom Homiletischen, Katechetischen, Liturgischen ansieht, „was nun noch übrig liegt, uneingefriedigt", also was unter jenen festeren Rubriken nicht Platz gefunden; dessen aber ist Mancherlei. Das paßt jedoch ganz wohl auch zu dem Namen Pastor; das Bildliche, was er enthält, ist zugleich etwas ziemlich Unbestimmtes, so daß er zur Aufnahme von mehr oder weniger Inhalt sich eignet. So handelt J. P. Miller in einer dritten Abtheilung seiner Anleitung zur Verwaltung des Lehramtes, nachdem die erste das Homiletische, Katechetische und Liturgische, die zweite die Seelsorge enthalten hat, von „vermischten Pflichten eines evangel. Lehrers" und sagt, er wolle „unter diese Rubrik verschiedene Pflichten zusammenzwängen".) Es sind die Verhältnisse, in denen der Pastor sich zu bewegen hat, gegeben; er muß sie nehmen, wie sie sind; sie sind aber zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden; noch unendlich mannichfaltiger sind die Persönlichkeiten, mit denen er in pastorale Beziehungen kommt: das Alles läßt sich nicht construiren, man kann nur durch möglichste Umsicht eine relative Vollständigkeit herstellen, während jeder Tag wieder ein neues Problem bringen kann, für das noch in keinem Lehrbuch eine Pastoralregel steht. Dieser casuistischen Natur der P.-Th. entspricht es ferner, daß auch die Entscheidungsgründe in den Fällen, wo sich pro und contra sprechen läßt, sehr oft subjektiver Art sind; sie liegen entweder in dem persönlichen Gefühl, im Privatgewissen des Pastorallehrers, oder stützen sie sich auf den doch auch nur relativ richtigen Grundsatz, daß man, was den Gemeinden einmal lieb ist, was sie gewohnt sind, schonen müsse; dieses Liebhaben und Gewohntseyn ist aber ein höchst ungleiches. (Man hat es da und dort einer Homiletik, einer Katechetik zum Fehler angerechnet, daß sie einzelne Fragen nach solch subjektiver Auffassung oder Anschauung entscheide; der Vorwurf kann richtig seyn, aber er ist kein Vorwurf, denn das sind eben solche Punkte, an denen auch die Zweige der praktischen Theologie, also der Wissenschaft, unwillkürlich

in die P.-Theol. hineinwachsen, wo sie in der Ausführung pastoral werden. Man sehe z. B. bei Harms, Past.-Th., dritte Rede, wie er in Betreff der Predigt das, was davon der Homiletik zugehöre, und das, was die P.-Theol. sich zuzueignen habe, auseinander zu lesen sich bemüht.)

Die eigenthümliche Stellung der P.-Th. läßt sich auch so bezeichnen: sie stehe in der Mitte zwischen der Wissenschaft praktischer Theologie und zwischen der Amtsinstruktion, die der Geistliche beim Antritt des Amtes erhält und auf die er verpflichtet wird. Es hat ja zumal die ältere Zeit nicht wenige Amtsinstruktionen hinterlassen, die selber schon für eine Past.-Theol. gelten können (so ist z. B. die von Joachim II. 1540 gegebene Kirchenordnung für Brandenburg, nachher 1600 von Stephan Prätorius für den pastoral-theologischen Zweck commentirt, s. die klosterbergische Sammlung, theol. past. pract. 6. Bd. 42. Stück. S. 116). Dennoch wird durch jene, sofern sie richtig, d. h. auch mit gehörigem Maßhalten, abgefaßt sind, das besondere Auftreten der letzteren, gleichsam einer Instruktion zur Instruktion, nicht überflüssig gemacht; denn, wie in dieser Beziehung der katholische Theolog Powondra (in seinem systema theol. past. 1818. I. §. 6.) richtig gesagt hat, „die Past.-Theol. hat die geistlichen Amtspflichten theils in denjenigen Stücken zu behandeln, quae pastoris arbitrio relicta sunt", wofür also eine äußere gesetzliche Norm gar nicht besteht oder wohin überhaupt keine solche reicht, „theils aber hat sie zu zeigen, wie die bestehenden Verordnungen am zweckmäßigsten in Ausführung zu bringen seyen."

Wenn aber hiernach die P.-Th. dem Pastor wie ein Engel der Klugheit als steter Begleiter mit auf den Weg gegeben werden soll, so scheint gerade hierdurch ihr Existenzrecht am allermeisten gefährdet. Jener viel citirte Pfarrer bei Jean Paul, der auf die Kunde, sein Sohn habe im Duell einen Todtschlag begangen, eiligst in Oemler's Repert. den Artikel nachschlägt: „wie sich ein Pfarrer zu benehmen hat, dessen Sohn gehenkt werden soll" — wäre sicherlich kein Ausbund von prudentia pastoralis gewesen, auch wenn er den ganzen Oemler und noch ein Dutzend weiterer Pastoraltheologen auswendig gewußt hätte. Wer nicht mit selbsteigener Klugheit gesegnet ist, dem wird auch die beste Pastoraltheologie sie nicht eintrichtern; wer sich aber einiges praktischen Verstandes und dabei eines guten Willens erfreut, der braucht sie nicht. In der That stoßen wir auch hier auf eine Differenz zwischen praktischer Theologie und Pastoraltheologie, und zwar zu Ungunsten der letzteren: jene ist nothwendig, denn sie ist ein integrirender Theil des theologischen Gesammtwissens; diese aber kann nicht dasselbe von sich sagen. Wenden wir das gleich nach einer praktischen Seite, so würde folgen, daß auch unter den akademischen Lehrfächern die Past.-Theol. keine absolut nothwendige Stelle hat; ein Zugeständniß, dem von anderer Seite die Behauptung resp. Klage entgegenkommt (s. Schweizer a. a. O. S. 35), daß die Universitätsdocenten, weil sie gar nicht oder doch zu wenig Pastoren seyen, auch nicht einmal den Zeug haben, dieses Fach nutzbar zu traktiren. Um mit dem Letzteren anzufangen, so ist es allerdings widersinnig, wenn Jemand Pastoraltheologie docirt, der nie Pastor gewesen: dieß wird aber auch wohl kaum je geschehen. Ist aber ein Mann vorhanden, bei dem mit der nöthigen praktischen Erfahrung die eben so nöthigen wissenschaftlichen Voraussetzungen zusammentreffen (denn den wissenschaftlichen Hintergrund haben wir oben als unentbehrlich erkannt), dann ist nicht einzusehen, warum es nicht den Studirenden in hohem Grade wohlkommen sollte, schon vor dem Eintritt in's Amt einen Ueberblick über die ganze Weite der praktischen Aufgaben zu erhalten, die es ihm bringen wird, und über jeden wichtigeren Punkt dasjenige zu vernehmen, was nicht nur die Einsicht und Erfahrung seines Lehrers, sondern auch die Erfahrung aller Zeiten ihm darbieten kann zur glücklichen Lösung jener Aufgaben. Wohl muß er die rechten Erfahrungen erst selber machen; aber um überhaupt Erfahrungen machen zu können, muß man bereits einen Anfang gemacht, einen Grund gelegt haben; alle Erfahrung besteht aus reichen Zinsen, die man nur bekommt, wenn man mit einem geistigen Kapital in die Welt tritt. Und wie viele

Fehler werden gemacht, ehe man durch sie klug wird; wie viele Nachlässigkeiten setzen sich fest, so daß man sich im pastoralen Behagen ihrer gar nicht mehr bewußt ist! Dafür also zum Voraus das Gewissen zu schärfen, das Auge auch auf Pflichten zu lenken, die man leicht übersieht oder unterschätzt, den Fuß zum Voraus vor Fehltritten zu bewahren, die vielleicht gerade dem Eifrigsten am häufigsten begegnen — das ist ein Theil der Vorbereitung auf's Amt, der zwar nicht vom wissenschaftlichen, also vom eigentlichen Universitätsstandpunkt aus, aber destomehr vom Standpunkt der Kirche aus, also von Predigerseminarien gefordert werden darf. Es begnügt sich ja auch im Amt ein gewissenhafter Mann nicht damit, nur seine eigene Erfahrung zu vermehren und zu benutzen und seiner eigenen Meinung zu folgen; eine Auswahl pastoral-theologischer Literatur und brüderlicher Austausch im persönlichen Verkehr mit Collegen werden auch dem Tüchtigsten ein Bedürfniß seyn. — In Betreff des akademischen Betriebs der Pastoraltheologie haben freilich Manche sogar schon einen wirklichen Anfang von Seelsorgerthätigkeit verlangt, die die Studirenden unter Leitung eines Lehrers ausüben sollen. Ein Aufsatz in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1850. Heft 1: „über zweckmäßigere Erziehung zum evang. Kirchendienste" (auch abgedruckt im württemb. Kirchenblatt, 1850 S. 548 ff.) spricht das Desiderium aus, es sollte, wie bei den Medicinern, so bei den Theologen eine ambulante Klinik geben, indem der Lehrer mit etlichen Studirenden das Krankenhaus besuchte und in ihrer Gegenwart den Kranken geistlichen Beistand leistete, auch nachher seinen Zuspruch zum Gegenstande einer Unterredung mit den Studirenden machte. Solche Dinge lesen sich ganz leidlich auf dem Papier; aber wie wäre ein vertrauliches Gespräch, dergleichen doch allein an das Krankenbett gehört, von Seiten des Kranken wie von Seiten des Seelsorgers da möglich, wo ein halb Dutzend Studenten, vielleicht mit dem Bleistift in der Hand, zuhören! Einen Fuß kann man sich abnehmen lassen in solcher Gegenwart, auch etwa eine hohe, salbungsvolle Rede anhören, aber die Herzen gegen einander öffnen kann man nicht. (Was am angef. Orte zur Beseitigung dieser nahe liegenden Entgegnung gesagt ist, daß ja auch Krankenwärter ꝛc. in der Nähe seyen, trifft nicht, denn diese kann man entfernen.) Eine eben so starke Verwechselung der medicinischen und der theologischen Anschauung ist es, wenn ebendas. gesagt wird: einzelne Kranke soll man je einem Studirenden übertragen, der dann über seine Pflegebefohlenen im Hörsaal zu referiren hätte. Wir kennen solches Referiren auch, aber eben deßhalb wissen wir, daß 1) es ungeeignet, ja unrecht ist, Aeußerungen, die ein Kranker gegen seinen Beichtvater (denn diesen soll ja ex hypothesi der Student vorstellen) im Vertrauen gethan, öffentlich zu berichten und sie, wie etwa die Mediciner das abgelassene Blut u. A., zu analysiren; 2) daß es eine Illusion ist, sich den Gang des geistigen Lebens, den Wechsel der Stimmungen, das Geduldlernen u. s. f. bei einem Kranken so analog dem Gange einer Krankheit zu denken, daß der Kranke für den Seelsorger wie für den Arzt „ein Fall" wäre, dessen Anfang, Verlauf und Ende den Gegenstand eines der gemeinsamen Kritik zu unterstellenden Referats bilden könnte, eine Analogie, die nur beim Geisteskranken zutrifft, sonst aber nur zufällig vorkommt; und 3) daß solch eine „Seelsorgerschule" eine leidige Versuchung zur Unwahrheit mit sich führte, indem der Student, um jedesmal von seinem Kranken etwas Neues und Interessantes, von sich irgend ein Weisheitswort berichten zu können, nur gar zu leicht dazu käme, sich selbst oder Andere zu täuschen. Die Kanzel, die Schule ꝛc. kann der Student betreten, um sich zu üben, das Heiligthum des Krankenzimmers aber nicht, außer wo er persönlich als Freund dieß Recht hat. Etwas Anderes ist es, wenn etwa der Pfarrer seinen Vikar in der Behandlung von Kranken, die er ihm überläßt, väterlich und brüderlich beräth; denn hier ist der Vikar selbst schon amtliche Person, das Verhältniß ein mehr collegialisches.

Es ist im Bisherigen immer nur das Verhältniß der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie in's Auge gefaßt und dadurch die eigenthümliche Stellung und Dignität derselben bestimmt worden. Bevor wir aber zu einer Uebersicht der Stoffe, die sie zu be-

handeln hat, und zur Beleuchtung ihrer Methode übergehen, ist noch mit einem Worte der Meinung zu gedenken, die P.-Th. sey ein Theil der Moral. So definirt S. J. Baumgarten (casuistische Past.-Th., erl. von Hasselberg. Halle 1752. S. 1.) die P.-Th. als „die Wissenschaft von rechtmäßiger Beschaffenheit und Amtsführung gottesdienstlicher Lehrer, so ein Theil der theologischen Moral ist, jedoch auch allein abgehandelt werden kann"; Joh. Pet. Miller sagt (a. a. O. §. 10. Note): „Da die Pastoral ein Theil der theologischen Moral ist, so darf man fast nur überhaupt alle Vorschriften, welche die letztere zu eines jeden Christen eigener Heiligung ertheilet, in der Pastoral in Beziehung auf Andere wiederholen und zeigen, wie dergleichen allgemeine Vorschriften den besonderen Umständen gemäß, mit Klugheit auf eine vermischte Gesellschaft von Christen und auf einzelne Personen anzuwenden sind." Diese zwei Aeußerungen repräsentiren zwei verschiedene Ansichten vom Zusammenhange der Pastoral mit der Moral. Nach der einen ist jene nur die auf den Geistlichen, auf sein persönliches Verhalten angewandte Moral, also eine Standesmoral; nach der anderen zeigt die Pastoral bloß, wie man die Moral den Leuten beibringen müsse; sie gibt also die Mittel an, um der Moral allgemeine Geltung zu verschaffen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß 1) sowohl das Privatleben des Geistlichen ein sittliches seyn, als auch sein amtliches Thun allenthalben auf sittlichen Prinzipien ruhen, sich sittlich rechtfertigen lassen muß. Allein das Erstere ist bei ihm einzig in der negativen Weise mehr der Fall, als bei den Anderen, weil, wenn er das Sittengesetz übertritt, die Wirkung auf die Anderen, das Aergerniß, das er gibt, schlimmer ist, als wenn sonst irgendwer sündigt. Das Zweite aber findet wahrlich eben so sehr beim Richter, beim Arzte, ja bei jeder Art eines Berufes Statt, indem jeder unter höherem, d. h. sittlichem Gesichtspunkte aufgefaßt werden muß (vergl. 2 Kor. 6, 4.); es ist immer ein falscher, katholisirender Dualismus, wenn die Differenz zwischen dem geistlichen Beruf und den weltlichen Berufsarten allzu hoch gespannt, wenn sie zu einem absoluten Gegensatze gemacht wird. Wir nehmen es z. B. auch dem Kaufmann übel, wenn er seiner Berufszweck nur im Gewinne sieht, statt sich als ein Glied in der Kette des menschlichen Verkehrs, als einen Diener der menschlichen Bedürfnisse anzusehen und somit subjektiv das Moment der Liebe auch in sein Thun als heiligendes Ferment aufzunehmen, wie objektiv, gemäß einer tieferen, weder mönchisch noch pietistisch beschränkten ethischen Weltanschauung, auch der Weltverkehr, wie das Staatsleben, die Wissenschaft, die Kunst u. s. w. eine Seite hat, nach welcher alles dieß auch in's Reich Gottes hineingreift und von ihm mit umfaßt wird. Auch in der Industrie ist der Geist thätig und mächtig, der die Erde sich unterthan macht. Damit aber steht der Geschäftsmann keineswegs mehr als Weltdiener im spezifischen Gegensatze zum Geistlichen; nur daß es allerdings diesem am allerübelsten ansteht, wenn ihm sein Amt bloß das Mittel der Versorgung ist. Darin also sind alle Berufe, den geistlichen mit eingeschlossen, einander wesentlich gleich; die Ethik muß lehren, jeden derselben aus ihrem höherem Gesichtspunkte, sub specie aeterni, zu betrachten, womit sie eben so sehr einem gottlosen praktischen Materialismus als einer bornirten Frömmigkeit entgegensteht; die Technik aber wird man für keine Berufsart in der Ethik zu suchen haben. Nun alles dieß, was die Ethik zwar Allen sagt, was aber für jeden Stand wieder besondere Formen annimmt, das sagt, sofern es für den Pfarrer ebenfalls in bestimmter Weise sich formulirt, die Pastoraltheologie in dieser für ihn erforderlichen Modifikation. Sie wird ihm z. B. sagen, daß seine ganze Zeit und Kraft seinem Amte gehöre; sie wird ihm die richtigen sittlichen Maximen einschärfen in Bezug auf das Verlassen einer Stelle und das Suchen einer anderen u. s. w. Aber ihre dießfallsigen Regeln werden um so richtiger seyn, je weniger sie sich geberdet, als wäre, was sie fordert, eine ganze aparte, nur zum geistlichen Stande gehörige Heiligkeit, und nicht vielmehr eine bloße nach Maßgabe der Standesverhältnisse eigenthümliche Anwendung der im Wesentlichen für alle Stände gleich geltenden sittlichen Grundforderungen. 2) Gewiß ist ferner, daß das, was der Geistliche bezwecken muß und was zu erzielen,

die Pastoraltheologie ihn fähig machen soll, die Sittlichkeit des christlichen Volkes ist, das Wort in seinem vollen evangelischen Sinne genommen, wonach Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung &c. darin eingeschlossen sind. Auch hat es eine Zeit gegeben, da Pastoraltheologie und Moral ungeschieden Eins waren; das war, als die mittelalterlichen Beichtbücher alle Tugenden und Laster (vornehmlich an der Hand des Dekalog) abhandelten, zum Behufe der Exploration, Belehrung und Bußauflegung im Beichtstuhle. Aber wenn auch etwa ein Ethiker bei jedem Momente des sittlichen Lebens, das er vorzuführen hat, einen Paragraphen beifügte, der dem Pastor die Mittel an die Hand gäbe, um seine Pfarrkinder vor dieser Sünde zu behüten und zu jener Tugend zu vermögen; so wäre damit die P.-Th. noch weit nicht zu einem Theil der Moral geworden, sondern es wären bloß zwei Dinge in einander gemischt; die P.-Th. liefe nur als Beiwagen neben der Ethik her. Ihr wahres Verhältniß zur Ethik ist bloß darein zu setzen, daß sie, wie auch die praktische Theologie, auf einer ethischen Grundlage ruht, d. h. den ethischen Lebenszweck, den das Christenthum aufstellt, zur allgemeinen Voraussetzung hat, und in ihren Mitteln an die Schranken des Sittengesetzes gebunden ist; aber wenn darum die P.-Th. auch ein Stück der Ethik seyn sollte, so müßte in sekundärer Weise noch vielem Anderen, z. B. Juristischem, Politischem, Polizeilichem u. s. f., ebenfalls eine Stelle in der Moraltheologie von Rechtswegen zukommen.

Sollen wir nun, wie es ohne Zweifel zur Aufgabe dieses Artikels gehört, das Material übersichtlich angeben, was die P.-Th. zu bearbeiten hat, so dürfte sich dasselbe in folgender Art am einfachsten und zugleich vollständigsten gruppiren.

I. Das Erste muß ohne Zweifel eine grundlegende Erörterung über das Wesen des geistlichen Amtes in der evangelischen Kirche, oder, da auch hier die persönliche Seite der Sache das der P.-Th. Karakteristische ist, die Beantwortung der Frage seyn: wie der evangelische Geistliche seinen Beruf prinzipiell aufzufassen habe. In der Wissenschaft der praktischen Theologie hat dieser Gegenstand (sammt der Unterscheidung der verschiedenen Namen für den Geistlichen, deren Ursprung u. dergl.) bereits seinen Ort, nämlich in der Lehre vom Organismus des Lebens der Kirche, wo das geistliche Amt seine Stelle als Organ der kirchlichen Lebensthätigkeit einnimmt; wir haben also hier sogleich einen Beleg dafür, daß die P.-Th. auf die Wissenschaft zurückgreifen muß, aber das dorther Entlehnte nun in ihrer Weise behandelt. Auch die P.-Th. wird hier eben so sehr Exegetisches als Dogmatisches und Ethisches aufzunehmen haben, indem sich gleich von vorn in der Entscheidung darüber, ob und in welchem Sinne das geistliche Amt vom Herrn ausdrücklich eingesetzt sey, in welchem Sinne es sich vom allgemeinen Priesterthum unterscheide u. s. w., zu erkennen geben muß, in welchem Geiste das Ganze sich halten wird.

II. Sofort ist die persönliche Stellung des Geistlichen zu seinem Berufe zu bestimmen, d. h. die Frage zu beantworten: welches die für diesen Beruf erforderlichen persönlichen Eigenschaften seyen? also, ganz praktisch gewendet: welche Anlagen, sowohl sittliche als intellektuelle, vorhanden seyn müssen, um an eine innere Bestimmung für's geistliche Amt glauben zu können? in specie z. B.: ob schon bei einem Knaben, bevor er für dasselbe bestimmt werden dürfe, eine entschieden religiöse Richtung vorhanden seyn, somit (wie von gewisser Seite gefordert worden) derselbe nicht bloß in Latein und Griechisch, in biblischer Geschichte und im Katechismus, sondern auch in der Frömmigkeit selber examinirt, wenigstens Zeugnisse vom Pastor in dieser Richtung eingeholt werden sollen? Sofort wäre die Vorbereitung zum geistlichen Amte zu besprechen, Studien und Disciplin auf Gymnasium und Universität, in niederen und höheren Seminarien; es wird sich auch in diesem Punkte eine katholische und katholisirende Richtung, mit welcher hier zum Theil die streng pietistische zusammentrifft, sehr scharf abheben gegen die evangelisch-kirchliche Ansicht, die der persönlich freien Entwickelung auch im Jüngling ihr unantastbares Recht zuerkennt und nicht dem Studenten schon die Miene und Haltung des Pastors äußerlich aufnöthigt, geschweige denn ihn (wie z. B. Vilmar em-

pfohlen hat in seiner sogenannten „Theologie der Thatsachen“) mit Brevierbeten also zustutzt, als müßte er ein Mönch werden. — Ferner aber fällt unter obige Rubrik Alles, was den persönlich sittlichen habitus des Geistlichen, gleichsam den Wiederschein seines Amtes in seinem Privatleben angeht; also der Wandel im Allgemeinen, dann das häusliche Leben — Hausordnung, Privatbeschäftigung ꝛc., collegialische und gesellige Beziehungen, Gastfreundschaft ꝛc., wobei selbst die Kleidung nicht außer Acht bleiben darf. Da nach einem sehr richtigen Satze „am Prediger Alles predigt“, so ist auch Alles, was sonst nur unter allgemeinen ethischen Gesetzen steht, im Uebrigen aber der freien Lebensgestaltung nach Wahl und Bedürfniß, Neigung und Bildung überlassen bleibt, im Leben des Pastors insofern einem eigenen Gesetze unterworfen, als die Harmonie des gesammten Lebens, wie es in der Mitte der Gemeinde als „die Stadt, die auf einem Berge liegt“, sichtbar wird, mit der amtlichen Thätigkeit eine vollständige seyn muß, ohne doch die persönliche Freiheit des Geistlichen, insoweit sie eine evangelische ist, in ihrem Rechte anzutasten. Die P.-Th. wird z. B. verlangen müssen, daß der Pastor eine Hausandacht habe; aber daß er eines jener Breviere bete, womit das moderne Kirchenthum uns beschenkt hat, oder daß er mit den Seinigen eine Liturgie halte, das hat ihm Niemand vorzuschreiben.

III. Nun folgt die Pastoralarbeit selbst. Wir würden die Darstellung derselben damit beginnen, den Eintritt des Pastors in sein Amt — in ein erstes Amt, eben so nach einer Beförderung den Eintritt in eine neue Gemeinde, in’s Auge zu fassen und daran die Wege und Mitel zu knüpfen, wie er auch innerlich Eingang bei seiner Heerde finde, wie er sie kennen lerne und ihr Vertrauen gewinne. Dann wird A. diejenige Amtsthätigkeit in Betracht kommen, die sich mehr auf das Ganze, als auf spezielle Zustände und Bedürfnisse richtet; und zwar 1) eine Thätigkeit, für welche die Form schon durch Landesgesetz und Kirchenbrauch feststeht, und 2) die freiwillige Thätigkeit, in welcher des Pastors eigenem Eifer und Geschick Alles anheimgegeben ist. Hier würde unter Ziffer 1. Predigt und Katechese zu stehen kommen; nach dem oben Bemerkten hat aber die P.-Th. über diese Dinge nur nach Einer Seite ein Urtheil, nämlich eben nach der pastoralen, nach dem Verhältniß des Pastors zur Gemeinde und deren lokalen Zuständen, während z. B. in der Predigt die liturgische und künstlerische Seite gar nicht pastoraler Natur ist. Es ist daher das Richtigste, an dieser Stelle nur den Ort zu bezeichnen, wo die Homiletik, die Katechetik auch in die P.-Th. herübergreift und von ihr entlehnt, aber die Ausführung jenen Disciplinen zu überlassen, die ihre selbständigen praktisch-theologischen Anschauungen ganz wohl mit pastoralen Gesichtspunkten verbinden können. Dagegen würden wir an diesem Punkte der P.-Th. zunächst die beiden Lehren von der Kirchenzucht und von der Beichte abhandeln. Zwar haben auch diese bereits in der praktischen Theologie ihren Platz; auf die Kirchenzucht muß das Kirchenrecht zu sprechen kommen, da in ihr das Recht des Laien gegenüber der kirchlichen Obrigkeit, überhaupt das Recht des Individuums gegenüber dem Körper der Kirche eine Beschränkung erleidet, die rechtlich bestimmt, d. h. eben so aufrecht gehalten als vor ungebührlicher Ausdehnung auf Unkosten jenes Rechts der Personen bewahrt werden muß. Allein die Art der Uebung kirchlicher Disciplin, die so vielfach dem Ermessen des Pastors anheimfällt, ist doch wieder so sehr pastoral, daß auf sehr wichtige Punkte das Kirchenrecht gar nicht näher eingehen kann, ohne seinen Karakter zu verlieren. Noch mehr ist dieß der Fall mit der Beichte, die zwar als liturgischer Akt der Theorie des Cultus angehört, aber schon ihrer wahren Natur nach viel mehr eine pastorale, persönlich bestimmte, von persönlichem Vertrauen abhängige, als eine liturgische Handlung ist. — Können wir das unter Ziffer 1. Fallende so bezeichnen, daß es die vorgeschriebene pflichtmäßige Thätigkeit des Pastors zum Wohl der Gemeinde als eines Gliedes am Leibe der Gesammtkirche sey, so würde sich dem soeben Genannten, das dem geistlichen Wohl der Gemeinde, der geistlichen Förderung der Kirche dient, als zweite Unterabtheilung alles das anreihen, was sich auf kirchliche Temporalien, kirchliches Eigenthum irgend einer Art

bezieht. Davon (vom Kirchengute) redet abermals das Kirchenrecht; aber die P.=Th. sagt dem Pfarrer, daß und wie er für das Kirchengebäude, die Orgel, die Glocken, den Gottesacker, aber auch für Erhaltung der Dotation der Pfarrstelle, des Pfarrhauses u. s. w. besorgt seyn soll. (Daß er in Annahme von Geschenken, in Beitreibung von Stolgebühren nicht knauserig seyn darf, muß ihm der Abschnitt vom pastoralen Wandel sagen; aber daß er nicht durch unverständige Freigebigkeit seine Stelle schlecht machen und für die Nachfolger sie verderben darf, muß hier zur Sprache kommen.) — Unter Ziffer 2. dagegen würde z. B. die Haltung von Bibel= oder sonstigen freiwilligen Andachtsstunden, die Stiftung von Vereinen für irgend einen kirchlichen oder überhaupt wohlthätigen Zweck (für Gesang, für christliche Lektüre, für Arbeiten zum Besten der Armen 2c.), die Beförderung der Bibelverbreitung, der Mission u. s. w. zur Sprache kommen. Auch hier ist wieder der Unterschied der P.=Th. von der praktischen Theologie augenfällig; die letztere muß eine Theorie der Mission enthalten, wie diese als kirchliche Thätigkeit durch die geeigneten Organe auszuüben ist, die erstere aber sagt nur, was der Pfarrer, der (wie oben bemerkt) nicht selber zum Missioniren auszieht, in seiner Gemeinde dafür thun kann und soll. — Sofort wird sich hier am besten das pastorale Verhalten gegenüber denjenigen auch in der Einzelgemeinde wirksamen Potenzen anreihen, die, ohne selber dem Organismus der Kirche anzugehören, doch mit der Kirche nicht nur lokal zusammen existiren, sondern auch in der Art mit ihr verbunden sind, daß die Thätigkeit des Pastors auch von ihnen in Anspruch genommen wird. Das ist der Staat und die Schule. Was jenen betrifft, so handelt abermals das Kirchenrecht von ihm, aber nur, um das Gesammtverhältniß von Staat und Kirche zu ordnen; die P.=Th. dagegen lehrt, wie sich der Pfarrer in den allerconcretesten Beziehungen zur weltlichen Obrigkeit zu verhalten, in wie weit er ihr zu dienen hat; also z. B. wie es mit der Vorbereitung zu Eidesleistungen u. dergl. anzugreifen ist; wiewohl dieß letztere auch aus dem Gesichtspunkte der speziellsten Seelsorge behandelt, also erst unten placirt werden könnte. Was aber die Schule betrifft, so fällt ein Theil dessen, was sie angeht, nämlich die ganze religiöse Bildung schon unter die oben vorgekommene Rubrik der Katechese (das Wort im vollen kirchlichen Sinne genommen); das Uebrige aber, d. h. alles Nichtreligiöse in der Schule (wie freilich nach einer Seite auch das Religiöse) ist im Interesse des Staates begründet, der die Bildung sämmtlicher Bürger als eine seiner größten und edelsten Aufgaben zu betrachten hat. Der Staat nun hat die unmittelbare Leitung der Schule der Kirche übertragen, daß sie auch in seinem Namen in derselben arbeite. Da aber sowohl dieses Verhältniß im Allgemeinen als auch das ganze Detail der Schulerziehung Gegenstand einer eigenen Wissenschaft, der Pädagogik, ist, so thut auch an diesem Punkte die Pastoraltheologie wohl, die Ausführung der bereits hiefür vorhandenen Detailwissenschaft zu überlassen und nur darüber zu wachen, daß die letztere nicht vergißt, das, was vom pastoralen Standpunkte auf diesem Gebiete geltend zu machen ist, auch zu seinem Rechte kommen zu lassen. Und nun erst würde B. die seelsorgerliche Thätigkeit in ihrer Richtung auf's Spezielle, also sowohl auf die einzelnen Klassen und Individuen als in Bezug auf besondere Zustände und Erscheinungen im Gemeinde= und Kirchenleben zur Erörterung kommen. Voraus müßte die Beantwortung der Frage gehen, in wie weit der Geistliche die einzelnen Gemeindeglieder als Objekte spezieller pastoraler Einwirkung anzusehen, ob er z. B. ihr Anrufen abzuwarten oder sie aufzusuchen habe? (Z. B. die pastoralen Besuche von Haus zu Haus, die von Vielen empfohlen werden, müßten hier gewürdigt werden). Hier wäre auch der passende Ort, um ein Geschäft zu beleuchten, das zwar der Ausübung der Seelsorge gegenüber sehr äußerlicher Art, aber doch in dieser Aeußerlichkeit die Kehrseite derselben bildet und unläugbar ein für die Seelsorge nützliches Mittel ist, dabei allerdings auch für bürgerliche Zwecke in Anspruch genommen wird: — die Führung der Kirchenbücher (Familienregister, Taufregister u. s. w.). Gerade das hat die P.=Th. einzuschärfen, daß der Pastor diese Dinge doch nicht gering achten, die Bücher

nachlässig, fehlerhaft, mit schlechter Handschrift 2c. führen soll, in der Meinung, das sey ja keine Erbauung der Seelen; nicht nur das einfache Pflichtbewußtseyn, sondern die ächte pastorale Liebe, das persönliche Interesse für alle Individuen und Familien in der Gemeinde und deren Erlebnisse muß ihn lehren, auch hierin treu und gewissenhaft zu seyn; in den Namen, die er schreibt, repräsentiren sich ihm die Personen. Hierauf würde es sich um folgende, in der Wirklichkeit gegebene Objekte handeln: 1. die Jugend in der Gemeinde. Hier ist ein weiterer Ort, wo dem Geistlichen die Pädagogik zu einer nothwendigen Pastoralwissenschaft wird; denn ob er gleich nicht die Kinder in seiner Gemeinde alle selber zu erziehen hat, so ist er doch auch in dieser Beziehung — schon im Zusammenhange mit seiner Thätigkeit für die Schule, aber auch außer diesem der Rathgeber der Eltern, muß somit der Erziehungskunst in ihrem vollen Umfange mächtig seyn, und das wird er nur durch die wissenschaftliche Kenntniß derselben. Da jedoch, wie vorhin erinnert worden, für diesen Gegenstand eine eigene Theorie ausgebildet ist, die Pädagogik, so kann die Past.-Th., auf diese verweisend, sich begnügen, nur die pflichtmäßige Fürsorge des Pastors für die ledige Jugend näher zu erörtern, auf die er — anknüpfend an den Confirmationsunterricht — einen Einfluß sich zu erhalten suchen muß. Sein Rath z. B. bei Berufswahlen, bei Verlobungen wird, wenn er gesucht wird, oft von Werth und entscheidendem Einflusse seyn. — 2. Die Ehen; vornehmlich wenn Gefahr da ist, daß sie gestört oder innerlich gelöst werden. Bevor Ehedissidien vom Geistlichen seelsorgerlich behandelt sind, sollte keine Gerichtsbehörde eine Klage annehmen. — 3. Die Armen; Einfluß auf die Wohlthätigkeit, auf das Stiftungswesen. — 4. Die Verkommenen, Verwahrlosten aller Art unter Jungen und Alten. — 5. Die religiös Angefochtenen und Zweifelnden. — 6. Die Kranken. Ist dieses Kapitel ohnehin schon eines der bedeutendsten nach Inhalt und Umfang, so würde es einen nicht geringen Anhang bekommen, wenn wir auch eine Pastoralmedicin unter die zur vollkommenen Tüchtigkeit des Pastors nöthigen Dinge rechneten. Auf die Einheit des Priesters und Arztes, wie sie vor Zeiten bestand, oder auf den wesentlichen Zusammenhang von Naturforschung und Theologie, wie Oetinger sich denselben dachte, der eben deßhalb (s. seine Selbstbiographie, herausgeg. von Hamberger, S. 73) bereit war, sich statt in der Theologie in der Medicin examiniren zu lassen, hat die P.-Theol. in ihrem Theile kein Gewicht zu legen; es wäre einfach aus Gründen der Zweckmäßigkeit erwünscht, wenn der Geistliche auch medicinisch seine Kranken berathen könnte, weil in vielen Gemeinden kein Arzt ist; auch würde seine seelsorgerliche Behandlung oft einen bestimmteren Karakter annehmen können, wenn er den Gang und Stand der Krankheit medicinisch beurtheilen könnte. Allein die Versuchung, zum Medicaster zu werden, die Gefahr, bei solcher ungenügenden Kenntniß — die auch durch pastoral-medicinische Literatur (s. die Aufzählung der brauchbaren Werke in Hagenbach's Encyklopädie, 5. Aufl. 386. 387.) nicht zur genügenden erhoben werden kann — einen Patienten in's Grab zu liefern, überhaupt das am Ende doch Heterogene dieser Beschäftigung gestattet nicht, die Medicin auch nur in dem Grade der P.-Th. verwandt zu erklären, wie es die Pädagogik ist (mit dieser zusammen rechnet Hagenbach a. a. O. S. 379 f. die medicina clerica zu den Hülfswissenschaften des Pastors); sie steht zu jener ungefähr in demselben Verhältnisse, wie die Landwirthschaft (s. Hagenbach ebendas.); d. h. es ist gut, sie zu verstehen, aber was davon zu wissen nothwendig ist, lehren bei einiger Aufmerksamkeit die Krankenbesuche und der hierauf sich beziehende Verkehr mit dem Arzte den Geistlichen selber. Am Krankenbette mit den Aerzten zusammenzutreffen, mag manchmal sein Unbequemes haben, zumal bei der jetzigen materialistischen Modeweisheit unter den letzteren; aber dieser huldigen nicht alle, und die Theilung der Arbeit hat auch hier ihr Gutes. — 7. Geisteskranke, Wahnsinnige, Besessene 2c. — 8. Gefangene, Malefikanten; auch der Fall des Selbstmordes kann Seiten für die pastorale Thätigkeit darbieten. — 9. Proselyten; Individuen, welche in Gefahr sind, von der Kirche abzufallen; Freigeister; Sektirer. — 10. Religiöse Gemeinschaften; religiöse Bewegungen. — 11. Po-

litische Bewegungen und Parteiungen. — 12. Theilnahme des Pastors an bürgerlichen Angelegenheiten, z. B. Wahlen zu Gemeindeämtern; Einfluß auf Prozesse (vgl. Oberlin im Steinthal!); Berathung der Pfarrkinder in Bezug auf Vermächtnisse rc.; Fürsorge in Kriegszeiten rc. — Dieser allerdings sehr dehnbaren Spezificirung wird dann noch die spezielle Aufführung verschiedener Pastoralämter (der Garnisonsprediger, der Hofprediger, der Geistliche an Hospitälern, Zuchthäusern rc.) gegenübergestellt; es ist dieß vortheilhafter, als wenn nur bei den verschiedenen Klassen in der Gemeinde auch die Fälle gleich mitbeleuchtet werden, da es der Pastor ausschließlich mit Individuen einer besonderen Art zu thun hat.

Es ist noch übrig, einen Blick auf die Geschichte und Literatur der Pastoraltheologie zu werfen.

Christus ist der pastor bonus; daher enthalten die Evangelien die erste Pastoraltheologie; so zwar, daß sein Wirken unter Volk und Jüngern nicht ohne Weiteres in allen Theilen und Beziehungen zu einer allgemeinen Pastoralregel formulirt werden kann: Volk und Jünger unterscheiden sich trotz mannichfacher Aehnlichkeit doch wesentlich von einer christlichen Gemeinde, und das Amt des Pfarrers ist nicht die bloße Fortsetzung des Amtes Christi (s. die Abh. des Unterz. „über das Vorbild Jesu" in den Jahrbb. für deutsche Theologie. III. 1858. 4. Heft.) Näher schon steht das Wirken der Apostel unter den Christengemeinden; die Pastoralbriefe haben ihren Namen nicht umsonst erhalten. Aber auch hier ist es ein Fehler, wenn von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß das Gemeindeleben der ersten Zeit der Maßstab für alle Zeiten seyn müsse, somit jedes Andersseyn eo ipso eine Makel an den jetzigen Gemeinden. Dabei wird eben so jener Urzustand allzu sehr idealisirt, wie andererseits die nothwendige Verschiedenheit zwischen dem Anfang der Geschichte und ihrer stets neuen Entwickelung übersehen. Es muß auch hier das ewig Gültige von seiner zeitlichen Form unterschieden, also das Pastoraltheologische erst durch richtige Anwendung gewonnen werden. Dafür ist schon viel geschehen. Die Klosterbergischen Conferenzen (s. oben) enthalten viele Bearbeitungen biblischer Stellen und Abschnitte für Pastoralzwecke; eine aus herrnhutischen Versammlungen hervorgegangene Schrift: „Praktische Bemerkungen, die Führung des evangel. Lehramtes betreffend", schließt sich ebenfalls an Bibelstellen an; Peter Miller hat (a. a. O.) in einer Abhandlung „vom historisch-moralischen Vortrag" gezeigt, wie die Apostelgeschichte pastoral-theologisch zu benutzen sey; eine solche Bearbeitung derselben ist das „Apostolische pastorale" von Brandt (Stuttg. 1848). Ferner: Balduin's brevis institutio ministrorum verbi divini ex 1. ep. ad. Tim. potissimum excerpta, Wittenb. 1623; die Pastoralbriefe von Paul Anton, herausg. von Majer, Halle 1753; Anderes, wie die wichtigen Stellen in den Korintherbriefen, im 1 Br. Petri, die Sendschreiben in der Apokalypse u. s. w., ist von Anderen, besonders auch in der Form von Ordinationsreden, vielfach für den Pastoralzweck ausgelegt. Dazu aber auch vieles Alttestamentliche, wo namentlich das Prophetenamt reiche Parallelen abgibt; als Beispiel hierfür sey an die oben genannte prudentia pastoralis jeremiana von Collin (s. die Kl. Bergische Sammlung Bd. I. 439. 579. 788 u. 868) erinnert.

Was die Väter bis in's vierte Jahrhundert an Pastorallehre produziren, ist noch nicht in eigenen Schriften niedergelegt (der pastor des Hermas gehört bekanntlich der Geschichte der Moral an), sondern theils in Synodalverordnungen, Kirchenzucht und Ascese betreffend, und kirchlichen Bestimmungen, wie sie die const. app. enthalten, theils in Briefen (Ignatius ad Polyc., Hieronymus ad Nepot., ad Heliod., verschiedene von Cyprian). Das Einzige, was aus der Folgezeit als Produkt der griechischen Kirche angeführt zu werden verdient, ist der ἀπολογητικός von Gregor von Nazianz (namentlich Kap. 57—65.) und das Priesterbuch des Chrysostomus, wo freilich der Hirte hinter dem Priester und Redner sehr zurücktritt, auch die ganze Darstellung nach der Art des Verfassers für eine Pastoralanweisung viel zu rhetorisch ist. Die römische Kirche hat des Ambrosius Officien (wo zwar mehr allgemeine Sittenlehre als Pastorallehre getrieben,

indessen jene doch auch in ihren allgemeinen Geboten mit besonderer Schärfung auf den Kleriker angewendet wird), ferner das unter Leo's d. Gr. Namen laufende Buch de pastorali cura und als Hauptbuch die cura pastoralis Gregor's d. Gr. aufzuweisen. Dieß ist in der That die erste förmliche Pastoraltheologie, übrigens ächt römisch nach dem Grundsatze gearbeitet: ars artium est regimen animarum; die Seelsorge ist wesentlich Regierung der Seelen, der Geistliche ist praesul. (Auch Gregor von Nazianz hatte übrigens a. a. O. Kap. 31. bereits gesagt: ἐπιστήμη ἐπιστημῶν ἐστιν, ἄνθρωπον ἄγειν.) Die folgenden Jahrhunderte sind auch auf diesem Gebiet, wie auf dem der Predigt und Katechese, überaus steril; wer über officia ecclesiastica schreibt, hat dabei die liturgische Fertigkeit und Correctheit im Auge (Isidor von Sevilla). Selbst bei Rhabanus Maurus (de inst. cler.) läuft das Pastorale nur nebenher; die Absicht geht bei ihm, wie bei Anderen vor und nach ihm, darauf, die Kenntnisse namhaft zu machen, die der Geistliche haben müsse; es ist somit nicht auf eine Lehre von der Uebung des geistlichen Amtes, sondern auf eine Anleitung zu den theologischen Studien abgesehen. Erst mit dem Anbruch des zweiten Jahrtausends kommt, gleichzeitig wie in die Predigt, auch wieder Leben in die Pastoral; Bernhard's libri V. de consideratione, seine Schriften de moribus et officio episcoporum und de vita et moribus clericorum. Der Zug der Zeit führt aber die Seelsorge in ein enges Geleise, in das der Beichte; alle Pastoralwerke (wie oben erwähnt) werden Anweisungen für die Beichtväter, wie sie exploriren und urtheilen sollen, und da hierzu vornehmlich der Dekalog als bequeme Grundlage sich darbietet, so haben wir in diesen Schriften drei Dinge auf einmal: Pastoraltheologie, Moral und Katechismus. (Reiches Material dieser Art hat Geffcken, Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I. zusammengestellt.) Die reformatorischen Tendenzen im Mittelalter konnten nicht verfehlen, auch diesen Punkt zu treffen; wie schon Ratherius von Verona der Klerisei pastorale Versäumnisse vorhielt, damit also höhere Ideen von pastoralen Pflichten kund gab, so säumten die Gottesfreunde, die Gerhardianer, es säumten Wykliffe, Huß und Savonarola nicht, jeder in seiner Weise Seelsorge an Jungen und Alten zu üben; es mußte die Sache erst wieder in's Leben gerufen seyn, ehe eine Kunstlehre für dieselbe Bedürfniß werden konnte.

Dasselbe, nur nach größerem Maßstabe, war die nächste Aufgabe und That der Reformation. Ihre Pastoraltheologie besteht vorerst nur in der lebendigen Uebung des evangelisch erneuerten Amtes und im Aussprechen des Bewußtseyns dieser Erneuerung; sofort allerdings auch in Fixirung der hiernach aufgefaßten Amtspflicht. Geschah das Eine außer den betreffenden Artikeln der Symbole mehr gelegentlich, wie in Predigten, Tischreden, Briefen, so war für das Letztere in den Kirchenordnungen der geeignete Platz gegeben. Die literarische, mehr oder weniger systematische Bearbeitung beginnt mit dem „pastorale" oder „Hirtenbuch" des Erasmus Sarcerius 1558, dem 1566 Nicol. Hemming's „Pastor" und 1582 das von Conrad Porta gesammelte pastorale Lutheri folgte. Allein die Stockung des protestantischen Lebens, die nun eintrat, ließ auch das Pastoralbewußtseyn in dem der Rechtgläubigkeit untergehen, die ja das einzige Merkmal des Geistlichen und die Heilsquelle für alles Volk seyn sollte. Dem Elend dieser Zeit gegenüber wußte Valentin Andreä wohl „das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes" zu schildern, aber nach seiner Art nur in Form eines Gedichts (Straßb. 1619); dieß, wie seine paraenesis ad ecclesiae ministros, steht, wie Andreä selbst, einsam da; erst mit der Spener'schen Zeit kommt die Past.-Theol. zu der Ehre, daß ihr nicht nur — wie in Spener's Desiderien und Bedenken — zur Lösung ihrer einzelnen Fragen, wie sie das Amtsleben mit sich bringt, sondern zu vollständiger theils systematischer, theils (wie später) encyklopädischer Bearbeitung ein ungemeiner Fleiß gewidmet wird. Hartmann's pastorale evangelicum (1678, das den ganzen Stoff nach vier Rubriken theilt: 1. de pastoris persona, 2. vita, 3. sparta, 4. fortuna) eröffnet die Reihe; sein Werk ward erweitert und commentirt (letzteres von Francke, der darüber las, übrigens 1723 selber eine Pastoralschrift verfaßte: idea studiosi theologiae et monita

pastoralia theologica). Gleichzeitig mit Hartmann erscheint Quenstedt's ethica pastoralis; er folgte Mayer's museum ministri ecclesiae, 1690; Kortholt's pastor fidelis, 1696, ist oben schon genannt; ebenso Deyling; Fecht's instructio pastoralis, 1717; viel gebraucht wurden Mieg's meletemata sacra de officio pastoris &c., Frankf. 1747. Baumgarten-Crusius ist oben schon erwähnt; Jakobi, Beiträge zur Past.-Theol. 2. Aufl. 1768. Es werden auch einige Hauptpartien für sich behandelt, wie in Olearius' „Anweisung zur Krankenseelsorge", 1718; Marperger's „getreue Anleitung zur wahren Seelenkur bei Kranken und Sterbenden", 1743; Urlsperger's „der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben", vor Kurzem neu herausgegeben von Ledderhose. — Man sieht, Orthodoxe und Pietisten wetteifern nunmehr, das geistliche Amt in's Licht zu setzen; und so groß auch die Kluft war, die zwischen Gottfried Arnold und zwischen einem orthodoxen lutherischen Pastor lag, in der „geistlichen Gestalt eines evang. Lehrers" (1723), wie jener sie schilderte, mußte auch dieser — so weit es sich nur um Pastorales und nicht um Dogmatisches und Liturgisches darin handelte, — Wahrheit erkennen. Auf pietistischer Seite fuhr man auch späterhin fort, in Spener's Geiste Pastoraltheologie zu treiben; ein schönes Zeugniß davon sind außer den oben genannten von Steinmetz redigirten Kloster-Bergischen Sammlungen die „Sammlungen zur P.-Th." von Philipp David Burk, 1771—1773, in denen sich die eigenthümliche Richtung repräsentirt, welche in Württemberg der Pietismus durch die Bengel'sche Schule genommen; eben so die aus Conferenzen der Brüdergemeinde hervorgegangenen „praktischen Bemerkungen, die Führung des evangel. Predigtamtes betreffend", 1814.

Eine andere Luft weht uns sofort aus den Werken der rationalistischen Periode entgegen, selbst dann, wenn die Verfasser die evangelischen Grundanschauungen nicht gegen die gangbare Neologie umgetauscht haben. Von Letzterem ist die schon genannte Schrift Peter Miller's ein interessantes Beispiel. Einerseits fußt er fest in biblischen Ideen; dem stehen aber wieder Sätze gegenüber, wie z. B. S. 27: „Die Landleute sind fast ohne alle Begriffe und moralische Empfindungen, . . . gegen die schöne Natur, das ist, gegen dieses für sie stets offene Buch der Vernunftreligion, ohne Gefühl. Wie schwer ist es, solchen Zuhörern die Tugend liebenswürdig und die erhabene Glückseligkeit eines wahren Verehrers Gottes in dieser und jener Welt reizend abzuschildern" u. s. w. Allein gerade an Miller ist zu sehen, wie nicht nur der alten Orthodoxie, sondern auch einem allmählich selber dogmatisch und ethisch erstarrenden Pietismus gegenüber der Rationalismus etwas geschichtlich Unausweichliches geworden war; statt schon mit dogmatischen Vorbegriffen an den Menschen heranzutreten, wollte man ihn jetzt als Menschen nehmen, d. h. human und nach psychologischen Grundsätzen auf ihn wirken. Dieß tritt bei Miller namentlich in den §§., die den Zuspruch an Kranke und Sterbende betreffen, sehr vortheilhaft hervor; was er a. a. O. §. 96. sagt, das darf heute noch (oder heute wieder) gegen gewisse Theorien geltend gemacht werden, die nicht darnach fragen, wie dem Kranken, dem Sterbenden zu Muthe ist, sondern ihn lediglich als ein Objekt ansehen, an dem nach dogmatischer Regel zu operiren sey. — Schlimm aber sah es sofort aus, als der Geistliche nur noch in der Volksaufklärung seinen Beruf zu erkennen gelehrt wurde, der gegen Hexenglauben, gegen Gewitter- und Gespensterfurcht und für Pockenimpfung, Blitzableiter &c. zu wirken und auf diesem Wege das Volk zu beglücken habe (Nikolai's Sebaldus Nothanker, 1773; Achatius Nitsch's Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer, 1791). Edler freilich meinten es Männer wie Spalding (Nutzbarkeit des Predigtamtes, 1772), Seiler (Grundsätze zur Bildung künftiger Volkslehrer, 1783); höher gingen insbesondere die Ideen Rosenmüller's (Anleitung für angehende Geistliche, 1792) und Niemeyer's (Handbuch für christliche Religionslehrer, 1790; s. den Art. „Niemeyer"); auch Semler's Repertorium, 1796—1800, ist trotz vielem Geschmacklosen zu diesen besseren Werken zu rechnen. Höher wollte, namentlich auch in der Form, Gräffe gehen, der mit be-

wundernswerther Unermüdlichkeit sich der Sisyphusarbeit unterzog, die kantische Philosophie in praktische Theologie umzusetzen („die Past.-Theol. in ihrem ganzen Umfange", 1803); dasselbe versuchte in ansprechenderer, lebendigerer Weise Schwarz (der christliche Religionslehrer in seinem moralischen Daseyn und Wirken", 1800); allein die innere Unmöglichkeit, jene beiden Dinge in Eins zu verarbeiten — d. h. die Unmöglichkeit, daß ein wahrer Kantianer ein wahrer Pastor seyn könnte, trat nur um so fühlbarer zu Tage. Ein Nachlassen an der Strenge und Consequenz des philosophischen Standpunktes machte wohl allmählich für stärkeres Hervortreten und Dominiren christlicher und kirchlicher Elemente Raum; so bei Kaiser, Entwurf eines Systems der P.-Th., Erlangen 1816; und noch mehr in dem längere Zeit in gebührendem Ansehen stehenden Werke von Hüffell: Wesen und Beruf des evangel. Geistlichen, 1822, das eine Reihe von Auflagen erlebte und welchem die „wissenschaftliche Darstellung des geistlichen Berufes, nach den neuesten Zeitbedürfnissen entwickelt" von Rob. Haas, 1834, den Rang streitig zu machen nicht vermochte. Gedrängter und originaler ist Köster's oben angeführtes Werk (1827). Aber die P.-Th. litt immer noch an zwei wesentlichen Mängeln: erstlich daran, daß sie nicht aus der Fülle und Tiefe des kirchlichen Bewußtseyns geschöpft war, daß ihr noch zu viele Spuren der Aufklärungszeit anhafteten, und zweitens daran, daß sie über ihren Unterschied von den wissenschaftlichen Disciplinen der praktischen Theologie noch immer nicht klar geworden war, daher sie fortwährend die Homiletik, die Katechetik, die Liturgik, ja selbst das Kirchenrecht als Theile ihrer selbst ansah. Dem ersten dieser Uebel war schon Herder entgegengetreten, da er im Geistlichen den Priester und Propheten sehen wollte, nicht bloß den nützlichen Diener des gemeinen Wesens (s. die Provinzialblätter, 1774, und die Briefe über das Studium der Theologie, 1780. 1785), allein sein begeistertes Wort fand kein Verständniß, auch bei denen nicht, welchen, gleich ihm, die Flachheit der Neologie ein Aergerniß war, denn sein Standpunkt, der der Humanität, war doch wieder zu sehr von dem eines Ph. D. Burk verschieden; sein Mann war viel mehr Val. Andreä als Spener. Erst fünfzig Jahre später war die Zeit da, in welcher Harms mit seiner P.-Th. 1830—31 in der Richtung, von der Herdern nur erst die Idee vorschwebte, praktisch durchdrang; ihm ist es auch gelungen, das Eigenthümliche der P.-Th. gegenüber der praktischen Theologie — wenn auch nicht consequent durchzuführen, doch deutlich zu machen. Was seitdem nachgekommen ist von pastoraltheologischer Literatur (wir reden also nicht von den Werken über praktische Theologie), davon erwähnen wir als das Beste nur Alexander Vinet, théologie pastorale, 1850, deutsch von Hasse, 1852, das edle Seitenstück zu Harms, doppelt interessant, weil sich neben seinem Werth an sich darin der französisch-reformirte Typus gegenüber von jenem, dem deutschen Lutheraner, so klar ausprägt, und Löhe's „evangelischen Geistlichen" (1. Bdchn. 1852. 2. Bdchn. 1858), eine bis jetzt noch nicht das ganze Gebiet umfassende Schrift, die aber auch demjenigen, der weder mit Löhe's Amtsbegriff, noch mit Dingen, wie die letzte Oelung, die er einmal vollzogen, einverstanden seyn kann, viel Treffliches bietet. Verstünden wir unter Past.-Th. nur den Theil der praktischen Theologie, der die Seelsorge zum Gegenstande hat, so müßte vor Allem auf Nitzsch's prakt. Theologie III, 1., auch mit eigenem Titel: „die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamts", Bonn 1857, als die erste wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebiets hingewiesen werden, die in ihrer Gedrängtheit auch für den Praktiker mehr Material bietet, als ein ganzer mehrbändiger Oemler. — Zur pastoraltheologischen Literatur gehören noch wesentlich biographische Werke; ein Leben Oberlin's, Ludwig Hofacker's, Flattich's u. s. f. ist so viel oder mehr werth, als eine Regelsammlung. Ch. Burk's Past.-Theol. in Beispielen (1838), der von demselben Autor eine weibliche Pastoraltheologie (Spiegel edler Pfarrfrauen, 1842) folgte, sammelt einen reichen biographischen Stoff unter den Rubriken der Pastoraltheologie. Was für einzelne Theile der P.-Th. gethan ist, kann hier nicht aufgezählt werden. Doch dürfen Kündig's Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette, 1856. 2. Aufl. 1859.;

Häser, Geschichte der christlichen Krankenpflege, 1857; auch Wyß, „Etwas vom Kern und Stern der Seelsorge", Basel 1858, J. T. Beck, Gedanken aus und nach der Schrift über christliches Leben und geistliches Amt, 1859, nicht unerwähnt bleiben.

Die katholische Kirche besitzt an den Werken von Powondra, Giftschütz, Hinterberger, namentlich aber von M. Sailer (Past.-Th. 1788. 1820. 1835), neuerlich von Vogl und Amberger brauchbare, zum Theil bedeutende Werke, denen sich Bearbeitungen einzelner Partien, namentlich Anleitungen zur Sakramentsverwaltung (wie Köhler, Anleitung für Seelsorger im Beichtstuhl, 1833; Gehringer, Theorie der Seelsorge, als Leitfaden zu akademischen Vorlesungen, 1848; Seitz, Verwaltung der Sacramente u. v. a.) anreihen. Eine Kritik der pastoral-theologischen Literatur vom wissenschaftlichen Standpunkte aus hat Graf gegeben in der „kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der prakt. Theol." I. 1841. Palmer.

Pastorellen. Die Empörungen der Volkshaufen, die sich zu verschiedenen Malen in Frankreich, unter dem Namen pastorels oder pastoraux, zusammenrotteten, gingen zunächst aus der allgemeinen Aufregung der Kreuzzüge hervor. Bei vielen dieser Leute wirkten aber auch andere Ursachen mit, bald Haß gegen die Geistlichen, bald durch Elend und Bedrückung hervorgebrachte Erbitterung; bei den meisten artete das anfänglich enthusiastische Treiben in Raubluft aus, die sich an Priestern und Laien, an Christen und Juden ausließ. Der erste dieser Züge fällt in's Jahr 1251, als die Nachricht von der Gefangennehmung Ludwig's des Heiligen nach Frankreich kam. Ein ehemaliger Cistercienser, Meister Jakob aus Ungarn, stellte sich an die Spitze eines Haufens, der bald zu vielen Tausenden anwuchs; er gab sich aus für berufen den König zu befreien. Bauern und Hirten, Knaben und Mädchen liefen ihm zu. Sie plünderten und mißhandelten die Priester, die Mönche, die Juden. Die Königin, die ihnen zuerst günstig zugesehen hatte, mußte zuletzt mit aller Macht gegen sie verfahren. Jakob wurde bei Bourges erschlagen; seine Banden wurden zerstreut, die Anführer hingerichtet. Ganz ähnliche Auftritte wiederholten sich ein halbes Jahrhundert später, im Jahre 1320. Auch dießmal war die Nachricht von einem bevorstehenden Kreuzzug die Veranlassung. Angeführt von einem abgesetzten Priester und einem entlaufenen Mönch, zogen die Haufen von Hirten und Landleuten zuerst bettelnd und betend im Lande umher; bald fingen aber auch sie zu rauben und zu morden an; im südlichen Frankreich tödteten sie die Juden, welche die königlichen Beamten vergebens zu schützen suchten; erst als sie Avignon bedrohten, wurden sie von Truppen überfallen und ihrem Treiben ein Ende gemacht. Diese Erscheinungen haben nur insofern für die Kirchengeschichte Interesse, als sie einen Blick in den geistigen Zustand der niederen Volksklassen gestatten; sie zeigen, wie leicht sich diese, unter dem Vorwande hoher Zwecke, hinreißen ließen, wie abergläubisch sie Betrügern folgten, die ihnen von Offenbarungen und Erscheinungen redeten, wie wenig Achtung sie zu Zeiten vor der Geistlichkeit hatten, wie schnell bei ihnen die Schwärmerei in Rohheit und Gräuel ausartete. C. Schmidt.

Pataria, s. Patarener.

Patarener. Dieser Name erscheint zuerst um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Er wurde zu Mailand dem Diakonus Arialdus gegeben, einem leidenschaftlichen Bekämpfer der Priesterehe. (Arnulphus, Hist. Mediol., bei Muratori, Scriptt. rerum ital., 4, 39.). Später wandten ihn die Gegner Gregor's VII. auf diesen Pabst und seine Anhänger an „qui nuptiarum improbabant stabile negotium." Benzo, Bischof von Alba, Panegyricus in Henricum IV.; bei Menken, Scriptt. rerum german., I, 1034. 1064; Hugo Flaviniacensis, Chronicon; bei Labbé, Bibl. nova Manuscriptt., I, 228.). Zuletzt ging der Name auf die Katharer über, da sie die Ehe überhaupt verdammten und dieß eine ihrer auffallendsten Lehren war. Paterini, Patareni, Patarelli, Pataraei u. s. w. gehören zu den gewöhnlichsten Bezeichnungen der Sekte in Italien, Frankreich und Bosnien. Arnulph meinte, der Name käme von „Pathos, quod latine dicitur perturbatio", wegen der von Arialdus erregten Unruhen.

Hugo von Flavigny muthmaßte, man habe die Anhänger Gregor's VII. so genannt, weil sie den Pabst pater zu nennen pflegten. Beide Erklärungen sind ungenügend; der Name ist vom Volke ausgegangen, und daher weder griechischen noch lateinischen Ursprungs; Landulph sagt selber, er sey „ironice, non industria, sed casu" entstanden. Die richtige Ableitung ist die der Benediktiner in ihren Zusätzen zu Ducange's Glossar: die Anhänger Arialds versammelten sich zu Mailand, im Jahre 1058, in dem verrufenen Quartier der Pataria, d. h. der Lumpensammler (von dem, den südlichen Patois eigenen Ausdrucke pates, alte Leinwand). In mehreren italienischen Städten gab es solche patarie; zu Pavia bildeten die Lumpensammler eine eigene Gilde (Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844, S. 21); zu Rimini war ein vicus Patarinia; selbst im vorigen Jahrhundert bestand noch zu Mailand eine pattaria oder contrada de' pattari. Somit fällt die Meinung, welche Ducange nach einer handschriftl. italienischen Chronik aufstellt, daß der Name von einem gewissen Paternus Romanus herkomme, der die katharische Häresie in Italien und Bosnien verbreitet habe; wenn es sich hier wirklich um eine historische Person handelt, so hätte man Paternicini statt Patareni erwarten müssen. Ohne Zweifel ist unter Paternus Romanus ein Patarener aus Rom zu verstehen. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts eigneten sich die Katharer den Namen an, indem sie aus Mißverstand behaupteten, er komme von pati, weil sie für ihren Glauben leiden mußten (Ketzergesetz Friedrich's II. von 1224). **C. Schmidt.**

Paterini, s. Patarener.

Pathen, s. Taufe.

Patmus (jetzt Patmo oder Palmosa), eine der Sporaden im ikarischen Meere zwischen Naxos und Samos, unweit der kleinasiatischen Küste, ist aus dem Leben des Apostels Johannes allgemein bekannt. Sie hatte nach Plinius (Hist. Nat. IV, c. 12, sect. 23, §. 69.) 30 römische Meilen im Umfange und besaß an der Ostseite eine kleine Stadt mit einem guten Hafen. Strab. X, p. 488; vgl. auch Thucyd. III, 33. und Eustath. ad Dionys. Perieg. 530, p. 207 ed. Bernh. Die Südspitze der Insel nennt der Periplus Amazonium, und gibt als Entfernung von der südlicher liegenden Insel Leros 200 Stadien an. Vergl. Stadiasm. magni maris p. 274 ed. Hoffm. Gleich anderen kleinen Inseln wurde Patmus unter den römischen Kaisern als Verbannungsort benutzt, und die glaubhaftesten Berichte der Kirchenschriftsteller stimmen darin überein, daß auch der Evangelist Johannes seines treuen Glaubensbekenntnisses wegen unter dem Kaiser Domitian im Jahre 95 n. Chr. nach Patmus verbannt sey und sich daselbst ein Jahr lang bis zum Regierungsantritte Nerva's aufgehalten habe. Er schrieb hier während dieser Zeit seine Apokalypse, wie er selbst Kap. 1. berichtet: *ἐγὼ — ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ, διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Vergl. Euseb. Hist. eccles. III, 18.: *Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι.* Origenes (in Matth. III, p. 720): *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον.* Clemens Alexandr. (quis div. salv. ep. 42): *ἐπειδὴ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον.* — Noch jetzt wird nicht nur in der Nähe des Hafens Nestia die Höhle gezeigt, in welcher der Apostel seine wunderbaren Visionen hatte (*τὸ σπήλαιον τῆς ἀποκαλύψεως*), sondern auch viele andere Stellen der Insel erinnern an den ehemaligen Aufenthalt des Evangelisten auf derselben. Gegenwärtig gehört die kaum 8 bis 10 Stunden im Umfang enthaltende, aus vulkanischen, sich terrassenförmig erhebenden Felsenmassen gebildete, wenig fruchtbare Insel zum Ejalet Dschesair des türkischen Asiens und zählt 4—5000 Einwohner in zwei Ortschaften, dem Hafenplatze La Scala und der eigentlichen Stadt, auf der Höhe ringsum das stark befestigte Kloster des heiligen Christodulos. Sämmtliche Einwohner sind Christen, zeichnen sich durch Frömmigkeit, Sittlichkeit und Betriebsamkeit vortheilhaft aus und genießen mancherlei Vorrechte, namentlich des Glockenläutens. In dem griechischen Kloster Apokalypsis, welches über

der Höhle des Johannes erbaut ist, befindet sich eine, von reichen Pelzhändlern in Constantinopel errichtete gute Lehranstalt, in der junge Griechen in Sprachen und Wissenschaften unterrichtet werden. — Vergl. Cellarius, Geogr. ant. III, vol. II, p. 23; Mannert, alte Geogr., Th. VI, S. 300; Roß, Reise auf den griechischen Inseln, Th. II, S. 123 ff.; G. H. v. Schubert, Reise in das Morgenland, Th. III, S. 423 ff. — G. H. Klippel.

Patriarchen des Alten Testaments. Der *πατριάρχης* ist der Vater eines Geschlechts, der Anfänger desselben, und damit zugleich ein Vater, dessen Vaterschaft im Sinne altorientalischer Sitte die Herrschaft über sein Geschlecht, seinen Stamm involvirt; der Stammvater, der Erstgeborene, Aelteste und Herrscher der Stammgenossenschaft oder des Familienstaates, und als solcher von prophetisch-priesterlicher und fürstlich-richterlicher Autorität. Der Ausdruck, eine Bildung der späteren jüdischen Literatur (Tob. 6, 20 Vulg.), kommt im Neuen Testament vor von Abraham, Hebr. 7, 4.; von den zwölf Söhnen Jakob's Apstg. 7, 8.; von David, als dem Stammvater des messianischen Hauses, Apstg. 2, 29. Er bezeichnet also allerdings „die heil. Ahnherren der israelitischen Vorzeit, welche Paulus Röm. 9, 5. 11. 28. *οἱ πατέρες* nennt" (s. Winer d. Art.). In seiner traditionellen Gestalt ist der Ausdruck mehrdeutig geworden, und wir haben in dieser Beziehung einen biblisch-theologischen, einen jüdisch-synagogalen und einen kirchlich-amtlichen Begriff des Wortes zu unterscheiden. Ueber die kirchlichen Patriarchen vergl. man die ältere Kirchengeschichte und den nachstehenden Artikel. Was den Sprachgebrauch der Synagoge anlangt, so wurden nach der Zerstörung Jerusalems die Vorsteher der beiden hohen jüdischen Schulen zu Tiberias und zu Babylon Patriarchen genannt; ein Gesetz des Kaisers Theodosius II. vom Jahre 429 aber läßt annehmen, daß diese Würde damals erloschen war.

Wir haben es hier lediglich mit den biblischen Patriarchen (Erzvätern nach der lutherischen Uebersetzung) zu thun. Auch hier aber muß wieder ein weiterer und ein engerer Begriff unterschieden werden. Ohne Zweifel wurden zunächst nur die Stammväter des israelitischen Volkes Patriarchen genannt. Dann aber wurde der Name ausgedehnt auf alle Vorfahren Abraham's bis auf Adam zurück, um so mehr, da sie von Seth (der in das Recht des verbannten Kain eingerückt war) bis Noah, und von Sem bis Abraham durchweg in dem Glanz der Erstgeburt dastanden. Diese weitere Fassung weist hinüber auf den Begriff der Stamm- oder Geschlechtshäupter in Israel überhaupt (רֹאשׁ אָבוֹת 1 Chr. 9, 9 ff.), und insofern hatte David besonderen Anspruch auf den Ehrennamen. In Beziehung auf die weitere Fassung des Begriffs verweisen wir auf die verschiedenen Commentare über die Genesis, auf die verschiedenen Darstellungen der Geschichte Israels, oder der Geschichte des Reiches Gottes, oder des Alten Bundes insbesondere. Winer erörtert die Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhältniß der Kainitischen und der Sethitischen Linie, und aus der langen Lebensdauer der Sethiten ergeben. Was die ersteren anlangt, so halten wir eine mehrfache Aehnlichkeit der Namen in beiden Linien hier für eben so unerheblich, wie in den beiden Genealogien Jesu bei Matthäus und Lukas. Es müßte im Gegentheil eher auffallen, wenn nicht dieselben, oder ähnliche Namen öfter vorkämen. In Betreff der langen Lebensdauer der Sethiten aber muß bemerkt werden, daß der Text durchaus die Voraussetzung anderer anthropologisch-kosmischer Verhältnisse verlangt, als sie eingetreten sind nach der Sündfluth. Nur aus der gewaltigen Antithese zwischen der Kainitischen Linie (1 Mos. 4.), auf welcher der Fluch lastet, und der Sethitischen Linie, welche durch den Segen der Frömmigkeit emporgehoben wird, und sich eben so sehr dem Lebensbaume nähert, wie sich die Kainiten von ihm entfernen, sind die Makrobier 1 Mos. 5. zu verstehen. Man eifert neuerdings für die Ansicht, nach welcher unter den Söhnen Gottes 1 Mos. 6. Engel verstanden werden sollen (ungeachtet ihres apokryphischen Ursprungs und mythischen Karakters), wie wenn sogar die Orthodoxie dabei interessirt wäre. Ein Hauptgrund soll immer der seyn, daß der Name בְּנֵי־הָאֱלֹהִים im Alten Testament sonst nicht üblich

sey zur Bezeichnung der Frommen. Man übersieht aber dabei die Hauptsache, nämlich, daß Kap. 5. der Genesis ein dogmatisches ἅπαξ λεγόμενον im Alten Testament bildet. Wenn die Lebenslinie der Sethiten sich dermaßen steigerte, daß Henoch jenen Punkt erreichte, wo der Uebergang in's andere Leben durch Verwandlung, nicht durch Tod und Verwesung, eintrat, und wenn sich dann die Linie, nachdem sein Sohn Methusalah das höchste Alter erreicht hatte, allmählig senkte, und weiterhin durch theokratische Mesalliancen (1 Mos. 6.) rasch in das Verderben versank, das Allen den Tod brachte, ausgenommen Noah und sein Haus, so folgt daraus, daß diese Sethitischen Makrobier in einem Zuge des Segens standen, ähnlich denen, die in der letzten Zeit leben werden (Jes. 65, 20. 1 Kor. 15, 21.), und es erklärt sich, daß der Text dieses einzige Segensverhältniß mit einem einzigen Namen bezeichnet hat, der erst auf neutestamentlichem Grunde wiederkehrt. Wie der Weltlauf sich gestaltet hätte, wenn jener Rückfall der Sethiten in's Kainitische Verderben nicht erfolgt wäre, haben wir nicht zu beantworten. Daß sie heilsbedürftige Sünder waren, ergibt sich schon aus ihrem allgemeinen Abfall; welche Modifikationen aber die Heilsoffenbarung angenommen hätte, wenn sie treu geblieben wären, können wir eben so wenig bestimmen, wie die Gestalt einer Weltgeschichte, die sich gebildet hätte, wenn Adam nicht gefallen wäre.

Adam und die Sethiten, Noah und die Semiten führen auf den Punkt, wo das Patriarchenthum im engeren Sinne als eine Hauptphase in der allgemeinen Religionsgeschichte und als die erste Periode der speziellen Heilsoffenbarung mit Abraham hervortritt. Wenn aber das Verderben, welches die Sethitische Periode beendigte, offenbar als die Herrschaft eines ungläubigen Anomismus, der in der Sündfluth versinkt, bezeichnet ist, so nimmt das neu aufsprossende Verderben, welches sich dem Segen Noah's und der Linie Sem's gegenüber stellt, den entgegengesetzten Karakter eines heidnisch superstitiösen Nomismus an, der an der Sprachenverwirrung bei dem Thurmbau zu Babel seine Schranke und seinen Umschlag in anomistisches Wesen findet. Was die Thatsächlichkeit dieser ganzen bisherigen Tradition anlangt, so halten wir dafür, daß Hegel's Grundsatz richtig sey, die Form sey nicht indifferent, die rechte Form sey der Ausdruck des Inhalts. Ist aber der Inhalt der jüdischen Religion die welthistorische Antithese des Heidenthums, so kann diese substantielle Antithese nicht die heidnische Form der Mythe haben. Eben so wenig ist sie gemein, geschichtlich, da sie religiöse Tradition ist, wohl aber eine Tradition in symbolischer Gewandung, und dieß um so mehr, je älter sie ist. Auch ist die Thatsache der Sündfluth im Allgemeinen durch die Traditionen der verschiedensten Völker bestätigt; die drei Söhne Noah's und Noah's Segen erhalten eine immer größere Bedeutung, je mehr die Ethnographie fortschreitet; dasselbe gilt von der Völkertafel, 1 Mos. 10. Der Punkt aber, auf welchem Abraham oder mit ihm die Offenbarungsreligion hervortritt, könnte nicht klarer bezeichnet seyn, als mit der entschiedenen Entwickelung des Heidenthums.

Die Patriarchen Israels gehören der Erinnerung eines Volkes an, das in seinem tiefsten Ursprung darauf angelegt ist, die religiöse Idee zu verwirklichen, statt in mythischer Dichtung über sie zu träumen. Wir halten aus dem angegebenen Grunde diese Geschichte frei von Mythik, aber durchaus getragen von religiös symbolischem Ausdruck. Manche freilich können nur auf die Vorstellung einer mythischen Einkleidung nicht verzichten, weil ihnen der Gegensatz zwischen einer welthistorischen Thatsächlichkeit in ideell symbolischer Gestaltung und einer mythisch allegorischen Verknüpfung eines naturhistorischen oder historischen Momentes mit einer Idee nicht klar ist.

Die eigentlichen Verfechter des mythischen Standpunktes aber haben zu erklären, weßhalb der Stammvater dieses so bewußtvollen Volkes so spät in der Zeit auftritt, da schon die Geschichte ringsum aus der Mythik aufdämmert (Aegypten, China, Indien) weßhalb er nur ein Freund Gottes ist, nicht ein Gott oder Gottessohn, wie die Stammväter mancher heidnischen Völker; weßhalb gestorben, nicht unter die Götter versetzt, und manche ähnliche Fragen.

Der Karakter der Patriarchenthums ergibt sich aus der Offenbarung und Offenbarungsform, worauf es beruht, aus dem Bundesverhältniß, worin es sich darstellt, aus seinem Verhältniß zur Urreligion, zum Mosaismus, zum Heidenthum, und aus seiner Entwickelung, wie sie sich in den Lebensbildern der Patriarchen und ihrer Folge vollzieht. Der entscheidende Grundzug der Religion Abraham's ist das persönliche Verhältniß zwischen dem persönlichen Gott und seiner und seiner Kinder Persönlichkeit (2 Mos. 3, 6. 15. Matth. 22, 32. Jak. 2, 23.). Damit erhebt sich die Religion Abraham's aus dem Heidenthum und über dasselbe, wie der Berg Ararat aus der Sündfluth hoch emporsteigt. Daher ist seine Gotteserfahrung die Erfahrung der Offenbarung seines Gottes, der Inhalt dieser Offenbarung aber ist persönliche Mittheilung und immer mehr sich steigernde Segensverheißung (1 Mos. 12, 2. 7; 13, 14; 15, 1. 5. 18; 17, 4. 15; 18, 17. 22, 15. u. s. w.); die Form der Offenbarung ist zuerst Gottes Wort (K. 12, 1.), dann Gottes Erscheinung (K. 12, 7.). Die Erscheinung ist zuvörderst nicht näher bestimmt, da wo sie sich näher bestimmt, ist es der Engel des Herrn, der bald im Geleite anderer Engel erscheint (16, 11. 18, 1. vgl. V. 17; 22, 11. vgl. V. 14. 28, 12. 13; 32, 24; 48, 16. 2 Mos. 3, 1; 14, 19.); derselbe der später als Engel des Angesichts auftritt (2 Mos. 23, 20. 32, 34. 33, 14. Jes. 63, 9.), zuletzt bezeichnet wird als Engel des Bundes (Maleachi 3, 1 ff.).

Die Streitfrage, ob unter dem Engel des Herrn Jehovah selbst in seiner Vorausdarstellung auf dem Wege seiner Menschwerdung (Christus als Logos auf dem Wege der Menschwerdung) zu verstehen sey, oder ein geschaffener, ein bestimmter oder überhaupt nur irgend ein Engel (worüber das Nähere bei Kurtz, Gesch. des Alten Bundes, 1. Bd. S. 144; Hengstenberg, Christologie I, 1. S. 124.; Hoffmann, Schriftbeweis I, S. 157.; vgl. Meine positive Dogmatik, S. 586 ff.), ist durch die eifrige Verfechtung der letzteren Meinung in Kurtz Geschichte des Alten Bundes, 2te Auflage, noch lange nicht erledigt. Ja man hat kaum angefangen, ordentlich über die Sache zu verhandeln, so lange das Verhältniß der objektiven Theophanie und Angelophanie zu der subjektiven Vision und ihren symbolischen Hüllen nicht noch mehr wie bisher erörtert und festgestellt ist (s. m. philos. Dog. S. 368.). Diejenigen, welche bei der Vision die objektive Manifestation entbehren können, und dann von objektiven Engelerscheinungen handeln, welche ganz in den äußerlichsten Gesichtskreis der gemeinen Wirklichkeit eintreten für die gemeine Anschauung des sinnlichen Bewußtseyns, arbeiten unbewußt der mythischen Ansicht in die Hände. Daß auch bei der objektivsten Manifestation visionäre Bedingungen und Gradverhältnisse obwalten, ergibt sich aus der Geschichte des Daniel (10, 7.), des Paulus (Apstg. 9, 7. vgl. 22, 9.), des Herrn (Joh. 12, 28. 29.). Sobald aber das visionäre Element gewürdigt ist, hat sich auch das in's Klare gestellt, daß Jehovah auf dem Wege seiner Menschwerdung sich dem Propheten in Engelgestalt voraus darstellen kann. Man sagt, die Trinitätslehre findet sich nicht so früh im Alten Testament. Wohl aber gehen die keimartigen Anfänge der neutestamentlichen Lehren durch das ganze Alte Testament hindurch, und so kündigt sich die Trinität durch die Dualität des Offenbarungsgottes und seiner Offenbarungsgestalt an; und es wäre mehr als eine bloße Anomalie, wenn nur diese Lehre erst ganz abrupt im Neuen Testament hervortreten sollte. Man sagt, der Engel des Herrn trete auch im Neuen Testament wieder auf, nachdem doch Christus schon geboren sey (Luk. 1. u. 2.). Als ob der Christus in der Krippe zu Bethlehem nach seiner Logosnatur nicht den alttestamentlichen Hirten auf dem Felde als Engel hätte erscheinen können, oder auch dem Petrus in seinem nächtlichen Bewußtseyn, aus dem er erst später zu sich selber kam (Apstg. 12, 7. vgl. V. 11.). Man sagt, wie sollte Michael im Buche Daniel dem Christus oder Jehovah gleich seyn, da er sich durch einen anderen Engel mußte helfen lassen? (Dan. 11, 1. vgl. Kurtz S. 153.). Man vergl. dagegen Luk. 22, 43. Oder wie sollte er durch Gabriel ergänzt werden? Wie wird denn der Christus des Matthäus durch den Christus des Markus ergänzt, dieser durch den des Lukas, des Johannes? Man sagt, der Engel des Herrn bei Sa-

charja betet ja zu Jehovah. Vgl. dagegen Joh. 17. das hohepriesterliche Gebet Christi. — Aber in der Geschichte des Lot haben sich ja auch die zwei Engel, die ihn erretten, mit Jehovah identifizirt? Man beachte den Wendepunkt (K. 19, 17.); die beiden Engel setzen Lot nieder; jetzt tritt Jehovah selber ein. Man sagt endlich, das Neue Testament selbst lehrt, daß das Gesetz durch die Engel Gottes gestellt sey, nicht durch Jehovah selbst (Apstg. 7, 59. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2.). Hier muß man doch in der That noch besser nach Paulus (Galater 3, 16. u. 19.) zwischen der Offenbarung der Verheißung und der Offenbarung durch das Gesetz genau unterscheiden lernen. Die Vertreter des kreatürlichen Engels des Herrn werden sich noch mehr in's Reine zu setzen haben mit der Frage, wie es denkbar seyn soll, daß in dem Testamente des strengsten Monotheismus, wo es heißt, ich will meine Ehre nicht einem Anderen lassen, und meinen Ruhm nicht den Götzen, eine englische Kreatur auftreten soll, die sich rein mit Jehovah identifiziren darf, Anbetung empfangen und Segen spenden lassen in ihrem Namen; wie die centrale Offenbarungsform des Gottes, der auf dem Wege der Menschwerdung begriffen ist, kreatürliche Engel seyn sollen, die dann plötzlich auf der Schwelle des Neuen Testamentes vor einer ganz abrupten Menschwerdung verschwinden. Daß die Erscheinung des Engels des Herrn zuerst in der Leidensgeschichte der Hagar erwähnt wird, kann eben so wenig auffallen, als daß der Auferstandene zuerst der Maria Magdalena erscheint. Und heißt denn Israel etwa Engelkämpfer oder nicht vielmehr Gotteskämpfer nach der Geschichte 1 Mos. 32, 24. (vgl. Hos. 12, 5. 6.)? Welcher Engel aber sollte die Ehre haben, Gottes Angesicht zu heißen? (2 Mos. 33, 14. vgl. 2 Kor. 3, 18. 4, 4.). Was endlich bedeutet der Christus im Alten Testament? (1 Kor. 10, 4.). Und die Schechina der jüdischen Theologie? (Ueber die Identifizirung des Erzengels Michael mit Jehovah in der jüdischen Theologie vgl. Nork, Symbol. mythologisches Real-Wörterbuch, den Art. Michael). Gegen die Vorstellung der älteren Theologie freilich, wornach Christus im Alten Testamente mehr oder minder als fertiger Gottmensch in dem Lichte einer fertigen Trinitätslehre gedacht wird, ist leicht zu operiren; aber dieß ist nicht mehr der Standpunkt der heutigen biblischen Theologie. Eine platonische Idee ist aber schon nicht mehr eine abstrakte Idee (s. Kurtz S. 153.); eine hebräische Vision mehr als eine griechische Idee; die persönliche göttliche Manifestation mehr als die sie aufnehmende menschliche Idee, und die Anfänge der Menschwerdung im Alten Bunde mehr als ihre Erscheinung in Engelgestalt.

Es ist zu beachten, daß mit dem Glauben Abraham's die historische Continuität der Glaubensgerechtigkeit beginnt (1 Mos. 15, 6.), daß aber die Verheißungen Gottes, worauf sein Glaube beruht, sich steigern mit den Erweisungen seines Glaubensgehorsams (1 Mos. 12, 1. 2. u. s. w.; s. oben) bis mit der Opferung des Isaak die Versiegelung seines Glaubens eintritt (1 Mos. 22, 16. vgl. Jak. 2, 21. vgl. V. 23.).

Daß die Geschichte von dem Opfer Abraham's der Anfangspunkt des israelitischen Opfers überhaupt sey, und zwar als Abstoß gegen das heidnische Gräuelopfer, insofern hier zuerst zwischen der reellen Hingebung und der symbolischen Schlachtung unterschieden wird, ist anderweitig gezeigt worden (Hengstenberg, Beiträge III, S. 145.; mein Leben Jesu II, S. 120; positive Dogmatik S. 823.) und die Versicherung: opfern ist = schlachten, ermangelt des biblischen Grundes (vergl. Genes. 22, 2. הָעֹלָה, u. V. 10. שְׁחַט). Bei der Innerlichkeit der Religion Abraham's bedurfte sie keiner großen Gesetzlichkeit und Symbolik (Gal. 3.). Wohl aber bedurfte sie besonders als Religion der Verheißung des Erbsegens eines symbolischen Bundeszeichens, und dazu wurde die Beschneidung gemacht (1 Mos. 17, 10.), die schon anderweit bei semitischen Völkern und selbst bei den ägyptischen Priestern in Uebung war. Ihre religiös-symbolische Bedeutung, nach welcher sie der Typus und die Prophetie einer geistigen Beschneidung oder der Wiedergeburt seyn sollte, ist schon durch das A. T. entschieden festgestellt (5 Mos. 10, 16. K. 30, 6. Jerem. 4, 4.), geschweige durch das Neue (Röm. 2, 28. Koloss. 2, 11.). Sie hatte die monotheistische Ursitte der älteren

Patriarchen zur Voraussetzung (s. Apstg. 15, 20.) und wies auf eine entwickelte Entfaltung des Gesetzes hinaus. Der Brief des Barnabas aber hat ganz mit Recht zwischen der Beschneidung als semitischer Volkssitte, und als abramitisch-symbolischem Religions- und Bundeszeichen scharf unterschieden (Epistol. Barn. IX.).

Dieß führt uns auf den Gegensatz zwischen dem Glauben Abraham's und der monotheistischen Urreligion. Vor Abraham ist nicht bloßes Heidenthum dagewesen, dieß beweisen die Stammlinien Seth und Sem, und so ist auch zur Zeit Abraham's und nach ihm die Heidenwelt nicht rein heidnisch gewesen, wie dieß Melchisedek, Bileam und Hiob beweisen. Auch eine allgemeine Verheißung des Heils war da, so wie mit dem Glauben die Hoffnung (1 Mos. 3, 15.). Die patriarchalische Religion aber unterscheidet sich in formeller Beziehung dadurch von der Urreligion, daß dort das symbolische Schöpfungszeichen das Primäre war (Röm. 1, 19. 20. das Paradies, der Regenbogen u. s. w.), das Wort sekundär, die Deutung; hier wurde dagegen das Wort, die Offenbarung im Wort die primäre Form, das Symbol das Sekundäre, die Besiegelung (1 Mos. 15, 5. 2 Mos. 11. 12.). In materieller Beziehung aber trat der Unterschied ein, daß die Urreligion, obschon im Allgemeinen zu einer Verheißung geworden für die Linie des Sem, doch weiterhin nicht an einen Stammzweig gebunden erschien, daß sie zur sporadischen, individuellen Priesterlichkeit geworden war, ein vereinzeltes Sterngefunkel auf dem dunklen Grunde des Nachthimmels. In diesem Sinne stand Melchisedek vereinzelt (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* Hebr. 7, 3.) als Repräsentant der Urreligion Abraham gegenüber. Melchisedek glaubte für sein persönliches Bedürfniß; Abraham glaubte für sich und sein Geschlecht, mittelbar für die ganze Menschheit, und nicht aus dem Blick auf seinen Samen ging sein Glaube hervor; er erglaubte sich seinen Samen. Der Glaube an die Vereinigung des göttlichen Segens mit dem menschlichen Samen schloß in sich die Consequenz der einstigen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, der Heiligung der menschlichen Geburt durch die Weihungen der Natur, also auch den Tauffegen. Abraham hatte den Baptismus hinter sich. Er wurde der Vater der Gläubigen (Röm. 4.).

Man hat unter der patriarchalischen Religion im weiteren Sinne den ganzen alten Bund zu verstehen, wie er durch Moses nur modifizirt worden nach den Volks- und Zeitbedürfnissen (Gal. 3.). Im engeren Sinne jedoch steht die patriarchalische Religion eben so im Verhältniß des Zusammenhangs und Gegensatzes zu dem Mosaismus, wie zu der Urreligion. Der Mosaismus ist Umbildung der patriarchalischen Religion, sofern das in Aegypten erwachsene Volk Israel der pädagogischen, d. h. also gesetzlich symbolischen Erziehung für den Glauben Abraham's und in demselben bedarf; Rückbildung, sofern das religiöse Leben, was bei den Patriarchen bereits angefangen hatte, ein innerliches zu seyn, dem sich selbst entfremdeten Volke als äußeres Gesetz objektiv gegenübergestellt wurde; Weiterbildung aber dennoch auch, insofern die Ideen der Verheißungsreligion sich im Gesetz explizirten und in dieser Explikation mit dem Leben des Volkes vermittelt wurden. Gleichwohl ist nicht das Gesetz der Grundtypus des Alten Testaments, sondern der Glaube Abraham's. In der patriarchalischen Religion waltete das Wort vor, das Symbol ist sekundär; der Mosaismus läßt, wie die Urreligion, das Symbol vorwalten. Bei Abraham tritt die göttliche Verheißung in den Vordergrund, und die göttliche Forderung gründet sich darauf, in der gesetzlichen Periode kehrt sich das Verhältniß nach der äußeren Erscheinung um. Offenbar hat der Patriarchalismus, wie das auf den Mosaismus im engeren Sinne folgende prophetische Zeitalter eine entschiedene Aehnlichkeit mit dem Protestantismus, während der Mosaismus als das alttestamentliche Urbild des katholischen Mittelalters erscheinen kann.

Den Gegensatz gegen das Heidenthum aber hat der Patriarchalismus nicht nur mit der Urreligion und dem Mosaismus gemein, sondern in ihm gerade wird dieser Gegensatz welthistorisch fixirt. Schon früher ist er da gewesen in dem Gegensatz zwischen Abel und Kain, den Sethiten und Kainiten, zwischen Sem und seinen Brüdern. Mit

Abraham's Berufung aber (1 Mos. 12.) erfolgt die Gründung der partikularen Heilsökonomie, welche die Theokratie vorbereitet, und den falschen Universalismus negirt, um den wahren Universalismus anzubahnen. Abraham muß von den Völkern ausgehen, und ein heimathloser Pilger werden, damit in seinem Samen wieder ein Segen für alle Völker bereitet werde. Schon die frommen Urväter freilich haben den ersten Glaubensschritt gethan; sie haben mit dem Glauben an die Erschaffung der Welt die Negation der Selbständigkeit der Materie, dieses Grunddogma's des Heidenthums ausgesprochen (s. Hebr. 11, 3 ff.) Abel hat den zweiten Glaubensschritt gethan; er hat das fromme Glaubensopfer eingeführt in die Welt, und dafür sein Leben geopfert. Henoch that den dritten, er besiegelte den Glauben an das jenseitige neue Leben und an die jenseitige Vergeltung. Noah führte den Glauben ein an die Rettung Gottes in Gottes Gericht. Abraham führte den israelitischen, durch Weltentsagung bedingten Zukunftsglauben ein, die Hoffnung auf das ewige Gotteserbe, und die Vermittelung desselben durch die Erben seines Segens. Daher war es die Consequenz seiner Weltentsagung, daß er sie durch die Opferung des Isaak besiegelte. Diesen Glauben haben die folgenden Patriarchen weiter entwickelt; jeder in seiner Art. Isaak lernte der Erstgeburt des Geistes vor der Erstgeburt des Blutes den Vorzug geben, Jakob bestimmte die centrale Segenslinie innerhalb der Segnungen seiner Söhne; Joseph bethätigte seine Treue gegen die Verheißung bis in den Tod. So war die Entsagung und der Beruf des Moses vorbereitet.

Aber auch die Auswanderung Abraham's war schon eingeleitet worden durch die Auswanderung seines Vaters Tharah von Ur in Chaldäa. Er schon wollte nach Kanaan ziehen, allein das gesegnete Haran in Mesopotamien hielt ihn fest. Betrachten wir Ur in Chaldäa als eine Metropole des Licht- und Feuerdienstes (אוּר Genes. 11, 28.), so ist der Moment bezeichnet, da die symbolische Betrachtung der Gestirne als der großen Gotteszeichen (Röm. 1, 20 ff.) anfing, sich in den mythischen Gestirndienst zu verwandeln. Von jetzt an gab Gott die Heiden dahin, und ließ sie ihre eigenen Wege gehen (Röm. 1, 24. Apstg. 14, 16.). Wie aber alle großen Dinge im Reiche Gottes sich allmählich vorbereiten, so auch der entschiedene Bruch Abraham's mit dem Heidenthum durch die Auswanderung seines Vaters, welchem selber die jüdische Tradition Götzendienst zur Last gelegt hat. Angedeutet ist nur eine Stockung in seinem Entschluß, die Auswanderung auszuführen. So war also auf der Grundlage eines altorientalischen Nomadenlebens, welches Abraham und seine Nachkommen führten, dieses erhabene, geistige, heimathlose Einsiedler- und Wanderleben eingeleitet, welches die Patriarchen führten in der festen Zuversicht auf das künftige Gotteserbe, die unvergängliche Gottesstadt (Hebr. 11.). Dem Heidenthum als der Religion der Vergangenheit, des wehmüthigen Rückblicks auf das alte, verlorene Paradies hatte sich die Religion der Zukunft, der Hoffnung auf ein neues Paradies, versinnbildet in dem gelobten Lande, gegenübergestellt.

Das Wunderbarste bei der Auswanderung Abraham's aber, ihre göttliche Signatur, ist die Thatsache, daß sie frei ist von Fanatismus. Abraham's Glaube muß vor der Ansteckung des überhandnehmenden Heidenthums durch die Separation geschützt werden; die zarte Glaubenspflanze muß geschützt werden durch Isolirung, später sogar durch das Dorngehege des Gesetzes bis zur Zeit ihrer welthistorischen Erstarkung. Darum heißt es: ziehe aus! Aber gleich das zweite Wort heißt: du sollst ein Segen seyn, und mit dir werden gesegnet seyn, oder sich segnen alle Geschlechter der Erde. Daher stehen auch die Patriarchen auf einem freundlichen Fuß mit den kleinen Fürsten Kanaans. Nur im Punkte der Ehe fürchten sie, durch die Geschichte der Sethiten gewarnt, die theokratischen Mesalliancen (1 Mos. 24, 3. K. 27, 4. 6.). Erst in der vierten Generation tritt das erste welthistorische Karakterbild des Fanatismus hervor in der That der Brüder Simeon und Levi zu Sichem (1 Mos. 34.). Das Verwerfungsurtheil Jakob's über diese That (1 Mos. 49, 5.) karakterisirt den wahren Geist der israelitischen Religion; in der dreisten Belobung derselben That im Buche Judith dagegen (K. 9, 2.),

kündigt sich das spätere pharisäische Judenthum an. Selbst die gemischte Ehe ist gesetzlich nur in Beziehung auf die Kanaaniter verpönt, und der bedenklichen Mischehe z. B. eines Esau, stellt sich die gesegnete eines Joseph und eines Moses gegenüber. Es fragt sich einzig, ob die Glaubensgewißheit da ist, daß der gläubige Theil den ungläubigen emporzieht in die Sphäre des Glaubens. Das war es wohl auch, was dem Vergehen der Thamar zu Gute kam, ihre schwärmerische Anhänglichkeit an Jakob's Haus, oder den Stamm Juda. So milde also der patriarchalische Geist der Separation ist (eben weil er wirklich Geist ist), so streng ist er auf der anderen Seite. Daher gehen denn die relativen Scheidungen der Auserwählten von den minder Erwählten auch noch fort durch Abraham's Geschlecht; zuerst in dem Gegensatz zwischen Isaak und Ismael, dann in dem Gegensatz zwischen Jakob und Esau, endlich in den starken Unterschieden unter den Segnungen Jakob's.

Wie sehr der religiöse Geist des Patriarchalismus auch ein sittlicher Geist ist, dafür darf man getrost gerade die geschlechtlichen Anstöße in dem Hause der Patriarchen anführen. Sie werden nämlich herbeigeführt durch die Wirksamkeit zweier theokratischer, ethischer Prinzipien, nämlich durch das Prinzip der bräutlichen Liebe und das Prinzip des geweihten Erbsegens; und die Apologetik hat in der That nicht nöthig, sich bei diesen Punkten in eine klägliche Defension zurückzuziehen. Denn eben hier setzt sich der Abstoß gegen den heidnischen Anomismus fort, als dessen centralen Punkt wir das Opfer des Abraham zu betrachten haben (s. m. Auffatz: Die sogenannten anstößigen Stellen im A. T. als Centralpunkte der Herrlichkeit der alttestamentlichen Religion, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1853, Nr. 37.) Es gehört mit zu den Karakterzügen einer Religion des Erbsegens, daß die allgemeine Bedeutsamkeit biblischer Namen hier so besonders betont wird, daß sich der Abram (hoher Vater) in den Abraham (Vater der Menge, der Schaaren) verwandelt, die Sarai (Fürstin) in die Sarah (die Fruchtbare? s. Kurtz S. 184.); daß Ismael zu erklären ist: den Gott erhört; Isaak: er wird lachen, daß die Rebekka nicht bloß in ihrer Schönheit, sondern auch in ihrer Klugheit als eine Verstrickerin erscheinen konnte, daß Jakob, der Fersenhalter, dem Esau oder dem Edom, dem Rothen und Rauhen, dem biederen Mann in seinem geistig stumpfen Verhalten, in Folge seiner Läuterung als der Israel, der Gotteskämpfer gegenübertreten konnte, und daß Rachel, das Schäflein des Hirten Jakob, über Lea, die Arbeitsmüde, den Sieg im Herzen Jakob's davon trug. Freilich sind nicht alle Namen der Söhne Jakob's gleich bedeutsam; am hellsten glänzt unter den Namen: Ruben oder seht ein Sohn; Simeon oder Erhörung; Levi, Anschließung; Dan, Richter; Naphthali, mein Kampf; Gad, Glück; Asser, glückselig; Isaschar, es ist Lohn; Sebulon, Wohnung; Joseph, er füge hinzu; und Benjamin, Glückssohn, Freudensohn — der Name Judas, Gottpreis oder Lobegott hervor. Jakob als Prophet war über die Zärtlichkeit des väterlichen Herzens, welches sicher am liebsten dem Lieblingssohne der Rahel, dem Joseph, den höchsten Segen zugewandt hätte, erhaben. Doch durfte er seine Söhne zu zwei Hauptstämmen machen: Ephraim und Manasse.

Die Entwickelung des Offenbarungsglaubens in der patriarchalischen Periode spricht sich schon in dem Karakterbilde der Patriarchen aus. Während Abraham in hoher Eigenthümlichkeit dasteht als der Mann des gläubigen Handelns, bewährt durch eine Reihe von Glaubensthaten, die nur durch vorübergehende Schatten der Schwachheit unterbrochen werden (K. 12, 14. 16, 3. 20, 2.), ist Isaak vorzugsweise ein leidsamer, duldender, beschaulicher Karakter, dabei so conservativ in seinem Festhalten auf die Tradition der Erstgeburt, daß Rebekka ihn ergänzen muß. Wie ihm sein Vater die Rebekka hat müssen freien lassen, so tritt diese auch in den Vordergrund; sie geht in einem ungewissen Falle, und fragt den Herrn. Jakob endlich ist ein ringender Glaubenskämpfer sein Leben lang, in dessen Wallfahrt Leid und Freude gewaltig wechseln. In seinen Söhnen sind die ausgeprägten Eigenthümlichkeiten verschiedener theokratischer Karaktere,

in denen Licht und Finsterniß nach verschiedenen Maßen und in verschiedener Weise mit einander streiten, bis das Gute den Sieg behält, nicht zu verkennen. Dabei geht das höhere Prinzip immer mehr in die Natur und das Leben ein. Abraham war ein wandelnder Seher; er empfing eine Theophanie auf die andere in jedem entscheidenden Moment seines Lebens, er empfing sie am hellen Tage, an seinem gastlichen Herde; in Isaak's Leben sind die Erscheinungen selten; er hat seine beschaulichen Stunden um den Abend (1 Mos. 24, 63.). Schon bei Jakob ist die erste Offenbarung eine Offenbarung im Traumleben, dann wird er lange sich selber scheinbar überlassen, bis ihm wieder in nächtlicher Stimmung am Jabok eine mysteriöse Erscheinung zu Theil wird, die sein ganzes Wesen erschüttert und beruhigt. In dem Leben Joseph's endlich wird der prophetische Traum zur stehenden Offenbarungsform; er ist ergänzt durch den prophetischen Geist der Traumdeutung. Die Wechselwirkung der Gnade und des Glaubens mit der individuellen und sündhaften menschlichen Natur zeigt sich auch darin, daß die menschlichen Züge in jüdischer Eigenthümlichkeit sich sogar durch die bedeutendsten Aufschwünge des Geisteslebens hindurch erkennen lassen. Man hat einen Zug jüdischer Berechnung und Zähigkeit in der Form der herrlichen Fürbitte Abraham's für Sodom finden wollen; Isaak's Nachahmung der klugen Vorsicht seines Vaters in gefährlichen Momenten bei minderer Berechtigung der zweideutigen Aussage (1 Mos. 26, 7.), Jakob's glücklicher Handel um die Erstgeburt, die Art und Weise, wie er sich bei Laban entschädigt gegenüber dem harten Lohnherrn, die Beschwichtigung des Esau, der listige Zug in dem Fanatismus der Brüder Simeon und Levi bei der Täuschung der Sichemiten, der Verkauf des Joseph Seitens seiner Brüder, Joseph's national-ökonomische Ideen in Aegypten sind offenbar karakteristische Familienzüge; allein sie hangen mit dem Edelsten in dieser herrlichen Stammlinie zusammen, und werden von dem Heiligen unter der Wirkung der Gnade geheiligt und verklärt. Ohne Läuterungsleiden kann das freilich nicht geschehen, und es ist merkwürdig, wie das Leiden der Büßung immer stärker hervortritt. Abraham ist, abgesehen von seiner Auswanderung und Heimathlosigkeit und seiner langen Kinderlosigkeit, noch der glückliche Patriarch; seine natürliche Angst um den Sohn seines Alters wird vom Herrn durch die Vollendung der Angst gehoben in der großen Prüfung. Aber in einem schweren Nachtgesicht muß Abraham das Vorgefühl der künftigen Leiden seines Volkes haben (1 Mos. 15, 12.). Durch Isaak's junges Leben geht früh der Todes- und Opfergedanke hindurch; später muß er sein zähes Festhalten an den traditionellen Vorstellungen von dem Geistesvorrecht der natürlichen Erstgeburt schmerzlich büßen. Nachdem ihm die Augen aufgegangen sind über den untheokratischen Geist des übrigens braven Esau, sieht er die Brüder durch die Rachegedanken des Esau getrennt, und er muß den Sohn der Verheißung als Flüchtling in die Ferne ziehen lassen. Aber auch Jakob büßt das jugendliche Unrecht, mit welchem er sein Recht voreilig gesucht, durch jahrelange Verbannung (wie die Mutter Rebekka den liebsten Sohn wahrscheinlich nie wieder gesehen hat), und später wieder muß er die parteiische Vorliebe für Joseph durch große Wirren in seinem Hausfrieden und große Schmerzen und jahrelangen Kummer büßen. Auch Joseph büßt für seine jugendlichen Unbesonnenheiten, und wie schwer endlich büßen die schuldigen Brüder! In dem Läuterfeuer des Leidens aber, das schon im Leben des Jakob und des Joseph zu einem Grundgesetz theokratischer Erfahrung wird, zu einem Typus der messianischen Erniedrigung und Erhöhung, treten nun auch all die edlen Züge des abrahamitischen Wesens immer heller hervor. Die Großmuth und der Heroismus Abraham's, die Friedsamkeit Isaak's, der begeisterte Wandermuth Jakob's, der Adel seiner bräutlichen Liebe, weisen schon auf die Reinheit und Weisheit des feinen Joseph hin; es ist aber ein Moment, in welchem Judas ihn überragt, jener Moment, da er sein Leben zur Bürgschaft für den Benjamin einsetzt, und sich als den Stammvater des großen Bürgen der sündigen Menschheit bewährt (1 Mos. 44, 33.). Auch in dem fanatischen Akt der Brüder Simeon und Levi ist der edlere Eifer für die Reinerhaltung des theokratischen Hauses nicht zu verkennen,

und die Geschichte zeigt, wie die Karakterschwäche des erstgeborenen Ruben (1 Mos. 49, 4.) mit einer entschiedenen Gutmüthigkeit und Harmlosigkeit des Karakters verbunden war (1 Mos. 37, 21. vgl. K. 42, 92.); namentlich wenn wir bedenken, daß er als der Erstgeborene am meisten Ursache hatte, in den Träumen Joseph's etwas Anstößiges zu finden.

Wie aber mit dieser Entwickelung des theokratischen Geistes auch die messianische Hoffnung fortrückt, das ist zuvörderst in ihrer immer stärkeren Spezialisirung zu erkennen; Isaak und nicht Ismael ist der Erbe, Jakob und nicht Esau; dann Juda. Daß der Segen des Juda nicht schon einen persönlichen Schilo meinen kann, aber auch etwas viel Bestimmteres meint, als man vielfach annimmt, indem er den Juda selbst in seiner typischen Gestalt als Schilo bezeichnet, ist anderweitig gezeigt worden (Positive Dogm. S. 668.). Was aber die sachliche Seite der Verheißung betrifft, so hat sich aus dem Segen der Völker schon die Aussicht auf den Völkerfrieden entfaltet, und Joseph ist schon zu einem typischen Segensmann und Erretter für Völker geworden. Die keimende Menschwerdung des Wortes in Abraham's Herzen hat sich fortgesetzt in dem edleren Trieb des Jakob, und er ist mit dem Titel des Gotteskämpfers beehrt worden. Die Theokratie aber kündigt sich immer bestimmter an von dem Namen des Abraham, in dem sich die Völker segnen, bis zur Herrschaft des Jakob über seine Brüder, bis zum Herrscherstabe des Juda, und bis zur hohen Amtswürde des Joseph in Aegypten.

Am Anfange des Patriarchenthums sind nur Goim da, von denen der einzelne Abraham mit seinem Hause ausgeht; am Ende desselben verzweigen sich die zwölf Stammhäupter zu einem Volke des Eigenthums Gottes, das aus dem ägyptischen Diensthause durch die Retterhand Jehovah's befreit wird. Die Apokryphik hat sich auch an die Patriarchen gehängt in den Testamenten der zwölf Patriarchen, worüber C. J. Nitzsch, de testamentis XII Patriarcharum. Viteb. 1819.

In Betreff der Literatur sind zu nennen: J. H. Heidegger, exercitationes selectae de historia sacra Patriarcharum, Amstelod. 1667 etc. — J. Jak. Heß, Geschichte der Patriarchen. Zürich 1776. 2 Bde. — Die verschiedenen Schriften über Abraham (s. Danz, Universal-Wörterbuch der theol. Literatur, S. 14, Supplement S. 2; wozu kommt: Abraham und seine Söhne von dem Verfasser des Naeman); über Jakob (ebend. S. 421); über den Segen Jakob's von Diestel; über Joseph, Danz, S. 473; die verschiedenen bekannten Commentare über die Genesis aus älterer und neuerer Zeit; die Geschichten des A. T. und des israelitischen Volkes von Josephus an bis auf Ewald, und Kurtz, Geschichte des A. B. I. S. 160, und S. 344; die Geschichten des Reiches Gottes von Zahn, Kalkar u. A.; Grube, Karakterbilder der heil. Schrift I, S. 67 ff., und die Artikel: Patriarchen in den biblischen Real-Wörterbüchern, namentlich bei Winer. J. P. Lange.

Patriarchen der christlichen Kirche. *Πατριάρχης* war ursprünglich ein allen Bischöfen gemeinsamer Ehrenname, bis das Concil von Chalcedon ihn auf die höheren Primarbischöfe beschränkte. Der Name ward wahrscheinlich aus der Hierarchie der Juden entlehnt, deren Kirche seit dem 2. Jahrhundert von einem obersten Haupte mit dem Namen Patriarch geleitet wurde. Wie sich aus der Episkopat- die Metropolitanverfassung herausgebildet hatte, so entwickelte sich in möglichst genauer Anschließung an die politische Gliederung des byzantinischen Reichs aus der Metropolitan- die Patriarchatsverfassung heraus. Zu den drei ersten Patriarchaten des Orients, Antiochien, Alexandrien und Constantinopel gesellte sich noch das vierte, Jerusalem. Aber wenn auch mit demselben Titel geziert, blieb der Patriarch von Jerusalem in Beziehung auf Macht und Einkünfte weit hinter seinen Genossen zurück. Während der alexandrinische Sprengel sechs sehr ausgedehnte und reiche Provinzen, während der von Antiochien 15, während das Gebiet des Patriarchen von Constantinopel gar 28 umfaßte, zählte das jerusalemische Patriarchat nur drei und zwar arme und kleine Provinzen. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts standen demnach vier Würdenträger an der Spitze der orientalischen Kirche. Zu ihnen kam als

kirchliches Haupt des Abendlandes noch ein fünfter, der Bischof von Rom, der im Morgenlande gleichfalls den Titel Patriarch führte, nicht aber im Abendlande. Wenn Pabst Gregor d. Gr. und Leo IX. erzählen, daß das Concil von Chalcedon dem Pabst Leo I. den Titel „ökumenischer Patriarch" angeboten, er aber diese unpassende Bezeichnung gleich allen seinen Nachfolgern verworfen habe, so beruht diese in den Concilakten keine Bestätigung findende Angabe sicher auf einem Irrthum (vgl. Hefele, Conciliengesch. Bd. II, S. 525 f.). Die Rechte dieser Würdenträger der morgenländischen Kirche sind im Einzelnen nicht überall gleichmäßig bestimmt; gemeinsam ist aber allen dieses, daß sie die Diöcesansynode berufen und leiten und mit ihr die höchste Instanz in allen kirchlichen Angelegenheiten der Diöcese bilden. Doch ist auch dieser Grundsatz wiederum durch die Bestimmung modifizirt, welche den Patriarchen der kaiserlichen Stadt aus den Diöcesen auch der übrigen Patriarchen Berufungen anzunehmen berechtigt. Hiedurch ward von der morgenländischen Kirche der Patriarch von Constantinopel als ihr Mittelpunkt anerkannt. Eine weitere wesentliche Verschiedenheit der Patriarchalrechte tritt namentlich rücksichtlich des Ordinationsrechtes hervor. Bei der Unterordnung der Diöcesen Asien, Thracien und Pontus unter den Patriarchen von Constantinopel wurde den Metropoliten ausdrücklich das Recht vorbehalten, die Bischöfe ihrer Exarchieen zu ordiniren. Dagegen wurde in der Diöcese Aegypten das Ordinationsrecht von dem Patriarchen von Alexandrien, im Orient von dem Patriarchen von Antiochien ausschließlich geübt. Seit dem Jahre 587 nannte sich der Patriarch von Constantinopel „ökumenischer Patriarch", ein Titel, den natürlich Rom nie und nimmer anerkannte. Merkwürdig ist die Definition, welche der Pabst Nikolaus I. im Jahre 866 dem Bulgarenfürsten Bogoris auf seine Frage: welches die ächten Patriarchen seyen? gab. Er erwiderte: „nur diejenigen, welche Kirchen vorstehen, die von Aposteln gegründet worden sind, Rom, Alexandrien, Antiochien. Die constantinopolitanische Kirche dagegen hat weder einen Apostel zum Stifter, noch gedenkt ihrer die ehrwürdigste aller Kirchenversammlungen, die nicänische; des Stuhles von Jerusalem gedenkt zwar das nicänische Concil, aber nur unter dem Namen Aelia. Der zweite Rang nach Rom gebührt, kraft der nicänischen Schlüsse, kraft päbstlicher Entscheidung, und aus Gründen dem Stuhl von Alexandrien." Dagegen setzte das Concil von Constantinopel im Jahre 869 folgende Rangordnung unter den Patriarchen fest: erst der heilige Pabst von Altrom, dann in zweiter Stufe der Patriarch von Constantinopel, in dritter der von Alexandrien, in vierter und fünfter die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem. Mit dem Schisma zwischen der griechischen und römischen Kirche ward die Macht der Patriarchen vollends gebrochen. Die Patriarchen wurden vom Hofe eingesetzt und nach Belieben abgesetzt. Es waren daher meist auch Männer, denen die Gunst des Hofes höher stand, als die Pflicht ihres Kirchenamtes. Von dem Patriarchen von Constantinopel sagte sich im Jahre 1447 die russische Kirche los; Peter der Große legte sich selbst die Patriarchenrechte bei, wie sie auch in Griechenland seit dem Jahre 1833 auf den König übergingen. — Die Patriarchen des Occidents werden gewöhnlich Patriarchae minores genannt; bei ihnen ist der Name Patriarch ein bloßer Titel ohne besondere Machtvollkommenheit. Vgl. M. de Quien, Oriens christianus. J. E. Th. Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. u. Statistik. **Th. Pressel.**

Patricius oder **St. Patrick,** der Apostel und Schutzheilige Irlands. Seine Lebensgeschichte ist, wie überhaupt die ältere Geschichte Irlands, so mit Sagen verwoben, daß die historischen Fäden nur mit Mühe sich herausfinden lassen. Der keltischen Nation hat es nie recht gelingen wollen, von der epischen Auffassung der Geschichte zur rein historischen aufzusteigen. Die Geschichte wird ihr fast unwillkürlich zum Gedichte und tritt fast nur im Gewande der Sage und des Liedes vor die Nachwelt. Da nun die Hülle der Dichtung nicht immer, aber doch häufig, einen geschichtlichen Kern umschließt, so würde es eben so verkehrt seyn, die Sagen ohne Weiteres als Erdichtungen zu verwerfen, wie andererseits, sie unmittelbar als wirkliche Geschichte aufzu-

nehmen. Nicht minder falsch ist ein anderes Verfahren, das nicht selten eingeschlagen wird. Man nimmt aus dem gesammten Material ohne Unterscheidung des Alters und Werthes der Quellen alles das heraus, was an sich als möglich erscheint, als wäre das Mögliche darum auch schon das Wirkliche. Soll aber ein fester historischer Grund gewonnen und darauf das Gebäude der Geschichte aufgeführt werden, so ist ein Doppeltes nöthig, eine genaue Kritik der Quellen und eine analytische und genetische Bearbeitung der keltischen Sage. Wie viel in beiden Beziehungen noch zu thun ist, weiß jeder, der mit der keltischen Geschichte sich beschäftigt. Sind doch bis heute noch viele wichtige Quellen für dieselbe verschlossen und unzugänglich, und erst in neuerer Zeit ist mit fleißiger Sammlung und kritischer Verarbeitung des Materials ein dankenswerther Anfang gemacht worden.

Diese Vorbemerkungen sind nothwendig, um anzudeuten, worauf es bei dem dermaligen Stand der Forschungen hauptsächlich ankomme. Es handelt sich zunächst darum, einen sicheren Grund für das Leben des Patricius zu legen, daher auch in diesem Abriß die kritische Seite mehr in Vordergrund treten wird, als es sonst bei biographischen Skizzen gewöhnlich ist. Andererseits kann auf den Sagenstoff nur wenig Rücksicht genommen werden, da den historischen Gehalt davon auszuscheiden bis jetzt noch kaum möglich ist.

Die Quellen, die zunächst in Betracht kommen, sind die Confessio und Epistola Patricii. Der älteste, aber sehr incorrecte Text der Confessio findet sich in dem Book of Armagh (ed. Sir W. Betham: Irish Antiquarian Researches 1826. 27.). Kleinere Lücken in diesem Texte lassen sich aus dem verwandten, aber jüngeren in dem Cod. Mus. Brit. Nero E, i. ergänzen, der auch die Epistola enthält. Einen späteren, zum Theil erweiterten Text hat Jak. Waräus in Patricii Opuscula 1658 benutzt. Sodann gehören hieher die von Colgan in der Trias Thaumaturga 1645 zusammengestellten Vitae Patr. nebst den biographischen Stücken in der Historia Britonum und im Book of Armagh, ferner die Hymnen auf St. Patrick und endlich zerstreute Notizen über ihn. Zu vergleichen sind die auch Quellen enthaltenden Acta SS. ad XVII. Mart.; Jac. Usserii, Antiquitates Brit. Eccl. 1639. 87; E. Ledwich, Antiquities of Ireland 1790; O'Conor, Rerum Hibernicarum Scriptores 1813; Sir W. Betham (s. oben); J. D'Alton, Essay on the History, Religion etc. of Ireland 1830; G. Petrie, On the History of Tara Hill 1839, und On the Round Towers 1841 (die drei letzten Abhandlungen in Transactions of the R. Irish Academy); C. Schoell, De Ecclesiast. Britonum Scotorumque Historiae Fontibus 1851; und über die Confessio Neander's Denkwürdigkeiten III, 2.

Die Confessio ist eine Autobiographie. Der Verfasser im Rückblick auf die gnadenreiche Führung Gottes, der ihn „wie einen Stein aus dem Kothe zog und auf eine hohe Mauer stellte“ fühlt sich gedrungen, vor aller Welt ein Bekenntniß seines Glaubens an den dreieinigen Gott abzulegen, die unverdiente Gnade des Gottes, der ihn aus der Mitte der Weisen, Gesetzesgelehrten und derer, die mächtig in Wort und That seyen, hervorgezogen, vor Groß und Klein zu bezeugen und zugleich seinen Brüdern in Gallien und seinen Söhnen in dem Herrn, deren er viele Tausende getauft, ein Vermächtniß zu hinterlassen, da er (wie es am Schlusse heißt) täglich in Gefahr der Ermordung oder Gefangenschaft stehe. Wohl fühlt er die große Verantwortung für jedes Wort, das er redet, und seine Unvollkommenheit, da er der heiligen Schrift nicht in beiden Sprachen (?) mächtig sey und das in der Jugend Versäumte im Alter habe nachholen müssen, aber er tröstet sich damit, daß auch „der Stammelnden Zunge fertig reden solle.“ — Der Inhalt dieser Autobiographie, in welche viele Bibelstellen verwoben sind, ist nun folgender:

Patricius, der Sohn eines Diakonus Calpornius und Enkel des Presbyter Potitus aus Bannavon Taberniä, wird, 16 Jahre alt, mit vielen tausend Menschen von irischen Seeräubern nach Irland „an das Ende der Welt“ entführt — zur Strafe dafür, daß

sie von Gott abgefallen und ihren Priestern nicht gehorsam gewesen. Aber hier öffnet ihm Gott die Augen, er erkennt seine Sünden und bekehrt sich von ganzem Herzen zu dem Gott, der seiner Unwissenheit und Jugend sich erbarmend, ihn gerettet. Während er in der Einsamkeit die Heerde hütet, kommt er zur Erkenntniß seiner Sünden, er betet fleißig, und der Gebetsgeist wird so mächtig in ihm, daß er täglich an hundert Gebete spricht und des Nachts fast eben so viele. Er bleibt in Wäldern und auf Bergen und steht vor Tagesanbruch zum Gebet auf, in Schnee und Kälte und Regen, ohne Unbehagen oder Ermüdung zu fühlen, da der Geist Gottes in ihm glüht. So vergehen ihm sechs Jahre. Da hört er einsmals in der Nacht eine Stimme, die ihm die baldige Rückkehr in die Heimath verheißt und den Ort angibt, wo ein Schiff seiner wartet. Er findet ohne Mühe den Weg zu dem 200 Meilen entfernten Ort. Die Schiffer weisen ihn zuerst ab, doch kaum hat er sich umgewandt und seine Sache im Gebet Gott befohlen, als er zurückgerufen wird. Er tritt in das Schiff nicht ohne Hoffnung, daß die heidnischen Schiffer zu Gott bekehrt würden. Nach dreitägiger Fahrt landen sie und haben 28 Tage durch eine Wüste zu wandern, wo die Nahrungsmittel bald zu Ende sind. Die Schiffer fordern ihn auf, zu seinem Gott zu beten, der ja groß und mächtig sey. Und siehe da, kaum hat Patricius gebetet, so begegnet ihnen eine Schweineheerde. Auch in anderer Weise hat er Gebetserhörungen zu erfahren. Der Satan versucht ihn einmal des Nachts. Es liegt auf ihm wie ein schwerer Stein, aber er ruft Heliam und erwacht, und die Strahlen der aufgehenden Sonne leuchten ihm in's Angesicht. Er zweifelt nicht, daß Christus selbst in ihm gerufen habe.

Nach wenigen Jahren wird er (so viel sich aus dem verworrenen Bericht ersehen läßt) abermals weggeführt, aber nur auf zwei Monate, wie ihm das Gott voraus geoffenbart. Abermals hat er 28 Tage durch eine Wüste zu wandern, kommt aber glücklich in seine Heimath zurück. Als er hier mehrere Jahre bei den Seinigen zugebracht, erscheint ihm (ähnlich wie Paulus) im Traume ein Mann „Namens Victorius" mit unzähligen Briefen, von denen er ihm einen übergibt, dessen Anfang „Stimme der Hibernier" lautet. Kaum fängt er diesen zu lesen an, als er den Ruf aus dem Walde Foclut zu hören glaubt: „Wir bitten dich, heiliger Knabe, daß du zu uns kommest und unter uns wandelst." Er wird heftig dadurch ergriffen und wacht auf. Andere Gesichte folgen, die ihm keinen Zweifel lassen, daß Gott ihn rufe. Er hat eine Verzückung und hört eine Stimme: „Der sein Leben für dich gegeben, der redet in dir." Ein andermal sieht er Christum in seinem Innern beten und hört die letzten Worte: „daß er ein Bischof sey." In einem späteren Gesichte sieht er seine bischöfliche Würde angefochten (scriptum contra faciem meam sine honore), aber der Herr selbst stellt sich dabei auf seine Seite und spricht: male vidimus faciem designati nudato nomine; nec sic praedixit: male vidisti sed male vidimus, quasi sibi se junxisset, sicut dixit: qui vos tangit, quasi tangit pupillam oculi mei. In dem hier gewiß lückenhaften Texte des Book of Armagh ist der Anlaß nicht erzählt, findet sich aber in dem Cod. Nero E. Darnach hatte Patricius noch vor seiner Diakonenweihe seinem Busenfreunde eine im Knabenalter begangene Sünde mit zerknirschtem Herzen gebeichtet, und dieser hatte selbst für seine Weihe zum Bischof gestimmt, aber nach 30 Jahren auf Grund des ihm anvertrauten Geheimnisses bei dem Aeltestencollegium eine Klage vorgebracht. Zur Rechtfertigung beruft sich Patricius auf jenes Gesicht, das ihm selbst wenigstens alle Bedenken hebt. Ueberzeugt, so fährt die Erzählung fort, daß Gott ihn berufen, den Heiden in Hibernia das Evangelium zu predigen, läßt er sich weder durch seiner Eltern, noch seiner Freunde Bitten davon abhalten. Und der Erfolg zeigte, daß seine Mühe und Arbeit nicht vergeblich war. Denn Gott schenkte ihm die Gnade, daß viele Völker durch ihn bekehrt und überall Geistliche für sie bestellt wurden. Ja die Söhne der Skoten und der Könige Töchter wurden Mönche und Christo geweihte Jungfrauen. — Im Blick aber auf diese reichen Früchte seiner Arbeit, auf die nur mit ein paar Worten hingewiesen wird, betheuert Patricius vor Gott die Wahrheit alles dessen,

was er gesagt, versichert aber zugleich wiederholt, daß er der großen Gnadenerweisungen Gottes, der ihn hienieden schon über die Maßen erhöht habe, unwerth gewesen, und bittet alle Gläubigen und Gottesfürchtigen, was er gewirkt, einzig als Gnadengeschenk Gottes anzusehen.

Einen weiteren Einblick in die Geschichte des Patricius eröffnet die Epistola ad Coroticum (in Nero E, i als lib. II. bezeichnet). Es ist ein offenes Sendschreiben, veranlaßt durch einen Raubzug der Krieger des Coroticus, die eine Schaar eben getaufter Christen in weißen Kleidern und das Salböl auf der Stirne, grausam niedergemacht oder gefangen weggeführt hatten. Er schrieb deßhalb an Coroticus, aber die Krieger, denen er den Brief übergab, verachteten ihn, und nun schrieb er einen offenen Brief, in welchem er jene Räuber nicht seine, noch der Sancti Romani, sondern der Teufel Mitbürger, und Genossen der abtrünnigen Pikten und Skoten nennt, die das Blut der Christen vergießen, deren er so viele getauft. Coroticus aber macht er heftige Vorwürfe, daß er weder Gott noch die Priester ehre, denen Gott die höchste Gewalt zu binden und zu lösen gegeben. Demgemäß verbietet er den Gläubigen allen Umgang mit jenen, bis sie Buße gethan. Es sey eine um so größere Sünde sich an denen zu vergreifen, die Gott jüngst erst am Ende der Erde durch seine Predigt gewonnen. Er zeige Erbarmen gegen das Volk, das einst gegen seines Vaters Knechte gewüthet; denn er, aus edlem Geschlecht, der Sohn eines Decurio habe seinen Adel darangegeben und sey ein Diener Jesu Christi geworden, um Menschen für ihn zu fangen. Sie aber brechen wie Raubwölfe in die Heerde Gottes in Irland, wo die Söhne der Skoten und der Könige Töchter Mönche und Christo geweihte Jungfrauen werden in solcher Menge, daß er sie nicht aufzählen könne. Die römischen und gallischen Christen senden fromme Männer mit großen Summen an die Franken und andere Völker, um die gefangenen Christen loszukaufen. Er aber, Corotic, morde oder verkaufe sie an ein fremdes Volk, das Gott nicht kenne. Wie er auf Gott hoffen könne? Die Kirche klage um die in ferne Lande Geschleppten, wo edle Christen als Sklaven verkauft werden, besonders an die unwürdigsten und abscheulichsten abtrünnigen Pikten. Ob sie denn nicht alle Eine Taufe und Einen Gott zum Vater haben? Freilich, sie werden darum gering geachtet, weil sie in Hibernia geboren seyen. Doch freue er sich, daß die gläubigen Täuflinge ihre Wanderung zum Paradies angetreten haben. Aber wo werde Corotic mit seinen ruchlosen Rebellen hinkommen? Wenn sein irdisches Reich wie Wolken und Rauch zerstiebe, werden die Frevler untergehen, aber die Gerechten mit Christo die Völker richten und über die ungerechten Könige herrschen in Ewigkeit. Schließlich bezeugt der Schreiber vor Gott und seinen Engeln, daß dieß nicht seine, sondern der Apostel und Propheten Worte seyen (quod ego latinum exposui) und fordert die Diener Gottes auf, diesen Brief Corotic und allem Volke vorzulesen. Bereuen sie und geben die Gefangenen zurück, so werde es ihnen hienieden und in Ewigkeit wohl gehen.

Die Confessio und Epistola, die den besten Einblick in das Leben und den Karakter des Patricius thun lassen, sind nach Form und Inhalt einander so ähnlich, daß sie gewiß mit Recht demselben Verfasser zugeschrieben werden. Denn wenn der schwerfällige Styl der Confessio in dem Briefe etwas mehr in Fluß kommt, wenn der in seiner Autobiographie so demüthig redende Mann dem Coroticus und seinem Raubgesindel gegenüber seine edle Abstammung und die bischöfliche Würde und Macht zur Geltung bringt, so liegt das in der Natur der Sache. Auch macht es keine erhebliche Schwierigkeit, daß Calpurnius in der einen Schrift Diakonus, in der anderen Decurio genannt wird, da es entweder ein Schreibfehler ist, oder Calpurnius wirklich zuvor Decurio war, was an diesem Orte hervorzuheben der Schreiber guten Grund hatte. Was nun zunächst den Styl betrifft, so zeigt das barbarische schwer verständliche Latein auf den ersten Blick, daß der Verfasser sich diese Sprache als eine fremde angeeignet hat, wie er in der Confessio selbst sagt: „sermo et loquela nostra translata est in linguam alienam, sicut facile probari potest ex saliva scripturae nostrae, quatinus modo ipse adepto

in senectute mea quod in juventute non comparavi quod obstiterunt (peccata mea) ut confirmarem quod ante perlegeram." Wiederholt spricht er von sich als einem Ungelehrten, und daß Gott trotz seiner Unvollkommenheit so viel durch ihn gewirkt, hebt er den Gelehrten und Wohlrednern gegenüber als einen Beweis der wunderbaren und unverdienten Gnade Gottes hervor. Als wichtige Folgerung ergibt sich daraus, daß Patricius, wenn die in hohem Alter geschriebene Confessio von ihm ist, nicht der Verfasser anderer viel besser stylisirter Schriften seyn kann, die ihm daher schon deßhalb, abgesehen vom Inhalt, mit Unrecht zugeschrieben werden, und ferner, daß er höchstens in indirekter Weise als Begründer der im 6. Jahrhundert in der irisch-skotischen Kirche aufblühenden Wissenschaft angesehen werden darf. Doch man hat aus der Stelle des Briefes „verba apostolorum et prophetarum, quod ego Latinum exposui" geschlossen, daß er, des Griechischen mächtig, die biblischen Citate unmittelbar aus den LXX und dem griechischen Neuen Testament übersetzt habe. Eine genauere Prüfung zeigt allerdings, daß zwar nicht alle, aber doch etwa ein Drittel der alttestamentlichen Citate genauer an die LXX als an die Itala sich anschließen, während die übrigen, sowie die neutestamentlichen, mit der Itala, und nur selten mit der Vulgata übereinstimmen. Allein jener Schluß ist doch zu unsicher, da die Citate alle ein besseres Latein zeigen als die Schriften, in die sie verwoben sind. Man könnte eher vermuthen, daß jene von der Itala abweichenden Uebersetzungen von den Gelehrten seiner Heimath herrühren, von denen er in der Confessio spricht. Wie dem auch seyn mag, jene Citate weisen auf ein höheres Alter jener Schriften und sind deßhalb von großem Werth. Nur darf nicht vergessen werden, daß die Skoten bis zum Anfang des 9. Jahrhunderts häufig den LXX folgen, wenn auch im Neuen Testament meist der Vulgata. — Was den Inhalt der Confessio und Epistola betrifft, so muß es ein gutes Vorurtheil für die Aechtheit erwecken, daß der Verfasser in der ersteren fast nur von Gottes Führung mit ihm und nur im Vorbeigehen von den Früchten seiner Wirksamkeit redet, daß er statt abenteuerlicher Wunder nur Visionen berichtet, die er sich meist durch Beziehung auf biblische Vorgänge zu erklären sucht, und daß er durchaus als ein anspruchsloser, demüthiger, wahrheitsliebender und glaubensfester Mann auftritt.

Es kommt nun darauf an, ob und wo das in den vorliegenden Schriften Erzählte sich in die sonst bekannte Geschichte einfügen läßt. Da nun dieselben keine chronologischen Angaben enthalten, so müssen diese aus anderen Quellen beigebracht werden. Nach Tigernach, dem ältesten irischen Annalensammler († 1088), ist Patricius im Jahre 341 nach Chr. geboren, 357 nach Irland weggeführt worden, 493, am 17. März, in einem Alter von 120 Jahren gestorben. Die letztere Angabe, die die zwei ersteren aufhebt, hat er, wie er sagt, aus einem alten Liede; es würde demnach seine Geburt in das Jahr 373 fallen. Dieselbe Notiz über seinen Tod haben auch die meisten anderen irischen Annalen, nur schwanken sie zwischen den Jahren 492 und 493. Als Anfang der Missionsthätigkeit des Patricius wird fast einstimmig das Jahr 432 genannt. Die Ann. Buelliani dagegen (geschrieben 1253) geben statt dessen 469 und als Todesjahr 487, und melden außerdem den Tod eines Senex Patricius zum Jahre 464. Aehnlich wird in den bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts reichenden Annales Cambriae der Tod des Patricius beim Jahr 457 gemeldet. Darnach scheinen schon früh verschiedene Angaben über das Geburts- und Todesjahr des Patricius im Umlauf gewesen zu seyn, während über den Anfang seiner apostolischen Thätigkeit die Meinungen nicht getheilt waren. Bei der Schwierigkeit aber, das Alter jener Angaben zu untersuchen, ist es von großem Werthe, daß sich in der Historia Britonum cap. XI. eine chronologische Berechnung vom Jahre 858 findet, nach welcher von der Geburt Christi bis auf Patricius' Ankunft in Irland 23 neunzehnjährige Cyklen oder 437 Jahre verlaufen sind. Nimmt man hinzu, daß in Tigernach's Annalen sonst bekannte Begebenheiten, wie z. B. die Sendung des Augustin, um mehrere Jahre zurückgeschoben sind, so würde sich die geringe Differenz zwischen den irischen Annalen und der Hist. Brit. leicht ausgleichen,

und das als allgemeine Ansicht herausstellen, daß Patricius zwischen 430—437 nach Irland gekommen ist, während andererseits über Geburts- und Todesjahr sich nichts Bestimmtes sagen läßt. — Prüfen wir nun, unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Annahme, den geschichtlichen Theil der Confessio und Epistola, so stimmt, was über die seeräuberischen Unternehmungen der irischen Skoten und über die Einfälle der albanischen Skoten und Pikten gesagt ist, mit dem völlig überein, was über diese Völker von der Mitte des 4. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts geschichtlich festgestellt ist. Aber nicht so leicht zu erklären ist, daß von Scotis et Pictis apostatis geredet wird. Da nach dem ganzen Zusammenhange in Verbindung mit den Pikten nur die albanischen Skoten gemeint seyn können, diese aber erst durch Columba bekehrt wurden, so kann man sich damit helfen, daß man apostatis auf das nächststehende Pikten beschränkt Dann müßte aber angenommen werden, daß diese, kaum zuvor von Nynias († 420 od. 430) bekehrt, wieder abgefallen seyen (s. den Art. Ninian), was immerhin möglich ist. In noch tieferes Dunkel führt uns die Frage nach der Heimath des Patricius. Bannaven scheint ohne Frage in der Landschaft südlich vom Flusse Clyde gelegen zu seyn, ob am Zufluß Avon oder in der Nähe von Altcluit, läßt sich nicht entscheiden, aber jedenfalls in der südlich von Frith of Clyde gelegenen, von Alters her zu Britannien gehörigen Provinz Valentia. Es müßte, da schon der Großvater des Patricius ein Presbyter war, das Christenthum daselbst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunders eingeführt gewesen oder doch eingeführt worden seyn. Nun überschwemmten aber eben in dieser Periode die Pikten Valentia und siedelten sich in dem südlichen Theile dieser Provinz an. Es müßte dann der Distrikt, in dem Bannaven lag, wunderbar verschont geblieben seyn. Doch es ist vermuthet worden, daß die Christen in Bannaven ihre Bekehrung Nynias verdanken. Allein dem steht vor Allem entgegen, daß Nynias sein Bekehrungswerk erst 394 begann. Man müßte also diesen viel früher, Patricius viel später auftreten lassen, als nach den geschichtlichen Andeutungen angeht. Auch spricht Patricius in der Epistel von den Pikten keineswegs als von Landsleuten. Endlich weist die kirchliche Verfassung, wie wir sie in der irischen Kirche ausgebildet und in Bannaven angedeutet finden, den römischen Ursprung ab. Denn auch in Bannaven scheint, wie nachher in Bangor und Hyi, die oberste Macht bei dem Seniorencollegium gewesen zu seyn. Doch es genügt, diese Schwierigkeiten angedeutet zu haben. Da man über den Zustand Nordbritanniens in dieser Periode überhaupt nichts Sicheres weiß, so läßt sich auch über die Glaubwürdigkeit der diese Zeit berührenden Angaben der Conf. u. Ep. kein Urtheil fällen. Auch was über Corotic gesagt ist, muß auf sich beruhen, da dieser Fürst sich nicht identifiziren läßt, denn die Wallifer Fürsten Certic († 616) und Caratauc († 798) kommen nicht in Betracht. Wichtig ist die Hinweisung auf den Brauch der römischen und gallischen Christen, die Gefangenen von den Franken und anderen Völkern loszukaufen, was ganz zu der sonst bekannten Geschichte Galliens stimmt und auf die Abfassung der Epistola im Lauf oder doch sicher einige Zeit vor Ende des 5. Jahrhunderts hinweist. Manche haben allerdings in den Sancti Romani die britisch-römischen Christen finden wollen, was den Brief zwar nicht, wie jene meinen, vor den Anfang der fabelhaften Herrschaft Phlegemund's und den Abgang der Römer zu Anfang des 5. Jahrhunderts, aber doch vor Anfang der zweiten Hälfte desselben hinaufrücken würde. Doch ist diese Vermuthung nicht ganz begründet. Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß in der Confessio und Epistola, für sich betrachtet und mit der Zeitgeschichte verglichen, trotz mancher Schwierigkeiten doch keine erheblichen Gründe gegen ihre Aechtheit sich finden. Dagegen finden sich in diesen Schriften außer ein paar summarischen Angaben über das nordwestliche Irland, über den Erfolg der Predigt und die Gefahren und Drangsale des Patricius keine näheren Nachrichten über den Kreis seiner Thätigkeit, über die Fürsten und Stämme, mit denen er in Berührung kam, die Kirchen, die er gründete, die Schüler, die er bildete, u. dgl. Um so wünschenswerther würde es seyn, wenn aus den Quellen das Fehlende sich ergänzen ließe.

Solche Quellen sind: die Vitae Patricii, welche Colgan in seiner Trias Thaumaturga, mit Ausnahme der ersten poetischen nach ihrem Alter zusammengestellt hat. Nach ihm ist die II. Vita von Patricius junior, die III. von Benignus, beides Schülern des Patricius, die IV. von St. Heran, die V. von Probus, im 10ten Jahrh. (nach Anderen schon im 6. Jahrh.) geschrieben. Der Verf. der VI. ist der Mönch Jocelin, der um's Jahr 1185 schrieb, und aus den erstgenannten Biographien, wie aus anderen Quellen schöpfte. Noch umfangreicher ist die späteste Vita VII, auch Opus tripartitum genannt. Die Grundlage aller dieser Biographien ist die Confessio, und was weiter beigefügt wird, sind theils Erzählungen von Patricius' Reisen und Schicksalen, theils Wunder. So beginnt gleich die älteste Vita Colg. II. mit einer Reihe abenteuerlicher Wunder, die Patricius schon als Knabe verrichtet, z. B. wie er Feuerfunken dem Wasser entlockt, Eis in Feuer verwandelt, fünf geschlachtete Kühe und auch einen Menschen wieder lebendig macht, und eine wahnsinnige Kuh zur Vernunft bringt. Colg. III. folgt diesem Vorgänger und übertreibt noch, was er in der Confessio vorfindet. Patricius spricht nicht bloß 100 Gebete des Tags und 100 in der Nacht, sondern auch alle Psalmen, Cantica und Hymnen sammt der Apokalypse, bringt Meßopfer, macht in jeder Stunde hundertmal das Zeichen des Kreuzes u. s. w. Der Heilige predigt einmal drei Tage, und die Sonne geht nicht unter. Doch bei all diesem Gefabel und Gefasel könnten in diesen Biographien historische Notizen sich finden. Sehen wir zu. Der Name Patricius ist der einzige, der sich in der Confessio und Epistola findet. Colg. II. weiß aber, daß der Heilige überhaupt vier Namen gehabt, Succat, dann Cotrighe (Vierspänner), weil er vier Herren gedient, dann Magonius, wie St. Germanus ihn hieß (weil er mehr gethan als Andere), und endlich Patricius, wie Pabst Cölestin ihn umtaufte. Redet Patricius in der Confessio von Brüdern in Gallien, so weiß Colg. II., daß er 30 Jahre bei Germanus verweilte, und Colg. III. läßt ihn auch noch vier Jahre bei dem heil. Martin zubringen. Von irgend einer Beziehung zu Rom findet sich in der Confessio nichts, aber schon der älteste Biograph kann sich eine Heidenbekehrung ohne päbstliche Vollmacht nicht denken. Da nun Palladius um eben diese Zeit von Cölestin zu den Skoten gesandt war, so erklärt dieser Gewährsmann sich die Sache so, Palladius habe nichts ausgerichtet, deßhalb sich nach dem Piktenland eingeschifft und sey auf der Reise gestorben. Und nun habe der Pabst den Patricius von dem Priesterkönig Amatho (Bischof Amator von Auxerre) ordiniren lassen. Aber das genügte dem nächsten Biographen Colg. III. nicht. Er hat den Patricius schon zu dem heil. Martin wandern lassen, warum sollte er nicht auch Lust haben, nach Rom zu gehen? Er thut es, findet Gnade bei Cölestin und wird dort ordinirt. Colg. IV. geht noch einen Schritt weiter. Germanus sendet ihn nach Rom, um, wie es der Ordnung gemäß sey, die Vollmacht des apostolischen Stuhles einzuholen. Kaum blieb noch etwas Weiteres zu sagen übrig, als was sich bei Colg. V. findet: Patricius wird allerdings von einem Bischof geweiht und geht nach Irland, wo er aber wenig ausrichtet — kein Wunder, es fehlt ihm ja die päbstliche Vollmacht. Er reist deßhalb nach Rom zu dem Oberhaupt aller Kirchen und empfängt die apostolische Benediction. Und solcher besonderer Segen that ihm allerdings noth, denn er hatte, wie ihm Gott voraus geoffenbaret, die Skoten und Briten, Angeln und Normannen sammt den übrigen Völkern zu taufen. Doch genug hiervon. Es wäre überflüssig, an diesen Beispielen die Entwickelung der Legendendichtung zu zeigen, wenn nicht bis in die neueste Zeit Biographien, wie die Colg. V. (des Probus), für sehr alt gehalten worden wären. In der Confessio ist keine Spur einer Reise nach Rom. Und bedenkt man, wie unabhängig die irische Kirche sich bis an's Ende des 11. Jahrhunderts von Rom hielt, und wie die Versuche, auch Irland dem apostolischen Stuhle zu unterwerfen, erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts zum Ziele führten, so könnte man geneigt seyn, die Vitae Colg. III.—V. eben in diese Periode zu verweisen. Aber merkwürdigerweise findet sich schon im 9. Jahrhundert (c. 860.) bei Heiricus (Miracula Germani A. SS. ad XXXI. Juli cap. II, 21.) eine Notiz, die die römische Reise als damals bekannt

vorausſetzt. Heiricus ſagt nämlich: Patricius, ut Gestorum ejus series prodit, Hiberniae peculiaris apostolus regionis sanctissimo ei discipulatui (bei Germanus) octodecim addictus annis, non mediocrem e tanti vena fontis in Scripturis celestibus hausit eruditionem, quemque in religione magnanimem, in virtutibus excellentem, in doctrina strenuum divinissimus consideravit Pontifex, ad S. Coelestinum urbis Romae Papam per Segetium presbyterum suum eum direxit, qui viro praestantissimo probitatis ecclesiasticae testimonium apud Sedem ferret apostolicam. Cujus judicio approbatus, auctoritate fultus, benedictione denique roboratus, Hiberniae partes petiit etc. etc. Allein in dem viel älteren Leben des Germanus, das dem Constantinus zugeſchrieben wird, findet ſich weder hiervon, noch überhaupt von einer Beziehung des Patricius zu Germanus irgend etwas. Sollte etwa die Sage von der römiſchen Reiſe im Frankenreich entſtanden ſeyn, wohin ſich ſeit den Einfällen der Dänen in Irland viele Geiſtliche flüchteten? Die Verſuche, die iriſchen Miſſionare auf dem Continent überhaupt unter Rom zu bringen, ſind bekannt genug, um dieſe Vermuthung wahrſcheinlich zu machen. Auch iſt es nicht ohne Bedeutung, daß Colg. V. Spuren zeigt, die eine Abfaſſung außerhalb Irlands vermuthen laſſen.

Das Geſagte mag genügen, um zu zeigen, daß die Ausbeute für den geſchichtlichen Patricius in den Biographien eine höchſt zweifelhafte iſt. Andererſeits würde es aber falſch ſeyn, Alles, was in denſelben enthalten iſt, zu verwerfen. Es finden ſich in ihnen, wie auch in den Annotationes Tirechani et Aidi (im Book of Armagh) lokale Traditionen z. B. über König Loigar in Temoria, über das Zuſammentreffen des Patricius mit den Druiden am Beltinefeſt u. a., die keineswegs aus der Luft gegriffen zu ſeyn ſcheinen. Ferner ſind ſehr alte und ſchöne Lieder eingeſtreut, die den Kampf der alten druidiſchen Religion mit der neuen zum Inhalt haben und ohne Frage aus dieſer Uebergangsperiode ſtammen. Der Einfluß des Druidenthums zeigt ſich überhaupt bei den meiſten Legenden, die Triaden und die aſtronomiſchen Zahlen herrſchen überall vor. 30 Jahre alt, kommt Patricius zu Germanus, bleibt 30 Jahre bei ihm und wirkt 2mal 30 Jahre in Irland, 30 Tage und 30 Nächte faſtet er; er erweckt 9 (nach Anderen 33, 60) Todte, ordinirt 3000 Presbyter, tauft 12000 Menſchen, weiht 365 Biſchöfe, gründet 365 Kirchen, ſchreibt 365 ABC-Bücher; 7 Jahre alt, wird er gefangen, 7 J. bleibt er in Gefangenſchaft, 7 Jahre in Rom u. ſ. w. Dem mächtigen Druidenthum ferner mußte der Ueberwinder deſſelben und Gründer der neuen Religion in der Machtfülle des größten Propheten entgegentreten, wozu die einzelnen Züge aus dem Alten Teſtament entlehnt werden. Wie Abraham wird er von einem Prieſterkönig geſegnet, wie Joſeph legt er Träume aus. Doch der Haupttypus iſt Moſes. Auch Patricius erſcheint ein Engel im feurigen Buſch, wie Moſes mit den ägyptiſchen Magiern nimmt er am Hofe des Heidenkönigs den Kampf mit den Druiden auf und thut größere Wunder als dieſe, und wie jener beſteigt er am Ende ſeines Lebens einen Berg, um das Volk zu ſegnen. Und ſo groß iſt ſein Anſehen auch vor Gott, daß ſeine Bitte, daß die heilige Inſel 7 Jahre vor dem Weltgericht vom Meere bedeckt werde, ihm gewährt wird. Ja, um das Maß voll zu machen, geht die Sonne nach dem Tode des Heiligen ein Jahr lang über Irland nicht unter.

So iſt allmählich das hiſtoriſche Bild des Patricius in eine phantaſtiſche Geſtalt verflüchtigt und dem hiſtoriſchen Boden entrückt worden, der geſchichtliche Gehalt aber, der in den Legenden verborgen liegt, wird nur dann herausgeſtellt und zur Ergänzung der Lücken im Leben des Patricius verwendet werden können, wenn einmal der Sagenwald der iriſchen Bardendichtung gelichtet iſt. — War aber ſo das Bild des Heiligen in's Fabelhafte ausgemalt, ſo iſt es kein Wunder, daß in ſpäterer Zeit der Mann ſelbſt in's Fabelreich verwieſen wurde. Dr. Rhyes (1618), ein Rechtsgelehrter, ſchloß aus dem Schweigen des Auguſtin und des Platina (Celeſtin's Biographen), daß Patricius wenigſtens viel ſpäter gelebt haben müſſe; Maurice (1700) glaubt, die Iren hätten ſich, wie die Engländer St. Georg, den Patricius Avernenſis oder Malagenſis, deren

Namen beim 16. oder 17. März eingetragen sehen, als Patron angeeignet. Viel gewichtiger sind die Gründe, die Ledwich 1790 (s. oben) vorbringt. Er verweist nicht bloß auf die Leichtfertigkeit, mit der im 9. Jahrhundert die Franken den Dionysius, die Spanier den Jakobus und die Schotten den Andreas zu ihrem Apostel und Patron machten, sondern, was das Wichtigste ist, auf das Schweigen der Schriftsteller des 7. und 8. Jahrhunderts. Daß Beda, der doch sonst von Irland zu erzählen weiß, der die verunglückte Sendung des Palladius und des sonst unbekannten Nynias berichtet, der von den anderen skotischen Vätern, Columba, Aidan u. s. w., mit so viel Anerkennung spricht, von dem großen Apostel der Iren gar nichts gewußt haben soll, läßt sich allerdings schwer begreifen. Eben so räthselhaft ist das Schweigen der Hyienser Mönche, besonders auf der Synode von Streaneshalch 664, wo sie bei den Osterstreitigkeiten sich auf die Autorität ihrer Väter berufen. Auch in Adamnan's Leben des Columba wird Patricius nicht erwähnt, nur in dem verdächtigen Prolog. In dem alten Leben des Furseus findet er sich auch nicht, dagegen in der sächsischen Uebersetzung. Nimmt man hinzu, daß schon frühe Patricius und Palladius zusammengeworfen werden und schon die alten Biographen sagen, Palladius habe auch Patricius geheißen, so wird die Vermuthung nahe gelegt, daß beides eine Person bezeichne und Beda deßhalb nur von Palladius rede. (Auch Schreiber dieses hat sich früher in s. Dissert. zu dieser Ansicht hingeneigt, ohne jedoch entscheiden zu wollen.) Manche (vgl. Betham, d'Alton) suchten sich aus den Schwierigkeiten, die durch die chronologischen Angaben vermehrt wurden (s. oben), dadurch zu helfen, daß sie zwei Patricius annahmen, den Senex Patricius, der schon im Anfange des 5. Jahrhunderts gewirkt habe, und den römischen Patricius oder Palladius. Allein dieß sind nur Conjecturen. Ist aber Patricius, der Brite, von Palladius zu trennen, so fragt sich, ob sich andere Zeugnisse finden lassen, wodurch die Bedenken, die Beda's Schweigen erregt, beseitigt werden. Daß nun wenigstens am Schlusse des 8. Jahrhunderts Patricius als Heiliger verehrt wurde, geht aus Alkuin's Inscriptiones locorum sacrorum hervor, wo es Kap. 145 heißt: „Ad aram S. S. Patritii et aliorum Scotorum: Patritius, Cheranus Scotorum gloria gentis | Atque Columbanus Comgallus Adamnanus atque | Praeclari patres morum vitaeque magistri | Hic precibus pietas horum nos adjuvet omnes." Noch in höheres Alter gehen einige Handschriften in St. Gallen zurück, z. B. Cod. 914., wo öfters, wie auch in anderen irischen Codd., Anrufungen der Heiligen Brigitta und Patrick eingestreut sind. Auch in einem alten Fragmentum Lythurgiae Scoticae wird Patricius als Patron Irlands genannt, und seine Fürbitte neben der der Apostel Petrus und Paulus angefleht. Diese Handschriften wurden wahrscheinlich von Irland aus nach St. Gallen gebracht. Von besonderer Wichtigkeit ist der dem Secundinus zugeschriebene Hymnus auf Patricius, den Muratori aus einem Codex des Klosters Bobbio (Anecdota Bibl. Ambros. IV.) und neuerdings Dr. Todd aus einer alten Handschrift des Trinity Coll. Dublin. (1854) veröffentlicht haben. Der Bobbiensische Codex enthält mehrere Hymnen, darunter eine, in welcher die Aebte von Benchuir und als noch lebend der letzte in der Reihe Cronan besungen werden. Da nun Cronan 691 starb, so war der Hymnus Patricii, den der Dichter in seine Sammlung aufnahm, schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts vorhanden. Auf diese frühe Zeit weist auch der Inhalt, dem die römische Reise und ähnliche spätere Erdichtungen fremd sind. Aehnlich ist der Hymnus des Cummian Fota († 601); der Hymnus auf Brigitta und Patricius in einem irischen Codex in Basel (ed. Keller). Dagegen darf der Hymnus des Fiech (Colg. I.) nicht zu den alten Liedern gerechnet werden, da er denselben Sagenstoff enthält, wie die spätereren Vitae bei Colgan. Durch jene alten Zeugnisse aber wird Beda's Schweigen aufgewogen. Ja seine Unbekanntschaft mit Patricius könnte als Beweis dafür dienen, daß zu seiner Zeit die Sage von einer Autorisirung des irischen Apostels durch den römischen Stuhl noch nicht existirte und er deßhalb wohl von den römischen Sendlingen Palladius und Nynias, aber nichts von Patricius wußte. Halten wir aber die letztgenannten Zeugnisse

mit der Confessio und Epistola zusammen, so bestätigen sie sich gegenseitig, und der historische Karakter des Patricius ist damit erwiesen. C. Schöll.

Patripassianer, s. Antitrinitarier.

Patristik (Patrologie)*). Unter diesem Namen befaßt man Alles, was auf das Studium der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller (s. d. Art.) Bezug hat. So wie nun aber der Begriff eines „Kirchenvaters“ selbst ein nicht genau bestimmbarer ist, so auch der der Patristik. In dem streng wissenschaftlichen Organismus der theologischen Disciplinen findet daher die Patristik als ein in sich abgeschlossenes Lehrfach kaum eine besondere Stelle. Denkt man bei der „Patristik“ an das Leben der Kirchenväter, an die persönliche Erscheinung dieser Männer im Zusammenhange mit der Entwickelung der Kirche, so fällt die Patristik in die Kirchengeschichte selbst, mag sie in den Complex derselben verarbeitet erscheinen oder als kirchenhistorische Monographie auftreten. Denkt man an die Lehre der Väter und an den Einfluß, den dieselben auf die Bildung des kirchlichen Lehrbegriffes geübt haben, so fällt die Patristik nach dieser Seite hin mit der Dogmengeschichte zusammen. Oder gilt es die Leistungen eines Origenes, Hieronymus, Chrysostomus u. s. w. auf dem Gebiet der Kritik, der Exegese, der Kirchengeschichte, der Homiletik zu würdigen, so gehört dieß der Geschichte der betreffenden Wissenschaften an. Soll aber endlich die Patristik bestehen in der Zurichtung des patristischen Apparates, in der Auffindung von verlorenen Schriftwerken der Kirchenväter, in der Berichtigung und Bereinigung (Emendirung) des Textes, in der gelehrten Beleuchtung (Commentirung) dieser Werke, so fällt diese Operation zusammen mit der literarhistor. und bibliographischen Thätigkeit auf dem kirchenhistorischen Gebiete überhaupt; denn in wissenschaftlicher Beziehung gilt es gleich, ob sich diese Operation auf Werke der sechs ersten Jahrhunderte oder auf Werke aus dem Reformationszeitalter oder einer noch spätern Zeit bezieht. Gleichwohl wird man sich der Ausdrücke „Patristik“ und „patristische Studien“ nicht entschlagen können, wenn man einfach die Richtung und Beschränkung der verschiedenen genannten Thätigkeiten auf das Gebiet der Kirchenväter d. h. (nach protestantischem Sprachgebrauch) der Väter der sechs ersten Jahrhunderte bezeichnen will. Es läßt sich auch nicht läugnen (und die Geschichte der theologischen Wissenschaft bestätigt es hinlänglich), daß gerade diese spezielle, sich selbst beschränkende, auf einen Punkt sich concentrirende Richtung auch eine specielle Vorliebe und Begabung erfordert (ähnlich wie dieß bei der Archäologie der Fall ist), und so läßt sich denn immerhin eine Geschichte der Patristik, d. h. eine Uebersicht der patristischen Literatur zusammenstellen, wovon wir nur einen kurzen Ueberblick oder vielmehr bloße Andeutungen zu geben im Falle sind.

Den Grund zur Patristik legte Hieronymus († 420) in seinem Werke de viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis, worin er, angeregt durch das Muster Sueton's und Plutarch's, den christlichen Lehrern ein ähnliches Denkmal zu setzen beschloß, wie diese den berühmten Männern des klassischen Heidenthums. Er wollte gegenüber den Verleumdungen eines Celsus, Porphyr u. s. w. den Beweis leisten, daß es auch den Christen nicht an gelehrten Leuten fehle. So stellte er, von den Aposteln beginnend, in 135 Nummern die Lebensgeschichten der Väter bis auf Theodos d. Gr. (393) unter Angabe und Beurtheilung ihrer Schriften dar. Das Werk geht bis auf den Chrysostomus und ward von Sophronius in's Griechische übersetzt. An Hieronymus schloß sich Gennadius, Presbyter zu Marseille, an, zu Ende des 5ten Jahrh. (490). Sodann folgten Isidor von Hispalis im 7ten, Ildefons von Toledo im 8ten Jahrhundert mit ähnlichen Werken (bis 667). Der griechischen Kirche gab Photius, Patriarch von Constantinopel († 886), sein Myriobiblion, worin sich Excerpte aus klassischen und kirchlichen Schriftstellern befanden. Weiterhin traten im Abendlande

*) Der Sprachgebrauch ist schwankend. Einige wollen zwischen Patristik und Patrologie so unterscheiden, daß sie unter der erstern mehr das Literarische, unter der letztern mehr das Biographische begreifen.

Sigebert von Gemblours (Gemblucensis, † 1112), Johann von Tritenheim (Trithemius, † 1492) und Albert Miräus (le Mire, † 1640) mit biographischen und literarischen Mittheilungen über die kirchlichen Schriftsteller hervor. (Diese finden sich mit den erstgenannten Werken des Hieronymus, Gennadius, Isidor und Ildefons zusammengestellt in der Bibliotheca ecclesiastica von Albert Fabricius, Hamb. 1718.)

Außerdem wurden im Mittelalter verschiedene Kirchenlehrer commentirt und interpretirt*), wie denn auch die fälschlich dem Dionys vom Areopag zugeschriebenen Schriften, die Scotus Erigena dem Abendland zugänglich machte, von den Mystikern ausgebeutet wurden.

Mit dem Zeitalter der Reformation begann auch auf diesem Gebiete eine kritisch sichtende und ordnende Arbeit. Erasmus beschäftigte sich namentlich mit den Schriften des Hieronymus, Oekolampad mit denen des Chrysostomus, des Gregor von Nazianz u. s. w. Ueberhaupt waren die Reformatoren, obgleich sie die Autorität der Kirchenväter nicht mehr als eine unbedingte Autorität gelten ließen, weit entfernt das Studium derselben zu vernachlässigen**). Im Gegentheil wurde auch von daher der Eifer der katholischen Kirche wieder geweckt und gereizt. So verfaßte Robert Bellarmin zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts sein gelehrtes Werk de scriptoribus ecclesiasticis, Rom. 1613. Aber auch in sein großes dogmatisches Werk, sowie in die Werke der von ihm bekämpften und ihn bekämpfenden protestantischen Dogmatiker findet sich viel patristisches Material verarbeitet. Bald tritt nun auch in beiden Kirchen das patristische Studium als eigentliches Spezialstudium auf. Vor Allem machte sich außer dem Jesuiten-Orden, dem ein Carl de la Rue († 1725), die Ballerini, ein Johann Bolland († 1665) und die Bollandisten angehörten, der Zweig des Benedictiner-Ordens, der sich als Congregation des h. Maurus aufthat (Mauriner), um die Herausgabe der Väter und um Beleuchtung einzelner Punkte verdient. Wir erinnern an die Namen eines Bernh. von Montfaucon († 1741), Prudentius Maran († 1762) (s. die beiden Artikel) u. A. (Ueber die Ausgaben der Bibl. Patr. von de la Bigne, Galland u. A. vgl. den Art. „Kirchenväter".) — Der Benedictiner Nic. le Nourry (s. d. Art.) gab in seinem Apparatus ad bibliothecam maximam vett. Patr. et antiquor. scriptor. ecclesiast. (Lugd. 1703—15. II.) schätzenswerthe Abhandlungen über die ersten vier Jahrhunderte. Noch etwas früher erschien aus der jansenistischen Schule die Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques etc. (Par. 1686—1711) in 17 Bänden, von Lud. Ellies Dupin († 1719), die sich durch freimüthige Kritik auszeichnet. (Fortgesetzt von Goujet. Par. 1751.) Der Benedictiner Rémy Caillier († 1761) suchte in seiner Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques etc. Par. 1729—63. (23 Bände.) seine Vorgänger zu übertreffen. Auch der zu Port Royal haltende Priester Ludw. Sebast. Le Nain de Tillemont († 1698) machte sich durch seine kirchenhistorischen „Memoiren" ***) um die patristische Literatur verdient; Andreas Gallandi († 1779) durch seine Bibliotheca vett. patr. (1766—77). Mit diesen katholischen Gelehrten wetteiferten protestantischer Seits hauptsächlich die Theologen der anglicanischen und der reformirten Kirche Frankreichs. William Cave († 1713 als Kanonikus zu Windsor) erforschte besonders die Zeit der apostolischen Väter †). Casimir Oudin, ur-

*) So z. B. im Morgenlande Gregor von Nazianz durch Elias Cretensis und Nicetas von Heraclea, im Abendlande vorzüglich Augustin durch die Scholastiker.

**) Der „Vorwurf der Fahrlässigkeit", den Möhler (Patrologie S. 25) den Protestanten in dieser Hinsicht macht, ist durchaus unbegründet.

***) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. des 6 premiers siècles. Par. 1693—1712. XVI Voll.

†) Apostolici, or the history of the lives, Acts, Deaths and Martyrdoms of those who were contemporary or immediately suceeded the Apostles. Lond. 1677, fol. An dieses Werk schloß sich ein weiteres über die Väter des vierten Jahrhunderts an, Lond. 1683. Fortgesetzt von H. Wharton.

sprünglich Katholik (Prämonstratenser), dann seit 1690 zur reformirten Kirche übergetreten († 1717), suchte das von Cave und anderen Vorgängern Versäumte nachzuholen in seinem Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis eorumque scriptis adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis etc. Lips. 1722. Der (protestantische) irländische Bischof Jakob Usher (Usserius, † 1655) entdeckte und veröffentlichte verloren geglaubte Schriften des höheren kirchlichen Alterthums, zu deren Beleuchtung auch der zur anglicanischen Kirche übergetretene Joh. Ernst Grabe († 1706, s. den Artikel) in seinem Spicilegium patrum beigetragen hat. In apologetischem Interesse stellte N. Lardner († 1768, s. den Art.) in seinem Werke über die Glaubwürdigkeit des Christenthums die Zeugnisse der Kirchenväter zusammen, in denen er eine große Belesenheit bewies.

Die Deutschen beider Confessionen standen hinter den großartigen Unternehmungen der Ausländer längere Zeit zurück; es fehlte auch an den äußeren Mitteln der typographischen Ausstattung. Doch begegnen wir auch da einzelnen dankenswerthen Bestrebungen. Der Bibliotheca ecclesiastica von Alb. Fabricius († 1718) ist schon gedacht worden. Nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gab der gelehrte Benedictinerprior B. Lumper seine Histor. theol. crit. de vita scriptis atque doctrina SS. PP. aliorumque scriptor. eccles. heraus. (Augsb. 1783—99. 13 Voll.); ebenso Placidus Sprenger in Kloster Banz einen Thesaurus rei patristicae (Sammlung von Dissertationen). Würzb. 1784—99. 3 Voll. 4. Vorzüglich haben aber die Deutschen das Verdienst, das reiche Material zum Gebrauch der Studirenden in übersichtliche Compendien verarbeitet und so eine kirchenhistorische Disciplin der „Patristik" eingeleitet zu haben. In dieser Beziehung sind katholischer Seits zu nennen die Compendien von Winter*), Goldritzer**), Busso***), Ebert (1854) und besonders das umfassende Werk von Möhler: Patrologie oder christliche Literärgeschichte (aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayer. Regensb. 1842, 1. Bd. Protestantischer Seits sind hervorzuheben: J. G. Walch, Bibliotheca patristica. Jen. 1770 (neu herausgegeben von Danz 1834). Schönemann, Bibl. histor. litteraria patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidor. Hispal. Lips. 1792—94. 2 Voll. Engelhardt, litterar. Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erl. 1823. Danz (J. E. L.), Initia doctrinae patristicae. Jen. 1839. — Auszüge aus den Werken der Kirchenväter haben (nach dem Vorgange Lardner's) gegeben: Rösler (C. F.) in seiner Bibliothek der Kirchenväter. Leipz. 1776—86. 10 Bände. Augusti, J. Ch. W., chrestomathia patristica. Lips. 1812. 2 Voll. Rheinwald und Pelt, Homiliarium patristicum. (Berol. 1829—33.) Thilo, Biblioth. patrum graecor. dogmatica. Lips. 1853. 54. und neulich Oehler, Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl aus deren Werken. Lpz. 1858. 59. 3 Bde. — Endlich aber gebührt der deutschen und zunächst der protestantisch-deutschen Wissenschaft das Verdienst, die Patristik auf die höhere Stufe einer künstlerischen Behandlung, im Zusammenhange mit der ganzen Kirchengeschichte, in Form der kirchlichen Monographie gehoben zu haben. In dieser Beziehung steht Neander voran mit seinem Chrysostomus und h. Bernhard, an welchen sich Ullmann mit Gregor von Nazianz, Semisch mit Justin dem Märtyrer, Rettberg mit Cyprian, Bindemann mit Augustin u. s. w. angeschlossen haben, neben welchen auch die katholischen Bearbeitungen des Athanasius durch Möhler, des Scotus Erigena durch Staudenmaier u. A. zu erwähnen sind. Auch ist in der neuesten Zeit von den Gelehrten beider Confessionen im Anschluß an die früher erwähnten Arbeiten vieles geschehen zur Entdeckung neuer und zur Aufhellung

---

*) Heilige Geschichte der ältesten Zeugen und Lehrer des Christenthums nach den Aposteln, oder Patrologie. München 1814.

**) Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom 1.—3. Jahrh. Landsh. 1828.

***) Grundriß der christlichen Litterargeschichte. Münster 1828.

alter Quellen. Wir erinnern an die Verdienste eines Angelo Mai, eines Cureton, Bunsen, Tischendorf, Jahn, Simeon, Muralt u. A. — Hülfsmittel zur Aufhellung des patristischen Sprachgebrauchs geben der Thesaurus von Suicer, der Index Semler's zu Tertullian und ähnliche Werke. Hagenbach.

Patron und **Patronat.** — Wenn der Patronat überhaupt als ein zu Schutz und Fürsorge bestimmtes patrimoniales oder patriarchalisches Rechtsverhältniß anzusehen ist, so verklärt sich sein Begriff zu seiner vollen Wahrheit in der kirchlichen Sphäre, wo jedes Recht zur Pflicht, die obrigkeitliche oder obere Sphäre zu Dienst und Amt wird (Luk. 22, 26.), nur daß freilich laut der Geschichte die Verweltlichung der Kirche wie das geistliche Amt selbst so auch das Patronat-Verhältniß berührt und entstellt hat. Nach seinem Inhalte besteht der Patronat hauptsächlich in der Befugniß und Verpflichtung, für eine bestimmte kirchliche Anstalt den geistlichen Beamten oder Pfarrer zu stellen, nämlich zu präsentiren und zu vociren, vorbehaltlich der Prüfung und Einweisung Seitens der geistlichen Behörde. Mit diesem Verhältnisse ist in der Regel nach seiner organischen Stellung in dem kirchlichen Verbande mehr als ein Recht und Dienst verbunden, namentlich die Aufsicht über das Kirchen-Vermögen, aus welchem die Anstalt erhalten wird, nicht minder die Voigtei und Schutzpflicht, sowie die subsidiarische Verpflichtung zur baulichen Erhaltung der Anstalt, wogegen aber auch das Kirchen-Vermögen im Falle einer unverschuldeten Verarmung des Patrons für dessen Alimentation nach Kräften subsidiarisch zu sorgen verpflichtet ist. Hierzu kommt gewöhnlich noch das Recht des Patrons auf einen besondern Kirchstuhl, sowie auf kirchliche Fürbitte in der Gemeinde, auf Trauer-Geläut und Erbbegräbniß. Dieses Alles ist in zwei lateinischen Versen ausgedrückt, welche wir in der Glosse zu den Decretalien Gregor IX. finden:

Patrono debetur honos, onus utilitasque:
Praesentet, praesit, defendat, alatur egenus!

Insofern der Patronat wesentlich in dem nicht von der Kirche selbst ausgehenden Präsentationsrechte zu einem geistlichen Amte besteht, gilt er als eine Ausnahme von der Regel, nach welcher im Allgemeinen der ganzen Kirche, näher der dazu bestimmten obern Kirchenbehörde in ihrem Bereiche das volle Anstellungsrecht an allen ihren Anstalten zusteht, welches zwar durch ein hinzukommendes Patronat-Recht nicht ausgefüllt oder gedeckt, aber doch modificirt und beschränkt wird. Dieses der Kirchengewalt als solcher zustehende und in deren Organismus begründete Recht wird im Kirchenrechte als Provisio oder Institutio canonica bezeichnet, wozu außer der Wahl und Vocation, oder mit andern Worten außer der Präsentation und Nomination, — welche nach Befinden auch der einzelnen Gemeinde zufallen oder an das Patronat-Recht übergehen kann, — nächst der Ordination für das geistliche Amt überhaupt und durch dasselbe auch die Confirmation, Institution, Introduktion und Verpflichtung für das bestimmte Amt gerechnet wird.

Der rechtliche Ursprung des einer bestimmten Person und namentlich dem Laienstande zustehenden Patronats wurzelt hauptsächlich, und zwar aus ältester Zeit, in der Fundation der kirchlichen Anstalt, wozu ein Geistlicher ernannt werden muß. Durch eine solche Stiftung und Ausstattung werden Rechte erlangt, aber auch Pflichten übernommen, woraus einerseits auch diese Pflicht folgt, daß der Stifter seine einmal begründete Stiftung nicht widerrufen kann, andererseits aber auch das Recht erwächst, daß ohne seine Einwilligung wesentliche Veränderungen an der ursprünglichen Bestimmung und Einrichtung der Anstalt nicht zuläßig sind, indem vielmehr dem Patrone als solchem in Beziehung auf die Parochie, der er vorsteht und dient, mindestens die Rechte und Pflichten eines jeden Fideicommiß-Interessenten zustehen und obliegen. Wenn übrigens die Fundation und Dotation der gewöhnliche und älteste Erwerbungsgrund gewisser Patronatsrechte ist, so kann er doch nicht als der einzig zuläßige Entstehungsgrund angesehen werden. Vielmehr ist der Patronat häufig auch durch rechtliche Ver-

leihung von höherer Behörde oder durch Uebertragung von Seiten der Stiftung selbst entstanden. Besonders hat sich aber sehr häufig aus der Schutzvoigtei für und über eine solche Kirchenanstalt das weitere Rechtsverhältniß des Patronats entwickelt. Mit der Voigtei (advocatia ecclesiae) steht jedenfalls das Patronatsrecht nach seinem Inhalte und nach seiner Geschichte in dem engsten Zusammenhange, wenn auch beide Rechtsverhältnisse im Allgemeinen nach ihrer Begriffsbestimmung wohl zu unterscheiden sind, wogegen freilich in der englischen Kirche der Patronat eben nur noch als advowson Geltung hat. — So ist der Patronat auch von dem Rechtsverhältnisse der christlichen Obrigkeit zu der Kirche wohl zu unterscheiden, und namentlich mit der obrigkeitlichen Kirchengewalt in oberster Instanz oder mit dem Majestätsrechte nicht zu identificiren, wenn auch andererseits anerkannt werden muß, daß jedes Patronatsrecht als solches mit obrigkeitlichen Rechten und Pflichten versehen und also ein obrigkeitliches Amt ist. — Jedenfalls sind übrigens am häufigsten die Patronatsverhältnisse aus Fundationen und Dotationen, zum Theil auch aus Erweiterungen von Hauskapellen oder Oratorien zu Ortskirchen für Gemeinden, sowie aus Lehns- und Voigteiverhältnissen hervorgegangen. So ist es geschehen, daß der Fundator auch der Rector, der Advocatus (Voigt) auch der Patron, der Vasall zugleich der Vicedominus der ihm anvertrauten Kirchenanstalt wurde. Ohne Zweifel finden sich daher die ältesten Anfänge des Patronates in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche, wo der Begüterte sein Haus zum kirchlichen Gebrauche öffnete und widmete, oder sonst zur Versammlung für den Gottesdienst Hülfe schaffte, woraus demnächst von selbst ein näheres Verhältniß zur weiteren Ordnung und Erhaltung der Kirchenanstalt als Recht und Dienstpflicht zumal sich entwickeln mußte.

Im weiteren historischen Verlaufe hat übrigens das Patronatsverhälkniß theils mit der einseitigen Hierarchie, theils mit der Demokratie vielfältig zu kämpfen gehabt. In ersterer Beziehung erinnern wir an den Investiturstreit (vergl. Bd. VI. S. 708 f.), welcher sich grundsätzlich nicht bloß auf die päbstlicher Seits bestrittene und überwachte landesobrigkeitliche Betheiligung bei der Ernennung der Bischöfe beschränkte, sondern folgerecht auf die Ausschließung aller aktiven Theilnahme der Laien an der Besetzung geistlicher Stellen sich erstreckte, wie denn auch das römische Synodaldekret vom J. 1075 unter der Oberhoheit Gregor's VII. Solches ausdrücklich festsetzte (vergl. allg. Gesch. d. christl. Kirche, von Dr. Aug. Neander. V. 1. S. 190). — In letzterer Beziehung, nämlich im Streite mit der ganzen Gemeinde der Laien, können wir auf die neueste Krisis in Schottland Bezug nehmen, wo der Widerstand gegen das Patronat-Recht in der Form des Non-Intrusions-Princips mit dem absoluten Votum der Stimmenmehrheit bei Gelegenheit des Auchterarder Falles eine bedeutende Secession zur Folge gehabt hat, aus welcher sich am 18. Mai 1843 die free church gebildet hat (vgl. A. Sydow: Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Dinge in Großbritannien. 1844). — Recht im Sinne dieses Non-Intrusions-Princips ist auch die im Allg. Preuß. Landrechte, II. 9. §. 339. festgesetzte Beschränkung des Patronat-Rechts, eben so wohlgemeint, als bedenklich. — So ist ja auch namentlich in Preußen seit 1848 das Patronat-Recht fort und fort von der Demokratie in Frage gestellt worden, ja es ist leider auch noch kürzlich von etlichen Patronen selbst deprecirt worden, um der damit verbundenen Pflichten und Lasten überhoben zu seyn. — Noch ist über die Erlöschung eines rechtsgültigen Patronats zu vermerken, daß es selbstredend mit der betreffenden Kirchenanstalt selbst erlischt: es erlischt ferner, wenn eine gültige Union oder Incorporation mehrerer Beneficien Statt hat, ingleichen durch Verzichtleistung, wenn sie angenommen wird, endlich zur Strafe wegen Simonie oder Eingriffe in das Kirchengut, sowie wegen Nichtgebrauchs. — Abgesehen von einzelnen Secessionen hat sich übrigens innerhalb der Kirche das Patronats-Verhältniß, wenn auch unter manchen Verkümmerungen, überall erhalten, und selbst in dem Gebiete der päbstlichen Kirche wenigstens als ein Rest aktiver Theilnahme des Laienstandes an dem Heiligthume gefristet: am Kampfe dagegen hat es freilich in dem Bereiche ein-

seitiger Hierarchie niemals fehlen können. — Es fehlt auch sonst nicht an mancherlei Irrungen, Mißverständnissen und Streitigkeiten über das Patronat-Recht. So ist z. B. viel gestritten worden, ob es als Eigenthumsrecht angesehen werden könne. Dießfalls scheint so viel zweifellos, daß freilich ein Eigenthum im Sinne des heidnisch-römischen Rechts auf diesem Gebiete nicht zulässig ist, wohl aber im Sinne des deutschen Rechts, welchem das Eigenthum ein anvertrautes Gut, ein Amt, eine Gewehre ist, womit der Berechtigte nicht nach Belieben schalten und walten kann. So hat sich auch der Patronat laut der Geschichte von Anfang an in der deutschen Kirche und demnächst in der deutschen Reformation bewährt: insofern ist er auch unter den nothwendigen Grenzen veräußerlich. So hat auch wirklich der Patronat sowohl nach seinem eigensten Begriffe, als auch nach seiner Geschichte, namentlich nach der deutschen Geschichte, wo er besonders heimisch geworden ist, recht eigentlich in dem grundherrlichen Verhältnisse Grund und Boden gefunden. Hiernach ist in der Regel der Grundherr jeden Orts auch der Patron der Ortskirche, und dieß ist so wenig als Ausnahme zu betrachten, daß es vielmehr schon nach dem Zeugnisse der Missionsgeschichte in den meisten Landen die Regel ist und alsbald in der ersten Entstehung der Gemeinden seinen Anfang findet. Die Doktrin kann daher in dem grundherrlichen Patronate nur insofern eine Ausnahme finden, als der Laienstand überhaupt nach der Theorie der römischen Kirche von jedem Einflusse auf die Kirche ausgeschlossen und seine Betheiligung an Kirchensachen nach allen Beziehungen als eine fremdartige Einmischung angesehen wird. Nach evangelischem Kirchenrechte ist hingegen der Patronat nur insofern eine Ausnahme, als ein spezieller Titel dazu gehört, in dessen Ermangelung das allgemeine Provisionsrecht auch dießfalls in Kraft tritt. Hiervon abgesehen gehört es dagegen zur Vollendung des lebendigen Organismus in einer Landeskirche, es gehört recht eigentlich zu dem evangelischen Begriffe des Laien-Priesterthums, daß jeder Ort in seinem Grundherrn, dieser sey eine Einzelperson oder eine Gesammtheit (Magistrat), auch eine obrigkeitliche Autorität in irgend einer Art anerkennt, und daß wieder jeder Grundherr der Patron seiner Kirche ist, sowie in jedem Hause ein Hausvater und der Hausvater zugleich Hauspriester ist. Darauf deutet auch schon die Benennung. — Hiermit ist zugleich die Connexität des Patronats mit der obrigkeitlichen Stellung zur Kirche und mit der Advokatie, so viel auch darüber gestritten worden, am einfachsten und natürlichsten nachgewiesen, wozu insbesondere die deutsche Missions- und Kirchengeschichte von Schritt zu Schritt die Bestätigung liefert (vergl. Dr. Fr. Wilh. Rettberg: Kirchengeschichte Deutschlands. 1848. II. §. 94. S. 616 f.). — Hiermit im Zusammenhange steht auch die in der Doktrin sowie in der Diplomatie vielfältig verhandelte Frage, ob der Landesobrigkeit als solcher innerhalb ihres Territoriums ein subsidiarisches Patronat-Recht in allen denjenigen Fällen zusteht und zuwächst, wo jede anderweite nähere Berechtigung fortfällt, oder das früher bestandene Patronatsverhältniß ohne eine Succession gründlich erloschen ist. So ist namentlich in unserem Jahrhundert diese Frage bei Gelegenheit des deutschen Reichsdeputations-Abschlusses vom 25. Dezember 1803 auch praktisch wichtig geworden: es war recht eigentlich die Frage um die rechtliche Gültigkeit und wirkliche Existenz eines landesobrigkeitlichen Patronats: es wurde namentlich ein solches Recht von mehreren deutschen Staaten in dem Bereiche der an sie abgetretenen Besitzungen von Stiftern, Klöstern und Abteien für die Fälle in Anspruch genommen, wo der Patronat nicht dinglich mit Gütern verbunden ist, denen er mitfolgen könnte: es wurde gleich einem Regale wie das Recht auf einen Schatz von den betreffenden Staaten occupirt. Rechtlich löset sich indessen der Streit nach der richtigen Doktrin dahin, daß wirklich vakant gewordene Patronat-Rechte, welche Personen oder Instituten zugestanden haben, die ohne Erben abgegangen sind, in Ermangelung eines Näherrechts zwar nicht, wie bona vacantia, der Landesbehörde als solcher, aber jedenfalls der Kirchenbehörde des Landes, welcher das Provisionsrecht zusteht, anheimfallen, und insofern für evangelische Pfarrstellen auch dem landesobrigkeitlichen Ober-Episko-

pate, welches selbst als oberster Patronat prädicirt werden kann, nur daß dann auch die Theilnahme des geistlichen Amts in der Ausübung verfassungsmäßig erfordert wird. Aber eben daraus folgt auch, daß z. B. Baiern für evangelische, Preußen für römisch-katholische Pfarrstellen aus dem Reichsdeputations-Recesse das Patronatsrecht landesherrlicher Seits nicht beanspruchen konnte, und wenn sich hier und dort die Landesobrigkeit als solche in den Besitz gesetzt hat, solches eben nur interimistisch und auf so lange gerechtfertigt war und ist, bis die nähere Bewandtniß über den Titel der Verleihung ermittelt ist, indem es sich freilich bei jedem einzelnen Falle fragt, ob nicht wirklich der Patronat dinglich und mit der Sache zugleich an den Landesherrn übergegangen ist, welchem auch im Gegenfalle wenigstens das allgemeine Inspektiorsrecht zustehen würde. — Jedenfalls ergibt sich immer mehr, wie wesentlich der Patronat nach seiner Bedeutung zur evangelischen Kirchenverfassung gehört, d. h. zu dem organischen Verhältnisse des geistlichen Amtes und des obrigkeitlichen Laien-Amtes, indem der sogenannte, und zwar von dem Kaiser Constantin sogenannte, aber auch gehörig limitirte landesherrliche Summepiskopat recht eigentlich ein erweiterter, aber darum nicht unbeschränkter Patronat ist, und wirklich namentlich in der deutschen Gestalt der Kirche aus dem Patronate oder vielmehr mit dem speziellen Patronate für eine einzelne Gemeinde aus Einem Principe, aus dem Laien-Priesterthume hervorgewachsen ist. — Auch über den Namen des Patronats, dessen Alter, Ursprung und Bedeutung ist viel gestritten worden; so viel scheint gewiß, daß der Ausdruck nicht so alt ist, als das Institut selbst (vergl. Isidor Kaim: das Kirchen-Patronat-Recht &c. Leipzig, 1845. I. §. 14. 15. S. 28 f. §. 72. S. 213 f.) Dagegen ist auch nicht zu bestreiten, daß schon ein Concilium von Toledo im J. 400 den Ausdruck „Patron“ braucht, indem es festsetzt: Clericos non ordinandos, nisi — patronorum consensus accesserit. — Zu der Geschichte des Patronats gehört auch dieses, daß über den Ausdruck processionis aditus in einem Dekrete des Pabstes Gelasius II. (can. 26. caus. 16. qu. 7.) viel gestritten worden ist, indem es sich fragt, ob und welches Recht des Patrons darunter zu verstehen sey; es kann indessen als erwiesen angesehen werden, daß darunter eben nur die besondere Theilnahme an dem feierlichen Gottesdienste zu verstehen ist. — Sehr wichtig ist es übrigens, wiewohl auch nicht unbestritten, aber doch unbestreitbar, daß die deutsche Reformation das Patronat-Recht nicht bloß stillschweigend, sondern auch ausdrücklich anerkannt hat: es gehört solches recht eigentlich zu den Consequenzen der Reformation (vergl. Dr. Ludw. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Leipzig, 1351, S. 45. S. 77 f.). — In Beziehung auf das kanonische Recht, welches auch die evangelische Kirche nicht ignoriren kann, sind übrigens die wichtigsten Rechtsbestimmungen in den Decretalien zu finden: X, 3, 38. VI, 3, 19. — Clem. 3, 12. Dazu kommt das Tridentinum XXIV. c. 18. XXV. c. 9. de reformatione. — Ueber die Literatur enthält die schon angeführte Schrift von Isid. Kaim: „Das Kirchen-Patronat-Recht uach seiner Entstehung, Entwickelung und heutigen Stellung im Staate mit steter Rücksicht auf die ordentliche Collatur. 1845“, weitere Auskunft und ausführliche Nachweisung. Hier nennen wir nur noch außer den schon oben genannten Schriften: 1) Lippert: Versuch einer historisch-dogmatischen Entwickelung der Lehre vom Patronate. Gießen, 1819. — 2) Ludw. Richter: Lehrbuch des Kirchen-Rechts. — 3) O. Mejer's Lehrbuch des Kirchen-Rechts. — 4) Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preußen's. 1852. Nr. 8: „Ueber die Stellung des Patronats in der evangelischen Kirche deutscher Reformation“. Von C. F. Göschel. — 5) Dr. C. F. Göschel: Der Dualismus evangelischer Kirchenverfassung. Stettin, 1852.

C. F. Göschel.

Paul I.—V., Päbste. Paul I. (757—767), der Bruder und Nachfolger Stephan's II. auf St. Peters Stuhl, verfolgte während seiner Regierung das doppelte Ziel, die Gunst des Frankenkönigs und das neu erworbene Exarchat von Ravenna zu behaupten. Hierbei hatte er zwei Feinde, die Longobarden und den Kaiser. Desiderius, der mit den Griechen Verbindungen zur Unterdrückung der päbstlichen Herrschaft ange-

knüpft hatte, machte wiederholt verheerende Einfälle in den Kirchenstaat. Paul führte darüber bittere Klage beim fränkischen Hofe. In Folge dessen kamen 760 fränkische Sendboden nach Italien und brachten einen Vergleich zwischen beiden zu Stande. Aber Desiderius ruhte nicht, und Paul wandte sich in immer dringenderen Schreiben an Pipin, der in seinem eigenen Lande zu sehr beschäftigt war, um an einen neuen Kriegszug nach Italien denken zu können. Auch der Kaiser bereitete dem Pabste schlimme Händel, indem er mit den Longobarden über gemeinsame Eroberung des Exarchats unterhandelte; doch kam Constantin's Plan nicht zur Ausführung, weil die Griechen durch die Kriege im Osten vollauf beschäftigt waren. Dagegen mißglückte der andere Plan Constantin's, Pipin von dem Pabste loszureißen, nicht ganz. Der Kaiser gab sich alle Mühe, der Franken Zustimmung zur Bilderverwerfung und zur Restitution der ehemals byzantinischen Provinzen Italiens zu erlangen. Mehrere Gesandtschaften wurden in diesem Sinne zwischen beiden Höfen gewechselt, und es gedenkt einer solchen besonders jener Brief Paul's an Pipin, welcher unter Nr. 26. in den Codex Carolinus aufgenommen ist. Pipin antwortete, er wolle die wichtige Sache erst mit den Bischöfen und Optimaten seines Reichs in einem Concilium mixtum berathen, und benachrichtigte gleichzeitig hiervon den Pabst. Dieser erwiederte ihm: er sey versichert, daß Pipin's Antwort an die Griechen nur zur Erhöhung der römischen Kirche, die das Haupt aller Kirchen und des orthodoxen Glaubens sey, gereiche, daß er das, was er dem heil. Petrus zum Heil seiner Seele geschenkt, niemals zurückziehen werde, und daß die suasionis fabulatio der Griechen bei ihm nichts nütze, indem das Wort Gottes und die Lehre der Apostel tief in seinem Herzen hafte. Pipin berief nun die Synode von Gentilly (in Gentiliaco) einem Flecken nahe bei Paris, um Ostern des J. 767. Akten dieser Versammlung fehlen; allein dieselbe scheint dem Pabste nicht vollkommen Recht gegeben zu haben. Zwar rühmt Paul den König, weil derselbe ihm gemeldet, daß er die kaiserlichen Gesandten nur in Gegenwart der päbstlichen gehört, ferner weil er dem Stuhle Petri mitgetheilt habe, was in seiner Gegenwart zwischen den römischen und griechischen Geschäftsträgern über den ächten Glauben und die frommen Ueberlieferungen der Väter verhandelt worden sey; aber er klagt auch, „daß seine eigenen, so wie Pipin's Leute die an den letzteren gerichteten Schreiben des byzantinischen Kaisers falsch auslegen, und sich durch griechisches Geld gewinnen lassen.“ Bald nach Abhaltung dieser Synode starb Paul am 28. Juni 767, und mit seinem Tode brach eine vollständige Anarchie aus. Schon während er noch krank war, drang Toto, Statthalter von Nepe (einer etwas nördlich von Rom gelegenen Stadt) in Rom ein und wollte den Pabst tödten. Doch ließ er sich dahin bringen,, daß er gemeinschaftlich mit den übrigen einflußreichen Männern einen Eid schwur, der künftige Pabst solle nur in gemeinsamer Uebereinstimmung gewählt werden. Allein sobald Paul starb, brach Toto den Eid und ließ seinen Bruder Constantin, der noch Laie war, zum Pabste weihen. Eine andere Partei rief die Longobarden zu Hülfe, nahm Constantin gefangen und blendete ihn; eine dritte erhob den Mönch Philipp auf den päbstlichen Stuhl, der aber nach wenigen Tagen wieder verjagt wurde. Endlich vereinigte man sich in der Wahl Stephan's III. Von Paul sind 31 Briefe an Pipin oder seine Söhne auf uns gekommen, deren Abfassungszeit aber theilweise Schwierigkeiten bietet, weßwegen die Aechtheit einzelner derselben angefochten wurde. Paul wurde heilig gesprochen. Er war der erste Pabst, welchen man bei St. Paulus außer den Mauern begrub, bald nachher aber nach St. Peter brachte, wo er bei dem Oratorium, das er neben dem Hochaltar hatte erbauen lassen, beigesetzt wurde.

Paul II., ein Venetianer Namens Petrus Barbus (Barbo), Cardinalpriester von St. Markus und Schwestersohn Pabst Eugen's IV. Mit ihm hebt die Reihe der Päbste an, welche man so recht Vorläufer der Reformation nennen könnte, weil sie durch ihren ungeistlichen Wandel und freche Sittenlosigkeit das dringende Bedürfniß einer Kirchenverbesserung an Haupt und Gliedern in's hellste Licht setzten. Paul wurde am 30. August 1464 auf den Stuhl Petri erhoben, nachdem er sich zuvor in noch drückendere Be-

dingungen als sein Oheim Eugen gefügt hatte. Er hatte eine ihm vom Cardinalcollegium vorgelegte Wahlkapitulation unterzeichnet, durch welche er sich zur Fortsetzung des Türkenkrieges, zur Einhaltung strenger Disciplin, zu Reformen im Cardinalcollegium, zur Beschränkung desselben auf 24 Mitglieder, endlich zu Ausschreibung eines allgemeinen Concils binnen dreier Jahre zur Heilung der kranken Theile der Kirche eidlich verpflichtete. Aber im Besitze der Macht entband er sich selbst von der Erfüllung seines Eides. Auf den Rath seiner Schmeichler erklärte er, daß die Berufung einer ökumenischen Synode nicht den Cardinälen, sondern einzig und allein dem Pabste zustehe; die Cardinäle wurden zur Zustimmung theils beredet, theils gezwungen; nur Einer, Carvajal, beharrte bei der Verweigerung. Für den Türkenkrieg sammelte zwar Paul fortwährend so viel Geld als möglich, aber an seine Führung dachte er nicht. Deutschland wurde nicht nur durch die Trägheit des Kaisers und die Bedächtlichkeit der Reichsversammlungen, sondern auch durch die Aufreizungen des Pabstes gegen den ketzerischen König von Böhmen, Georg Podiebrad, gelähmt. Paul sprach den 23. Dezember 1466 Bann und Absetzung über den König aus und reizte die deutschen Fürsten und die Könige von Ungarn und Polen auf, das Urtheil zu vollziehen. Schon hatte der Reichstag in Regensburg ihm eine große Macht wider die Türken zugesagt, als der Pabst, vom Schlag getroffen, am 25. Juli 1471 starb. Er starb, nachdem er nichts geleistet, aber Alles bestmöglich verwirrt hatte. In Italien hatte er mit dem König Ferdinand von Neapel, der einen Nachlaß von seinem Lehenszins verlangte, fortwährende Händel, welche 1469 in offenen Krieg ausbrachen. In Frankreich scheiterten seine Bemühungen, die förmliche Aufhebung der pragmatischen Sanktion zu erhalten, an der Standhaftigkeit des Parlaments. Die Feier des Jubeljahres hatte er unveränderlich fixirt, indem er dasselbe auf das Viertelsäkulum, das je 25ste Jahr, herabsetzte. Paul war überaus prachtliebend und verschwenderisch. Platina, der freilich gereizt war, fällt über ihn ein sehr hartes Urtheil in s. Vitis Pontiff. Außer diesem haben Mich. Cannesius de Viterbio und Gaspar Veronensis das Leben dieses Pabstes beschrieben (in Muratori SS. Rer. Ital. III, II. pag. 3. 99 sqq.). Vergl. auch Jac. Piccolomini Card. Papiensis Rerum suo tempore gestarum comment. hinter Gobellini comm. Frf. 1614. p. 348 sqq.

Paul III., ein durchaus diplomatischer und politischer Pabst, bestieg am 13. Oktober 1534 den Stuhl Petri in einem Alter von 66 Jahren. Er hieß zuvor Alexander Farnese, stammte aus einem der angesehensten Geschlechter des päbstlichen Gebietes und war 1468 zu Carino, im Florentinischen, geboren. Er war Bischof von Ostia und Dekan des heiligen Collegiums, als er auf Empfehlung seines Vorgängers Clemens VII. zum Pabst erwählt wurde. Sein erstes Auftreten war nicht so schroff und abstoßend gegen die Reformation, wie das von Clemens VII. Bereitwilliger als dieser schien er auf die Zusammenberufung eines Concils einzugehen und ließ darüber durch seinen Nuntius Paulus Vergerius mit den Protestanten unterhandeln. Da indessen diese eine allgemeine freie Synode, nicht auf italienischem, sondern auf deutschem Boden begehrten, und 1536 ein neuer Krieg zwischen dem Kaiser und Frankreich ausbrach, so wurde die Absicht des Pabstes sehr zweideutig, als er den 2. Juni 1536 wirklich das Concil für den Mai 1537 nach Mantua ausschrieb, denn unter jenen Verhältnissen konnte dasselbe offenbar nicht zu Stande kommen. Doch hatten damals noch die evangelisch gesinnten Katholiken Italiens bei dem Pabste so großen Einfluß, daß es längere Zeit schien, als ob die Reformation durch Anerkennung ihrer wesentlichsten Forderungen mit der Kirche versöhnt werden sollte. Eine von Paul 1537 aus Männern jener Richtung gebildete Commission, unter ihnen die Cardinäle Contarini, Caraffa, Jak. Sadoletus, Polus und der Erzbischof von Salerno, Fregoso, deckte in ihrem Reformationsgutachten (Consilium de emendanda ecclesia auspiciis Pauli III. consriptum — 1538 in Rom gedruckt, aber 1559 in den Index librorum prohibitorum gesetzt) mit unerwarteter Freimüthigkeit die kirchlichen Mißbräuche auf und gab eingreifende Vorschläge zu Verbesserungen, und in den späteren Regensburger Verhandlungen (1541) trat Contarini als päbstlicher

Legat selbst dem evangelischen Hauptgrundsatze von der Rechtfertigung durch den Glauben bei. Es war aber dieß das letzte Zeichen von einer zum Nachgeben bereiten Versöhnlichkeit, welches von Rom aus erfolgte. Schon als in der Mitte des Jahres 1540 zu Hagenau der Versuch einer freundlichen Einigung gemacht wurde, wollte der Pabst davon nichts mehr wissen, und sandte den jungen Cardinal Farnese nach Deutschland, so wie den Cardinal Corvinus in die Niederlande, um den Kaiser und die Fürsten abzumahnen, daß sie in Dingen, die er selbst längst entschieden habe, unterhandelten. Die Instruktion für den Nuntius, der beim Wormser Gespräch erschien, lautete: er solle viel hören und wenig reden, und sich auf kein Disputiren einlassen; es dürfe ihm kein heftiges Wort entschlüpfen, sondern er müsse große Sanftmuth und den Schein christlicher Liebe mit Anstand und Würde vereinigen, Alles aber dem Pabste vorbehalten. Auf den Rath des Cardinals J. P. Caraffa hatte Paul 1542 eine Inquisition zur Unterdrückung des Protestantismus in ganz Italien angeordnet, und am 22. Mai 1542 schrieb er ein allgemeines Concil nach Trident aus, um die wankende katholische Kirche neu zu befestigen. Dieses wurde aber unter dem lächerlichen Vorwande, daß die Luft in Trident ungesund sey, nach zwei Jahren nach Bologna verlegt. Der Aerger des Kaisers über diese Uebersiedelung ward ihm ein Hauptbeweggrund zum Interim, mit welchem der Pabst deßwegen sehr unzufrieden war, weil die protestantischen Geistlichen ihre Frauen sollten behalten dürfen, weil den Protestanten erlaubt wurde, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt auszutheilen, und weil sie namentlich nicht gezwungen wurden, alles säkularisirte Kirchengut sogleich zurückzugeben. — Was die Beziehungen des Pabstes zu den europäischen Mächten betrifft, so ist vor Allem das Auftreten Paul's gegen Heinrich VIII. von England zu erwähnen. Nach dem Mord an Fisher und Morus erließ Paul eine Excommunicationsbulle, die jedoch erst später ausgegeben wurde, und diese schloß Alles in sich, was jemals ein römischer Pabst gegen ungehorsame Fürsten und Staaten auszusprechen sich angemaßt hatte. Er setzte in dieser Bulle dem König Heinrich und Allen, die ihm anhingen, einen Termin von 90 Tagen, binnen dessen sie in Person oder durch einen Anwalt vor ihm in Rom erscheinen sollten. Im Falle ihres Nichterscheinens solle der König für excommunicirt und der Krone verlustig erklärt werden; diese Drohung wurde jedoch erst einige Jahre später ausgeführt. Die päbstliche Bulle sprach ferner gegen die mit Anna erzeugten Kinder und gegen deren Nachkommen die Unfähigkeit zur Nachfolge aus und belegte die Länder und Besitzungen derselben, ebenso wie die des Königs, mit dem Interdikt. Sie forderte außerdem alle geistlichen Körperschaften auf, sich aus Heinrich's Gebiete zu entfernen, sprach seine Lehensleute und Unterthanen vom Eid der Treue los, befahl ihnen, die Waffen gegen ihren Herrn zu ergreifen, erklärte alle von Heinrich mit anderen Mächten geschlossenen Bündnisse für aufgehoben und untersagte den anderen Nationen den Handelsverkehr mit den Engländern. Indessen war der Blitz dieses Bannes nicht nur ein kalter, sondern der Pabst schadete auch durch ihn sich selbst und den zahlreichen Mönchen in England. — Gegenüber von Deutschland und England blieb Paul dem alten Grundsatze „Divide et impera" getreu: Karl sollte durch Franz und Franz durch Karl im Schach gehalten werden. Kaiser Karl wurde am 5. April 1536 zu Rom vom Pabste feierlich empfangen. Er hatte viele geheime Gespräche mit dem Pabste, welche unter den deutschen Protestanten große Besorgnisse weckten, die sich jedoch zunächst nur auf eine neue Vertheilung Italiens bezogen. Im Jahre 1538 ward zwischen dem Kaiser, dem Pabste, den Venetianern und dem König Ferdinand von Ungarn ein Vertrag zur Stellung einer gemeinschaftlichen Flotte gegen die Türken geschlossen. Der Pabst bot nun Alles auf, einen Kampf zwischen den christlichen Mächten zu verhindern, weil er die Waffen derselben gegen die Türken und die Ketzer zu richten wünschte. Der fast 75jährige Pabst reiste nach Nizza, um Karl und Franz auszusöhnen, und es gelang ihm wenigstens die Abschließung eines längeren Waffenstillstandes. Außer dem religiösen Interesse ward Paul's Verhältniß zu Kaiser und König durch Rücksichten des Nepotismus bestimmt. Der Pabst gründete das

Fürstenhaus Farnese dadurch, daß er seinen natürlichen Sohn Peter Aloysius anerkannte und nicht bloß diesem, sondern auch dessen Söhnen zu ansehnlichen Besitzungen verhalf. Karl hatte zwar dem Pabst, als dieser für seinen natürlichen Sohn die Herzogth. Parma und Piacenza forderte, erklärt, daß er keine Macht habe, Reichsrechte und Reichsgüter zu vergeben, der Pabst aber hatte sich nicht daran gekehrt, sondern am 26. August 1545 seinem Sohne durch eine Bulle den Titel eines Herzogs von Parma und Piacenza ertheilt und ihn auch in den Besitz dieses Landes gesetzt. Dieser Sohn aber bereitete seinem Vater namenlosen Verdruß. Der Sohn zeigte sich als ein schrecklicher Tyrann und Wütherich. Der Vater wagte zwar die Laster seines Sohnes und die unerhörten Frevel, die er in Parma und Piacenza verübte, nicht zu läugnen, entschuldigte sich selbst aber damit, daß er diese ihn nicht gelehrt habe und daß er ihn als seinen einzigen Sohn über Alles liebe! Peter Aloysius ward in Piacenza von einigen Aristokraten niedergestoßen, dann aus dem Fenster seines Palastes geworfen und vom Volke grausam verstümmelt und herumgeschleift. Des Ermordeten Sohn, Ottavio Farnese, wurde vom Pabst schleunig nach Parma geschickt und besetzte die Stadt, aber Piacenza rief den kaiserlichen Statthalter von Mailand, Ferdinand von Gonzaga, zu Hülfe, und Ottavio mußte mit diesem einen Waffenstillstand schließen und Piacenza in seinen Händen lassen. Der alte Pabst jedoch wollte Piacenza durchaus zurückerhalten und nicht einmal Parma in den Händen seines Enkels lassen, sondern beanspruchte dieselben entweder für dessen Bruder Horaz oder für die Kirche. Erst ganz kurz vor seinem Tode schickte er an Camillo Orsini, welcher für die Kirche in Parma commandirte, den Befehl, diese Stadt dem Ottavio zu übergeben. Paul starb am 10. November 1549. Er war ein fein gebildeter Mann, ein kluger Diplomat, aber ein schwacher Vater und ein egoistischer Kirchenfürst. Zu erwähnen ist noch von ihm, daß er im Herbste des J. 1540 den Jesuitenorden durch die Bulle Consueverunt bestätigte und schon im Jahre 1543 den Zusatz zu seiner Stiftungsbulle aufhob, nach welcher die Zahl der Professoren auf 60 beschränkt war.

Paul IV., zuvor Johann Peter Caraffa genannt, stammte aus einem der vornehmsten Geschlechter Neapels. Vor seiner Erwählung war er als ein gelehrter, strenger, durch kösterliche Eingezogenheit ausgezeichneter Theologe bekannt und war Dekan des Cardinalcollegiums. Mit Eifer hatte er die Stiftung einer neuen geistlichen Ordensgesellschaft betrieben, deren Mitglieder weniger schmutzig und streng, als die Dominikaner, Franziskaner und Capuziner, und weniger weltlich und auf weltliche Dinge ausgehend, als die Jesuiten waren. Die Geistlichen dieser neuen Ordensregel wurden nach dem Bisthum benannt, welches Paul als Cardinal besessen hatte. Paul war nämlich zur Zeit der Stiftung des Ordens Bischof von Chieti, dem alten Theate, und nach dieser Stadt nannten sich die neuen regulirten Chorherren Theatiner. Sie sollten später die Spione und Ankläger der Ketzer machen. Nach dem Tode von Marcell II. bestieg Paul, bereits 79 Jahre alt, zum Schrecken der Römer den päbstlichen Stuhl. Er zeigte sich während der vier Jahre seiner Regierung als einen heftigen Neapolitaner und leidenschaftlichen Mönch, voll Stolz, Herrschsucht und Trotz. Hatte er schon als Cardinal die Vernichtung der Ketzerei als eine Herzensangelegenheit betrieben, so benutzte er nun seine wirkliche und vermeintliche päbstliche Machtvollkommenheit zum gleichen Zweck. Unter ihm trat die Inquisition mit allen nur erdenklichen Schrecken auf. Die Verfolgung ward auch auf diejenigen ausgedehnt, welche mit einer streng kirchlichen Gesinnung eine evangelische Richtung verbanden: Bischöfe und Cardinäle wurden (1557) in Untersuchung gezogen, Johann Morone brachte bis zum Tode dieses Pabstes im Kerker zu. Um eine Hauptquelle der Ketzerei zu verstopfen, ließ Paul (1559) einen Index librorum prohibitorum erscheinen, um nach demselben auf's Strengste die ketzerischen Bücher aufsuchen und verbrennen zu lassen. Mit derselben Strenge befahl er in Spanien. Am 4. Januar 1559 erließ er ein Breve an den Großinquisitor Ferdin. Valdez, wornach Alle, welche lutherische Lehren gelehrt hätten, auch wenn sie nicht re-

lapsi wären, und wenn sie nur zweideutige Zeichen der Reue gäben, hingerichtet werden sollten; durch eine Bulle vom 5. Januar 1559 hob er alle Vergünstigungen in Bezug auf verbotene Bücher auf, gebot dem Generalinquisitor, dieselben zu verfolgen, den Beichtvätern, ihren Beichtkindern unter Strafe der Excommunication aufzugeben, Alles, was sie von der Verbreitung derselben wüßten, der Inquisition anzuzeigen; durch eine Bulle vom 7. Januar 1559 endlich verwilligte er der Inquisition zur Bestreitung der Kosten ein Kanonikat in jedem spanischen Stifte und einen einmaligen Zuschuß von 100,000 Dukaten aus den Kircheneinkünften, und bevollmächtigte den Großinquisitor auf zwei Jahre, wegen lutherischer Ketzerei auch Bischöfe aller Stufen in Untersuchung zu ziehen und nöthigenfalls zu verhaften, dann aber dieselben zur Fällung des Urtheils nach Rom zu senden. Je glücklicher aber seine Bestrebungen in Spanien waren, desto mehr entbrannte er von Zorn über den Abschluß des Augsburger Religionsfriedens, desto erbitterter war er gegen das Haus Habsburg. Gegen Karl's Uebertragung der Kaiserkrone auf Ferdinand legte er den trotzigsten Widerspruch ein, bewirkte aber freilich dadurch nur, daß das Band der bisherigen Abhängigkeit des Kaiserthums von dem Pabstthum förmlich zerrissen wurde. Sein Streben ging nun dahin, die Obergewalt in Italien von den Spaniern und den deutschen Kaisern an die Könige von Frankreich zu bringen. Ein hierüber am 15. Dezember 1555 geschlossener Vertrag konnte in Folge des Waffenstillstandes von Vaucelles nicht alsbald ausgeführt werden. Um so mehr übte der Pabst mittlerweile jede Art von Feindseligkeit gegen Spanier und gegen Beschützer und Freunde derselben, welche kirchliche Aemter hatten oder im Kirchenstaate lebten. Den vielen Gegnern Philipp's, welche verbannt oder flüchtig waren, eröffnete er eine Freistätte in Rom und vergriff sich an angesehenen Beamten Philipp's. Endlich ließ er sogar in seinem geistlichen Gericht darauf antragen, daß Philipp des neapolitanischen Lehens für verlustig erklärt werde, und dieses Verdammungsurtheil ward wirklich ausgesprochen, obwohl man es nie öffentlich bekannt machte. Aber Philipp that kräftige Schritte, um dem Pabst Trotz mit Trotz zu vergelten, und dieser hatte es nur der spanischen Ehrfurcht gegen den römischen Stuhl zu verdanken, daß er, vom Herzog von Alba in Rom eingeschlossen, den 14. Sept. 1557 einen milden Frieden erhielt, der ihm die Verpflichtung auferlegte, jeder Verbindung gegen den spanischen König zu entsagen und allen denen, die gegen die Kirche die Waffen ergriffen hätten, Vergebung zu ertheilen. — Noch schlimmer waren die Folgen seines leidenschaftlichen Hochmuthes gegen die Königin Elisabeth, welche sich ihm näherte. Er machte gegen sie unerfüllbare Ansprüche geltend, indem er den englischen Bevollmächtigten erkärte, daß nach seiner Meinung Elisabeth keine eheliche Tochter Heinrich's VIII. sey, und daß daher der Königin Marie Stuart von Schottland die Nachfolge gebühre, und sich als Schiedsrichter anbot. Die natürliche Folge hiervon war, daß er Elisabeth für immer von der römischen Kirche entfernte. — Seine Absicht, anstatt des tridentinischen Concils eine Lateransynode zu berufen, mußte er aufgeben. Er starb am 18. August 1559. Bei seinem Tode fielen die Römer zerstörend und mordend über die Gebäude und Beisitzer des Inquisitionstribunals her, seine Bildsäule wurde umgeworfen, die Wappen der Caraffa's abgerissen. Seine Leiche soll in ein armes, von Ziegelsteinen erbautes Grab gelegt worden seyn, bis sie Pius V. in der Dominikanerkirche della Minerva in ein Marmorgrab beisetzen ließ. Seine Schriften sind: Tractatus de symbolo, de emendanda ecclesia ad Paulum III., Regulae Theatinorum, de ecclesia Vaticana et eius sacerdotum principatu, de quadragesim. observantia, Paraenes. ad Bernardum Occhium, Notae in Aristotelis Ethicam, public. fidei profess., Orationes et Epistolae. Vergl. Folieta vita Pauli IV.; Ja. Bapt. Castaldi vita Pauli IV.

Paul V., zuvor Camillus Borghese, ward zu Rom im Jahre 1552 aus einer von Siena stammenden Familie geboren. Nachdem ihn Clemens VIII. zur Cardinalswürde erhoben hatte, wurde er am 16. Mai 1605, als Nachfolger Leo's XI. einstimmig zum Pabste erwählt. Ein strenger Kanonist, wollte er nach strengem Decretalrecht den

Eingriffen der weltlichen Macht in kirchliche Dinge ein Ende machen, während aber die meisten italienischen Städte sich nachgiebig zeigten, setzte Venedig dem Pabste einen energischen Widerstand entgegen, als dieser die Criminaljustiz über Kleriker an sich reißen und die Gesetze gegen Vermehrung der liegenden Besitzungen der Kirche abgeschafft wissen wollte. Paul Sarpi vertheidigte vom Standpunkte des modernen Staatsbegriffes aus Venedigs Recht. Nachdem Paul fruchtlos Breven und Monitorien an die Republik erlassen hatte, schritt er im April 1606 mit Bann und Interdikt vor. Aber die venetianische Geistlichkeit nahm keine Rücksicht darauf; die Jesuiten, Theatiner und Capuziner, welche dem Pabste Folge leisteten, mußten das Gebiet der Republik verlassen; die Jesuiten wurden durch einen Senatsbeschluß auf ewig verbannt. Der Pabst fand nur an Spanien einen Verbündeten, der ihm aber nicht helfen konnte, da er mit den Niederlanden in Kampf verwickelt war. Durch Vermittelung Frankreichs wurde 1607 der Streit dahin beendigt, daß Venedig ohne Verzicht auf seine Rechte dem Pabst persönlich entgegen kam. Doch begann Paul später noch einmal einen Streit mit der Republik wegen der Wahl eines Patriarchen. In dogmatischen Streitigkeiten suchte Paul zu vergleichen, ohne zu entscheiden: über Molina's Semipelagianismus behielt er sich 1607 die Entscheidung vor und beendigte den Streit damit, daß er (1611) beiden Theilen Stillschweigen auferlegte. Eben so enthielt er sich des Urtheils in dem zwischen Dominikanern und Jesuiten geführten Streite über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Im J. 1610 kanonisirte er Ignaz von Loyola und Karl Borromäus. Er starb am 28. Januar 1621. Vergl. A. Bzovii vita Pauli V. **Th. Pressel.**

Paul Warnefried. Dieser Name oder gar Paul Winfried, den einige Neuere aufgebracht haben, entbehrt freilich jeglicher Begründung. Die damit bezeichnete Person nennt sich selbst gewöhnlich Paulus, aber auch (in der Homilie auf den heil. Benedikt) Paulus Diakonus, so nennen ihn auch Andere, auch Paulus Levita, was dasselbe ist. Er ist der Sohn des Warnefrid, aus einem edlen langobardischen Geschlechte im Friaul, geb. um's Jahr 730 in Forojuli, heutzutage Cividale dal Friuli, und wurde erzogen in Pavia am Hofe des Königs Ratchis (744—749) wo ihn der Lehrer Flavianus unterrichtete, dessen Wirksamkeit nach dem großem Umfang von P. späterer Bildung eine vortreffliche gewesen seyn muß. Die Nachricht, daß P. später Notar des Königs Desiderius gewesen, läßt sich nicht begründen. Aber treue Anhänglichkeit an Herzog Arichis von Benevent und dessen Gemahlin Adelperga, die Tochter des letzten langob. Königs, zeichnete ihn aus. Er leitete die Studien der Fürstin, gab ihr Eutrop's zehn Bücher römischer Geschichten zu lesen, und schrieb selbst für sie seine historia Romana. Ohne Zweifel ist er schon in den sechziger Jahren des 8. Jahrhunderts in den geistlichen Stand eingetreten. In Monte Casino, dem berühmtesten Kloster jener Zeit, wohin selbst Fürsten sich zurückzogen, ist er Mönch geworden, man weiß nicht wann und warum, jedenfalls schon vor seiner Reise nach Frankreich, also vor 782. Wohl um Ostern 782 beginnt die Anknüpfung seiner Bekanntschaft mit Karl M. Damals richtete er an den König die Elegie Verba tui famuli, um ihn zur Freilassuug seines Bruders Arichis, der sich wahrscheinlich bei dem Aufstand Hrodgaud's im Friaul um Ostern des Jahres 776 compromittirt hatte, und zur Rückgabe des eingezogenen Vermögens zu bewegen. Möglich ist auch, daß Karl ihn einfach wegen seiner Gelehrsamkeit aus seinem Kloster nach Frankreich rief, und daß Paulus erst vom Hofe aus jene Bitte an ihn stellte. Immerhin aber blieb sein Herz in Italien und in Monte Casino, wie er das in einem Briefe an seinen Abt Theudemar so rührend ausspricht. Karl suchte ihn durch Anerbietungen von Geld und Gut bei sich zu halten, er gewährte ihm sogar nach längerem Zögern die Freilassung des Bruders und anderer Gefangenen. Und endlich entschloß sich P. zu bleiben, eine große Freude für den König. Er unterrichtete ihn im Griechischen, so wie auch viele Andere und namentlich die Geistlichen, welche die Prinzessin Rotrud nach Constantinopel begleiten sollten. Man darf vielleicht eben ihn als den Begründer der griechischen Studien betrachten, die sich in den Klosterschulen von

Metz, Elnon, Limoges, Centula schon unter Karl nachweisen lassen. Ueberhaupt war er von bedeutendem Einfluß in kirchlicher Hinsicht und in Cultur und Literatur, besonders durch sein Homiliarium, das ein Jahrtausend lang in Gebrauch blieb. Doch schon im Januar 787 ist er wieder in Benevent. Bloße Volkssage aber ist es, daß Paulus aus alter Liebe zu Desiderius dem König Karl dreimal nach dem Leben gestanden habe und darum von ihm zwar begnadigt, aber auf eine Insel verbannt worden sey. Mabillon hat den Karakter dieser Erzählung zuerst erkannt; daß an der ganzen Sache gar nichts ist, das zeigen die beiden Gedichte voll inniger Liebe, die Karl später an ihn nach Monte Casino schrieb. Sie ist wohl entsprungen aus der Anhänglichkeit seiner Familie, wenigstens seines Bruders, dessen er selbst sich ja annahm, an den Gedanken der Unabhängigkeit des langobard. Reichs. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß er nach Italien reiste im Auftrag oder Einverständniß Karl's, um den Arichis dort zur Huldigung zu bewegen und so seinen beiden Gönnern zugleich nützlich zu werden. Seine letzten und für uns die fruchtbarsten Jahre brachte er dann ohne Unterbrechung in Monte Casino zu, wo er seine longobard. Geschichte schrieb und wo der Ruhm seiner Gelehrsamkeit viele Schüler um ihn sammelte. Man weiß nur, daß er an einem 13. April starb, das Jahr ist unbekannt, wohl noch im 8. Jahrhundert. Begraben wurde er im Kloster neben dem Capitelsaale, jetzt ist jede Spur seiner Ruhestätte verschwunden.

Sein Leben ist still, friedlich, bescheiden, das Leben eines Gelehrten. Aber wir sehen ihn geliebt und geehrt von Allen, die mit ihm in Berührung kommen, von seinen Klosterbrüdern wie von seinen Fürsten. Karakter und Handlungen zeigen nichts Großartiges, seine Richtung ist ohne Schwung, selbst wo er dichtet, bleibt er nüchtern, doch hier nicht immer ohne gemüthliche Innigkeit. Die treue Gesinnung, mit der er an seinen Fürsten, die Liebe, mit der er an seinem Volke hing, ehren ihn gleichmäßig. Seine religiöse Richtung ist praktisch und verständig, auffallend frei von dem Hang zum Wunderglauben, der sonst seine Zeit kennzeichnet. Gründlich gebildet ist er im Latein, in den alten und den christlichen Schriftstellern, sein Ausdruck ist gewandt und verhältnißmäßig rein, selbst Alkuin und Einhard übertreffen ihn darin nicht. Seine Kenntnisse sind reich, besonders zeichnet ihn sein griechisches Wissen aus, mit dessen Einmischung er doch nicht prunkt, selbst nicht in seinen Gedichten, wie hier doch seine Zeitgenossen und die Späteren, z. B. noch Sigebert, gerne thaten. Wenn die Kenntniß des Hebräischen, wegen der ihn Karl dem Philo vergleicht, mehr ist als eine königliche Artigkeit, so steht er in jener Zeit dadurch ganz einzig da.

Seine Werke sind: 1) Gedichte auf verschiedene Heilige; Epitaphien auf mehrere Fürstinnen, auf Fortunat und Arichis; Inschriften historischen Inhalts; Ansprachen an verschiedene Personen, besonders an König Karl. Das berühmteste ist das auf den Täufer Johannes, den Schutzheiligen der Langobarden, das noch jetzt von der katholischen Kirche gesungen wird, vielleicht der Zeit in den sechziger Jahren angehörig, wo er sich bei Arichis aufhielt. Von dessen ersten Versanfängen hat Guido von Arezzo die Namen für seine Noten und die noch jetzt gebräuchliche Solmisation hergenommen: **UT** queant laxis **RE**sonare fibris **MI**ra gestorum **FA**muli tuorum, **SO**lve pollutum **LA**bii reatum Sancte Johannes. — 2) Theologisches. Expositio in regulam S. Benedicti. Omiliarius, Homiliensammlung, auf Befehl Karl's, der sich darüber in seinem dafür erlassenen Rundschreiben näher ausspricht; sie ist ein Jahrtausend hindurch in der gesammten katholischen Kirche in Gebrauch, fällt nach der von Karl durch Alkuin veranstalteten Correctur der Bibel, aber vor seine Kaiserkrönung, vielleicht zwischen 782 und 786, am Hofe (vergl. Ranke, zur Geschichte des Homiliar. Karl's M. in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1855. Heft 2. S. 387 f.; cf. Jahrg. 1856. Heft 2.). Endlich Omeliae 4. — 3) Geschichte. Vita S. Gregorii Magni; sie ist, wie Mabillon nachweist, fast ganz aus Beda hist. Angl. I. und aus Gregor's eigenen Werken compilirt, später sehr durch Wundergeschichten interpolirt, auch die ganze Erzählung von Gregor's Wundern Kap. 17. in. bis 23. ist Interpolation. Dann: Gesta episcoporum Met-

tensium, geschrieben nach Fastraden's Vermählung mit Karl im Oktober 783, doch noch ehe sie Kinder hatte; auf den Wunsch B. Angilram's († 791), wahrscheinlich in Frankreich; sehr dürftig und ungleichmäßig behandelt; die Episode über Karl's Abstammung und Familie ist unverhältnißmäßig lang gegen das Uebrige, wohl auf Angilram's besonderen Wunsch Karl zu Gefallen so behandelt, und nicht undeutlich blickt die Absicht durch, die Thronbesteigung der Karolinger zu rechtfertigen und sie als ein durch Heilige gleichsam legitimes Herrscherhaus darzustellen. — Drittens die historia Romana. Dieses ganze Werk, auch Paulus' eigene Arbeit, lib. XI.—XVI., die er dem Eutrop hinzufügte, hat jetzt gar keinen Werth mehr, ist lauter Compilation. Doch hat er damit ein Bedürfniß seiner Zeit vortrefflich befriedigt, ja ein für das ganze Mittelalter hochbedeutendes Werk geschaffen; dieß zeigt sowohl die ungemeine Benutzung desselben bei den Späteren, als auch die sehr große Zahl der Handschriften. Am Ende seiner Arbeit hatte er versprochen, die nächste Zeit im folgenden Buche zu behandeln. Dazu nun kam er nicht, aber er hat daraus später ein besonderes Werk gemacht, sein allerbedeutendstes, die historia Langobardorum, geschrieben in Monte Casino I, 26. VI, 39., nach der Rückkehr aus Frankreich II, 13. I, 5. VI, 16. Er war damit bis zu Liutprand's Tode gekommen, als ihn, wie es scheint, der Tod überraschte; man sieht, daß er noch weiter schreiben wollte. Das Werk trägt den Karakter der Volksgeschichte. Nur weil dasselbe ursprünglich als Fortsetzung seiner hist. Rom. auftreten sollte, konnte er sich von dem Plan einer Weltgeschichte nicht so ganz losmachen, daß er nicht die Geschichte der Griechen und Franken immerfort hineingewoben und dadurch den natürlichen Faden alle Augenblicke zerrissen hätte, zum Schaden der Darstellung wie der Zeitrechnung und ohne Nutzen für den Leser, wenigstens den jetzigen, da alles dieß nur aus bekannten Quellen abgeschrieben ist. Aber auch in der langobard. Erzählung hat er sehr viel aus Anderen entnommen. Die Origo Langobardorum hat er fast ganz und wörtlich ausgeschrieben, besonders auch unter Anderen Greg. Turon., Beda, die Gesta pontificum. Außerdem benutzt er vielfach Erzählungen von Augenzeugen, wie I, 2. 6. 15. II, 8. u. a., mündliche Ueberlieferung und besonders den Schatz von Volkssagen, der sich bei den Langobarden bis tief in die historische Zeit, ja bis an's Ende des Reichs herabzieht und dessen Erhaltung wir ihm fast ganz verdanken. In der Benutzung dieser Quellen ist P. im Ganzen genau und treu, ja oft ganz wörtlich. Zuweilen arbeitet er zwei ineinander, wirft dabei auch durcheinander, was in seiner Quelle ganz anders geordnet steht, z. B. III, 1.; anderswo fügt er Einzelnes ganz aus sich selbst hinzu, besonders um die Verbindung mit dem Vorigen und die Uebergänge zu bilden. Wir haben somit hier zum guten Theil kein selbständiges Werk, sondern die sonst bekannte Art mittelalterlicher Compilation. Doch ist es kein rohes Zusammenstoppeln; sichtlich hat er unter seinen Quellen prüfend ausgewählt, nur daß diese Auswahl dessen, was er gibt und nicht gibt, höchst ungleichmäßig ist, Unbedeutendes aufgenommen, höchst wichtige Dinge ganz ausgelassen werden. Er bemüht sich um Harmonistik, um eine freilich nicht immer glückliche Kritik I, 8. II, 28. Die Chronologie ist schwach. Aber Wahrheitsliebe ist sein Vorzug; sein Urtheil bleibt selbständig, trotz aller Liebe zu seinem Volk wird er niemals parteiisch, sie hindert ihn nicht, Gregor dem Großen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und wiederum bei aller Verehrung für Gregor tritt er doch in dem Streite der Päbste mit der aquilej. Kirche entschieden auf die Seite der letzteren. Mit Unrecht hat man ihm wegen der Art, wie er III, 26. die aquilejischen Streitigkeiten über die drei Capitel erzählt, den Vorwurf schismatischer Gesinnung gemacht. Der Sinn für Wahrheit und Einfachheit zeigt sich auch in seiner schlichten Darstellung, nur ist er Abschweifungen und Anekdoten nicht abgeneigt. — So sehen wir ihn den drei zu seiner Zeit ausgebildeten historiographischen Richtungen sich hingeben, der Heiligengeschichte, den Epitomatoren, der Volkshistoria. Sein ganzer Zug ist weder vorherrschend dichterisch, noch theologisch, sondern historisch. Seine langobardische Geschichte ist besonders werthvoll durch den Schatz volksthümlicher Sagen, die sie erzählt, durch die

Anmuth und Klarheit ihrer Darstellung; daß sie im Mittelalter ein wahres Volksbuch war, erhellt aus der großen Zahl von Handschriften (114), aus der Menge von Bearbeitungen und Auszügen und Benutzungen, die sie erfuhr. In der Anlage seiner Geschichtswerke nahm er zu Mustern: für das Leben Gregor's Beda und die Heiligenleben, für die Geschichte der Metzer Bischöfe die älteren dortigen Bischofsverzeichnisse und die Gesta pontificum, nur daß bei dieser Arbeit die Form am rohesten und ungleichmäßigsten von allen ist; für die Fortsetzung Eutrop's war Plan und Inhalt ganz genau durch Eutrop selbst und den Wunsch der Fürstin Adelperga bestimmt, in der langobardischen Geschichte dagegen ist er mehr als in den anderen eigenthümlich; die ursprünglich universal-historische und rein chronologische Anordnung ist auch durch den späteren Gesichtspunkt einer förmlichen Volksgeschichte nicht ganz verdrängt worden, indem nun die Geschichte in drei Fäden neben einander fortgeführt, neben der vorwiegenden langobardischen auch noch die fränkische und griechische abgehandelt wird. Auf die Kirchengeschichte, die bei Greg. Tur. und Beda so stark hervortritt, daß sie selbst ihre Werke darnach benannten, nimmt Paulus bei seinem Volk mit Ausnahme der Kirche seiner Heimat Aquileja sehr wenig Rücksicht. — 4) Außer den genannten Werken haben wir noch Briefe von ihm an Adelperga, seinen Abt Theudemar, den berühmten Abt Adalard von Corbie, und an König Karl, wichtig insbesondere für die Kenntniß seiner eigenen Lebensverhältnisse. —

Uebersetzungen: Storia di Paolo Diacono, Handschr. in Turin Nr. 77. Storia de' Longobardi, trad. de Lud. Domenicho. Ven. 1554. 8. Milan. 1631. 12. Storia de' Longobardi trad. da Viviani, Udine 1826. Paulus Warnefried, übers. von K. von Spruner. Hamb. 1838. 8. Paulus Diakonus und die übrigen Geschichtschreiber der Langobarden, übers. von Dr. Otto Abel in den Geschichtschr. deutsch. Vorzeit Bd. IV. 8. Jahrh. Berlin 1849.

Ausgaben s. Pertz, Archiv VII, 344. X. 318. Die neue Ausgabe ist zu erwarten von Bethmann in den Mon. Germ. hist. von Pertz. Bethmann hat Archiv X, 319 ff. auch die zweifelhaften und die dem Paulus entschieden mit Unrecht zugeschriebenen Schriften angegeben (die letzte A. Muratori).

Die Quellen s. bei Bethmann l. c. und Bähr, Supplem. I, 151 f. Unter den Neueren: Mabillon, Analecta I, 319. Annales. 1703. XXIV. c. 73., der Führer der wissenschaftlichen Kritik gegenüber von den sagenhaften südital. Quellen für Paul. Leben, obschon selbst Leibnitz Ann. imperii I, 121. 136. sich noch nicht ganz von den alten Irrthümern loszusagen vermochte. Lebeuf Diss. sur l'hist. de Paris, 1739. 8. I, 370, mit neu entdeckten Gedichten und Briefen, die Vermuthungen Mabillon's bestätigend. Champollion-Figeac, ystoire de li Normant, 1835. préf. 24. Papencordt, Geschichte der Vandalen. 1837. S. 394. Kunst hat 1841 in Spanien das Gedicht an Adelperga entdeckt, vor dessen Herausgabe sein früher Tod ihn abrief; O. Abel, Einleitung zur Uebersetzung. Bethmann, Paulus Diakonus Leben und Schriften; Pertz' Archiv X, 247 ff., das umfassendste und erschöpfendste mit Benutzung aller Quellen und Hülfsmittel, Grundlage unserer Darstellung. (Bähr, Supplem. I. ist voll von Irrthümern.)

Dr. Julius Weizsäcker.

Paula, s. Hieronymus.

Paulicianer. Unter den dualistischen Sekten des Orients nehmen die Paulicianer wegen ihrer Verbreitung und ihrer Schicksale eine der bedeutendsten Stellen ein. Lange hat man sie, nach dem Vorgange der ältesten griechischen Schriftsteller, die über sie berichtet haben, für identisch mit den Manichäern gehalten. Die Darstellung ihrer Lehre wird aber zeigen, daß dieß nicht richtig ist. Der Gründer dieser Sekte war Constantinus, aus einer dualistischen Gemeinde in Mananalis bei Samosata stammend. Er beherbergte einst einen aus der Gefangenschaft in Syrien nach seinem Vaterlande zurückkehrenden Diakonus, und dieser schenkte ihm aus Dankbarkeit eine Abschrift der Evangelien und der Episteln, die er aus Syrien mitgebracht hatte. Durch das Lesen dieser

Schriften, besonders der paulinischen, ward Constantinus in hohem Grade aufgeregt; er vermengte auf eigenthümliche Weise dualistische Lehren und christliche Glaubenssätze, gründete auf jene und nicht auf diese eine lebhafte Opposition gegen die Aeußerlichkeiten der herrschenden Kirche, und hielt sich für berufen, das reine, geistige Christenthum des Paulus wieder herzustellen. Schwärmerisch begeistert, nannte er sich Sylvanus, nach dem Namen einer der Schüler des Apostels; um das J. 660 gründete er zu Kibossa in Armenien seine erste Gemeinde, die er die von Macedonien nannte. Nachdem er 27 Jahre lang gewirkt, ward er auf Befehl des Kaisers durch Steinigung hingerichtet: doch blieben die Bekehrungsversuche unter seinen Anhängern ohne Erfolg. Selbst Simeon, der Hofbeamte, den der Kaiser mit dem Auftrage, Constantinus tödten zu lassen, abgeschickt hatte, ward von der Häresie angesteckt und kehrte nach mehreren Jahren von Constantinopel nach Kibossa zurück, wo er unter dem Namen Titus als Nachfolger des getödteten Meisters anerkannt wurde. Auch er ward um das J. 690 mit mehreren seiner Anhänger zum Tode verurtheilt und, den Gesetzen gegen die Manichäer gemäß, verbrannt. Viele entflohen, unter ihnen der Armenier Paulus, der sich mit seinen zwei Söhnen, Gegnäsius und Theodorus, nach Episparis in Phanaröa zurückzog. Paulus setzte Gegnäsius als Vorsteher ein und starb um 715. Gegen Gegnäsius, der für Timotheus galt, erhob sich sein Bruder Theodorus, behauptend, er habe unmittelbar den heiligen Geist empfangen, es bedürfe der traditionellen Mittheilung nicht, auf die sich Gegnäsius von seinem Vater her berief; er drang jedoch mit seiner Behauptung nicht durch. Kaiser Leo, der Isaurier, ließ Gegnäsius nach Constantinopel bringen, wo er vor dem Patriarchen seine Lehre bekannte, allein auf zweideutige Art; auf die Fragen, warum er die Anbetung der Maria, das Abendmahl u. s. w. verwerfe, antwortete er, weit entfernt, dieß Alles zu verwerfen, verdamme er vielmehr diejenigen, die es thun; dabei schwieg er aber über über die geistige Deutung, die er den Lehren und Gebräuchen der Kirche gab. Man erklärte ihn daher für unschuldig und ließ ihn ungefährdet zurückziehen. Doch hielt er sich zu Episparis nicht mehr für sicher und floh mit seinen vorzüglichsten Anhängern nach Mananalis. Nach seinem Tode (um d. J. 745) trat eine Spaltung ein; die Einen hingen seinem Sohne Zacharias an, die Anderen einem gewissen Josephus; Letzterer trug den Sieg davon, kehrte nach Episparis zurück, mußte aber von Neuem fliehen nach Antiochia in Pisidien. Auf ihn folgte um 775 Baanes. Trotz der Verfolgungen hatte sich die Sekte im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts tief in Kleinasien hinein verbreitet; zuletzt war Phanaröa im Hellenopontus ihr Hauptsitz geworden. In den Bilderstreitigkeiten der griechischen Kirche waren ihnen manche Gegner der Bilder zugefallen; ja sie benutzten diese Umstände um, nach dem Zeugnisse eines ihrer Gegner aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts, ihre Bekehrungsversuche mit Bekämpfung der Bilder zu beginnen; „bei den bilderstürmenden Kaisern konnten sie aber deßhalb um so weniger auf Schonung rechnen, da dieselben jede Zusammenstellung mit ihnen vermeiden mußten."

Unter Baanes gerieth die Sekte in Verfall; er war ein dem Laster ergebener Mensch, der sich durch seine Ausschweifungen den Uebernamen ὁ ῥυπαρός, der Schmutzige, zuzog. Da trat um 601 Sergius unter dem Namen Tychicus gegen ihn auf. Aus Galatien gebürtig, war dieser erst als Jüngling durch ein Weib für die Sekte gewonnen worden; mit feuriger Begeisterung widmete er sich sowohl der Verbreitung derselben, als der Sittenreform unter ihren bisherigen Bekennern. Die heftigen Schmähungen, mit denen ihn die orthodoxen Griechen überhäuft haben, beweisen den Eifer und den Erfolg seiner Thätigkeit. Während 34 Jahren bereiste er unablässig die bestehenden Gemeinden, gründete deren neue, predigte, schrieb Episteln, die großes Ansehen erhielten und unter die heiligen Schriften der Sekte aufgenommen wurden. Doch waren auch dem Baanes einige Anhänger geblieben, so daß sich zwei Parteien bildeten, die Baaniten und die Sergioten, die sich tödtlich haßten und unter denen es zuweilen zu blutigen Kämpfen kam. Die Wirksamkeit des Sergius veranlaßte den Kaiser Leo den

Armenier, die Paulicianer heftiger als je zu verfolgen; Sergius wurde genöthigt, mit einer großen Zahl seiner Anhänger in den von den Sarazenen beherrschten Theil von Armenien zu fliehen; hier wies ihnen der Emir von Melitene die Stadt Argaum zum Wohnsitz an. Erbittert über die Verfolgung, machten von hier aus die Paulicianer häufige Einfälle in das zum byzantinischen Reiche gehörige Gebiet, wie sehr auch Sergius es mißbilligte. Nach des Letzteren Tode, 835, ging die Leitung der Sekte nicht mehr, wie bisher, auf ein einziges Oberhaupt, sondern auf die vertrauteren Schüler des Sergius über, worunter namentlich Michael, Canacaris, Johannes, Basilius, Zosimus, Theodotus angeführt werden. Vor Allem befleißigten sich diese, die beiden Parteien der Baaniten und der Sergioten wieder zu vereinigen; die Versöhnung gelang, sie war besonders das Werk des Theodotus. Da die Paulicianer noch zahlreich in dem griechischen Armenien waren, ließ die fanatische Kaiserin Theodora sie grausam verfolgen; bei hunderttausend sollen auf ihren Befehl getödtet worden seyn. Karbeas, einer der kaiserlichen Feldherren, entrüstet über diese Gräuel, stellte sich an die Spitze einiger tausend Paulicianer und floh mit ihnen nach Argaum. Hier ward er als Haupt der ganzen Sekte anerkannt, die nun wieder nur einen einzigen Vorsteher hatte, aber immer mehr einen politischen und kriegerischen Karakter annahm. Auch vermehrte sie sich so, daß Karbeas zwei neue Städte baute, Amara und Tephrica, welches letztere eine Grenzfestung war, von wo die Paulicianer beständig das byzantinische Gebiet bedrohten. Karbeas vereinigte sich sogar mit den Sarazenen, um ihre beiderseitigen Feinde, die Griechen, zu bekämpfen. Sein Nachfolger Chrysocheres verheerte mehrere Städte, 867 drang er bis Ephesus vor. Von diesen Zügen führte er viele Gefangene, worunter auch Priester, nach Tephrica mit. Um diese auswechseln zu lassen, sandte 868 Kaiser Basilius der Macedonier den Mönch Petrus Siculus ab. Während eines neunmonatlichen Aufenthalts unter den Paulicianern lernte dieser ihre Geschichte, Lehren und Einrichtungen kennen, und verfaßte nach seiner Rückkehr, mit Benutzung dessen, was Photius in dem ersten Buche seines Werkes gegen die Manichäer von den Paulicianern aufgezeichnet hatte, seine *Ἱστορία περὶ τῆς κενῆς καὶ ματαίας αἱρέσεως τῶν Μανιχαίων, τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων*; er richtete sie an den Erzbischof der Bulgarei, weil er gehört hatte, daß auch in diese Provinz die Sekte Missionäre schicken wollte.

Als Basilius dem Chrysocheres Friedensvorschläge machen ließ, antwortete dieser mit solchem Uebermuth, daß der Krieg von Neuem begann. Tephrica ward belagert, konnte aber wegen der Festigkeit des Platzes nicht genommen werden. Bei Bathyra ward indessen Chrysocheres geschlagen und getödtet; die Paulicianer verließen nun Tephrica; Viele flohen in die Gebirge. Von nun an war ihre Macht gebrochen; sie unterwarfen sich dem Kaiser und blieben während eines Jahrhunderts wenig gefährdet. Auf Begehren des Patriarchen von Antiochien, den ihre Nähe beunruhigte, versetzte im J. 970 Kaiser Johann Tzimisces einen Theil derselben in die Gegend von Philippopolis in Thrazien; da sie ein muthiges Volk waren, sollten sie die Grenzen des Reichs gegen die Scythen vertheidigen; der Kaiser ließ ihnen dafür völlige Religionsfreiheit. Sie nahmen nun einen neuen Aufschwung, herrschten beinahe unabhängig in der Gegend, besaßen Dörfer und Schlösser in Macedonien und Epirus, hatten Anhänger in der Bulgarei, doch dienten sie in den kaiserlichen Heeren. Mehrere Tausende zogen mit Alexius Comnenus gegen den Normannen Robert Guiscard, verließen ihn jedoch und kehrten nach Philippopolis zurück. Nach beendigtem Feldzug (1085) ließ der Kaiser Viele mit Gefängniß und Confiscation bestrafen. Im J. 1115 unternahm er selber ihre Bekehrung; während eines Aufenthaltes in Philippopolis disputirte er mehrere Tage mit ihnen, belohnte die, die zur Kirche zurückkehrten, ließ die Angeseheneren unter den Widerstrebenden nach Constantinopel kommen und setzte bei ihnen seine, durch Gunstverheißungen unterstützten Bekehrungsversuche fort. Für die Aufnahme der orthodox Gewordenen baute er, Philippopel gegenüber, die Stadt Alexiopolis. Mit der Herrschaft der Sekte war es nun zu Ende, doch bestand sie noch lange im Geheimen fort. Die Kreuz-

fahrer, als sie 1204 Constantinopel nahmen, trafen noch Paulicianer im Lande an; der Geschichtschreiber Gottfried von Villehardouin nennt sie Popelicans. Einem neueren griechischen Schriftsteller zufolge (Constantin, *ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως*, Wien 1819. S. 27) sollen sich sogar noch zu unseren Zeiten Paulicianer zu Philippopel finden; er sagt: sie reden die slavische Sprache, haben aber den Dualismus aufgegeben und die röm.-katholische Religion angenommen, obschon sie, ihrem ursprünglichen Gebrauche gemäß, die orthodoxen Griechen immer noch Römer nennen.

Was das Religionssystem der Paulicianer betrifft, so ist es kaum möglich, dasselbe vollständig und in seinem Zusammenhange zu reproduciren. Die Quellen beschränken sich auf vereinzelte, von den Gegnern gesammelte Nachrichten, die man jedoch nicht berechtigt ist, von vornherein als unzuverlässig zu verwerfen; dazu kommen einige wenige, aus ihrem Context gerissene Fragmente aus den Briefen des Sergius. Die Grundlage des Systems war der Dualismus, der Gegensatz zweier Prinzipien und zweier Reiche; dem einen gehört alles Geistige an, dem anderen alles Sichtbare und Sinnliche; jenes ist das allein Christliche, dieses das Heidnische und Jüdische. Der böse Geist ist Urheber und Herr der gegenwärtigen, sichtbaren Welt, der gute ist der Herr der zukünftigen, d. h. der unsichtbaren, er ist der himmlische Vater, der der Regierung der geschaffenen sinnlichen Dinge fremd bleibt. Der menschliche Leib kann nach dem Systeme nur das Werk des bösen Geistes seyn, während die Seele von dem guten ist; doch findet man in den Quellen nichts Sicheres über die Erschaffung des Menschen. Eine Stelle aus einem Briefe des Sergius könnte hierüber Aufschluß geben, wenn sie nicht im höchsten Grade dunkel wäre. Es heißt dort: „*ἡ πρώτη πορνεία, ἣν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ περικείμεθα, εὐεργεσία ἐστίν· ἡ δὲ δευτέρα μείζων πορνεία ἐστὶ, περὶ ἧς λέγει· ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.*" Unzweifelhaft ist hier *πορνεία* im allegorischen Sinne genommen, und die einfachste Erklärung scheint zu seyn: nach der Schöpfung hat der böse Gott dem Menschen, um ihn in seiner Knechtschaft zu erhalten, das Gebot gegeben, nicht von dem Baum der Erkenntniß zu essen; der Ungehorsam Adam's ist aber zur Wohlthat geworden, indem er sich dadurch dem absoluten Dienste des Demiurgs entzog; die zweite *πορνεία* ist aber Sünde gegen den eigenen Leib (nach 1 Kor. 6, 18.), und dieser Leib ist, nach den darauf folgenden Worten des Sergius, der Körper Christi, d. h. die Kirche der Paulicianer. Bei dieser Erklärung beibt freilich die Schwierigkeit des Ausdrucks *ἣν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ περικείμεθα*; das mit der ursprünglichen *πορνεία* Umstrickt- oder Behaftetseyn bildet mit der Behauptung, dieselbe sey eine Wohlthat, einen schwer zu lösenden Widerspruch. Dürfte man vielleicht annehmen, Sergius habe seine Briefe nicht griechisch geschrieben und der Ausdruck *περικείμεθα* rühre von dem Uebersetzer, dem es weniger um genaues Wiedergeben des Sinnes als um Stoff zu Beschuldigungen zu thun war? In diesem Falle könnte man vermuthen, daß Sergius nur sagen wollte: die erste *πορνεία*, die von Adam auf seine Nachkommen übergegangen ist und der zufolge auch sie fähig wurden, dem Einfluß des bösen Gottes bis zu einem gewissen Grade zu widerstehen. Die Paulicianer lehrten in der That, der Feind beherrsche selbst die, die sich ihm freiwillig preisgeben, nicht dermaßen, daß sie sich auf keine Weise dem Strahle der Wahrheit zuwenden könnten.

Sichereres weiß man über die Folgerungen, welche die Paulicianer aus dem Dualismus zogen, hinsichtlich der Bibel und des Cultus. Sie verwarfen das alte Testament, als sich auf den Demiurg beziehend; die Propheten, meinten sie, seyen Betrüger gewesen. In dem neuen Testam. nahmen sie in den ersten Zeiten die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 Briefe des Paulus, die des Johannes, Jakobus und Judas an, unverändert wie die Orthodoxen. Von den Briefen des Petrus wollten sie nichts wissen; Petrus galt ihnen nicht als Apostel, weil er Christum verläugnet hatte. Später sollen sie die Bücher, deren sie sich bedienten, beschränkt haben einestheils auf die Evangelien, wegen der darin enthaltenen Aussprüche Christi, wobei sie erst noch dem Evangelium des Lukas den Vorzug gaben, weil Lukas Gefährte des Paulus war; und an-

derentheils auf die Briefe dieses letzteren, deren sie 15 zählten, indem sie vorgaben, einen an die Laodicäer zu besitzen. Ihre Auslegung war durchweg allegorisch; selbst aus dem alten Testam., trotz dem, daß sie es nicht als heiliges Buch anerkannten, deuteten sie, wie oben gezeigt worden, Manches in geistigem Sinne zu ihrem Zweck.

In Bezug auf den Cultus ist mehr ihre Opposition gegen die Aeußerlichkeiten der Kirche bekannt, als das Wesen ihres eigenen Gottesdienstes selbst. Sie verwarfen die Verehrung der Maria als der θεοτοκός; Christus, sagten sie, habe seinen Körper nicht von ihr erhalten, sondern aus dem Himmel mitgebracht; dieser Körper war demnach nicht ein menschlicher, leiblicher, sondern ein Scheinkörper. Die wahre θεοτοκός, fügten sie bei, sey das himmlische Jerusalem; dieses sey die Mutter der Gläubigen, aus der Christus gekommen. Aehnlich dachten sie über Taufe und Abendmahl; sie verwarfen die sinnlichen Elemente; die Taufe ist Christus selbst, der da sagt: ich bin das lebendige Wasser; bei dem Abendmahl hat er seinen Jüngern nicht Brod und Wein gegeben, sondern symbolisch sein belebendes Wort als geistige Nahrung darunter verstanden. Endlich hielten sie die Kreuzesverehrung für heidnischen Dienst; das belebende Kreuz ist Christus selber; vor einem todten Holz, einem Werkzeug zur Bestrafung der Uebelthäter, soll der Christ nicht knien. Es wird indessen berichtet, sie hätten den Gebrauch gehabt, bei schwerer Krankheit ein hölzernes Kreuzeszeichen auf sich zu legen, nach der Genesung aber es wieder wegzuwerfen; auch sollen sie zuweilen von gefangenen orthodoxen Priestern ihre Kinder haben taufen lassen, wobei sie jedoch behaupteten, es könne nicht der Seele, sondern nur dem Körper nützen. Wenn dieß wahr ist, so mag es bloß von ungebildeteren Gliedern der Sekte geschehen seyn; man darf sich diese nicht Alle als auf gleicher geistiger Stufe stehend denken; für das System selbst folgt aus den angeführten Gebräuchen nichts.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß Christus der Gegenstand ihrer Verehrung war; vergebens sucht man aber nach Zeugnissen über die Art, wie sie sich ihn und die Erlösung dachten. Man darf indessen aus ihrem Dualismus schließen, daß der gute Gott Christum aus dem himmlischen Reiche herabsandte, um die Menschen aus der Herrschaft des bösen zu befreien; durch den Ungehorsam im Paradies hatten sie zwar diesem schon widerstanden, auch offenbart sich der gute Gott Jedem in seinem Herzen, und selbst der Schlechteste ist nicht ganz dieser Offenbarung unzugänglich, allein von selbst kann doch Keiner in das Reich des Himmels zurückkehren; dieß wird nur durch Christum möglich. Legten sie hierbei besonderes Gewicht auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? War es darum, daß sie sich vorzugsweise an Paulus anschlossen? Wir vermögen es nicht zu sagen; jedenfalls konnten sie, bei ihrer Ansicht von Christi Körper, seinem Leiden und Sterben keinen Antheil an dem Erlösungswerke zuschreiben. Ihrem Bestreben, durch Rückkehr zu dem paulinischen Christenthum dem äußerlichen, in jüdischen und heidnischen Formen sich ausprägenden Cultus entgegen zu wirken, lag indessen die, wenn auch mannichfach getrübte Idee von der christlichen Freiheit zum Grunde, im Gegensatz zu dem Gesetzeszwang; in diesem Sinne wollten sie das Werk des Paulus fortsetzen. Von ihrer hohen Achtung für Letzteren kam auch ihr Name, Paulicianer, eher als von dem dritten Oberhaupt der Sekte, wie Photius und Petrus Siculus es behauptet haben. Diesen Namen hatten sie sich jedoch nicht selber gegeben; sie nannten sich Christen, während sie die Orthodoxen als Römer bezeichneten, wahrscheinlich um anzudeuten, daß sie sie noch für Heiden hielten. Ihre eigene Gemeinschaft war allein die wahre katholische Kirche, der Leib Christi, das Haus Gottes; den einzelnen Gemeinden gaben sie ursprünglich die Namen der von Paulus gegründeten; die erste, welche Constantinus zu Kibossa stiftete, nannte er Macedonien, die zu Episparis hieß Korinth, die zu Mananalis Achaia, die zu Argaum Kolossä, die zu Mopsvestia Ephesus u. s. w. Ihre kirchliche Organisation war sehr einfach; sie verwarfen Priesterstand und Hierarchie. An der Spitze stand ein Vorsteher, der sich nach einem der Gefährten oder Schüler des Paulus benannte und für Bewahrung der Lehre sorgte.

Sergius soll sich für den Paraklet ausgegeben haben; er nannte sich zwar Führer des Leibes Christi, Leuchte des Hauses Gottes, allein es ist schwer zu glauben, daß er sich selber für den Paraklet oder den heiligen Geist hielt; er wollte nur Organ desselben seyn; die Beschuldigung beruht auf willkürlichem oder unwillkürlichem Mißverstand der Gegner. Mit dem Vorsteher wirkten einige vertrautere Schüler, die sich *συνέκδημοι* nannten und sich weder durch Tracht noch durch sonstige Lebensweise von den übrigen Gliedern der Sekte unterschieden. Aus ihnen wurden in der Regel die Vorsteher genommen, um die reine Tradition fortzupflanzen. Außerdem gab es Notare, vielleicht Abschreiber der heiligen Bücher. Ihre Versammlungsorte nannten die Paulicianer nicht Tempel, sondern *προσευχαί*, woraus zu schließen ist, daß Gebet das Hauptelement ihres Cultus war; zu diesem gehörte auch wohl Vorlesen des neuen Testaments, wobei sie sich vor dem Evangelienbuche zu verbeugen pflegten.

Ihre ethischen Grundsätze waren, dem Karakter des Dualismus gemäß, ohne Zweifel ascetisch; sie mußten streben, den Geist der Macht der Sinnlichkeit zu entziehen; doch war ihre Ascese bei weitem nicht so rigoristisch, wie bei anderen dualistischen Sekten; sie verwarfen die Ehe nicht, machten keinen Unterschied in den Speisen und gebrauchten selbst in einer bei ihnen üblichen Fastenzeit Käse und Milch. Auch in dieser freieren Richtung zeigt sich der Einfluß des Paulus. Man hat ihnen verschiedene Laster vorgeworfen, Lüge, Wollust, Blutschande u. dergl. Schon in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts hat der Patriarch von Armenien, Johannes von Oznun (718 — 729), in einer besonderen Abhandlung die Schändlichkeiten zusammengestellt, deren sie das Gerücht beschuldigte. Die Verwerfung des alttestamentlichen Gesetzes konnte zwar zu Unsittlichkeit verleiten; nichts nöthigt uns aber, zu glauben, daß sie wirklich solche Folgerungen zogen, ja die reformatorischen Bestrebungen des Sergius, dem Baanes gegenüber, beweisen das Gegentheil. Die Anklagen waren nichts als die gewöhnlichen, von leidenschaftlichen Gegnern verbreiteten Vorwürfe gegen die Ketzer.

Hier läßt sich nun die Frage beantworten, inwiefern die Paulicianer zu den Manichäern gehörten oder nicht. Nach dem Vorgange des Photius und des Petrus Siculus haben zahlreiche spätere und selbst neuere Schriftsteller beide Sekten für identisch gehalten. Dieß ist offenbar ein Irrthum. Aus verschiedenen Gründen, aus unzulänglicher Kenntniß, aus fanatischem Bestreben auch auf andere Ketzer die blutigen Gesetze gegen die Manichäer anzuwenden, war es in den älteren Zeiten Sitte geworden, alle dualistischen Erscheinungen an den Manichäismus anzuknüpfen. Die Annahme zweier Prinzipien genügte, man übersah alle sonstigen Differenzen, wie wesentlich sie auch seyn mochten. So auch hier. Zwischen den Paulicianern und den Manichäern besteht nur die allgemeine dualistische Analogie, im Uebrigen zeigen sich sehr bedeutende Unterschiede. Die Paulicianer schrieben die Weltschöpfung dem bösen Gotte zu; ihr *κοσμοποιητής* erinnert an den Demiurg der Gnostiker; dagegen leitete Manes die Welt von dem guten Gotte ab. Die Schriften des neuen Testaments galten ihnen mehr als den Manichäern; von einer Eintheilung in electi und credentes ist keine Rede bei ihnen, selbst der Vorsteher und dessen unmittelbare Schüler unterschieden sich in ihrer Lebensweise in nichts von dem Volk. Ja sie verdammten sogar förmlich den Manes, den sie auf eine Linie mit Buddha setzten. Will man ihren Ursprung auf eine andere Sekte zurückführen, so wird man mit Gieseler und Neander an eine gnostische Partei in Syrien, zunächst an die Marcioniten denken müssen.

So wie man die Paulicianer von den Manichäern ableitete, so hat man an sie selber die Katharer angeknüpft; dieß haben namentlich Muratori, Mosheim, Gibbon gethan, und einige Neuere, die diesen gefolgt sind. Schon im Mittelalter war man auf diese Ansicht gekommen, indem man den occidentalischen Katharern den von den Kreuzfahrern zurückgebrachten Namen Poblicans gab. Allein auch hier sind so beträchtliche Differenzen, daß an einen genetischen Zusammmenhang nicht zu denken ist; bei den Paulicianern findet sich keine Spur weder von der merkwürdigen kirchlichen Organi=

sation der Katharer, noch von ihrer strengen Ascese oder ihren zahlreichen symbolischen Handlungen.

Quellen und Bearbeitungen: die Abhandlung des Johannes Oznienſis, in dessen Opera, ed. Aucher, Venedig 1834. 8. — Photius, das erste seiner 4 Bücher: adversus recentiores Manichaeos, in Wolfii Anecdotis graecis, Tom. 1. et 2. Hamburg 1721. 8. und in Gallandii Bibl. Patrum. B. 13. S. 603 u. f. — Petrus Siculus, Historia Manichaeorum qui Pauliciani dicuntur, graec. et latin. ed. Raderus. Ingolst. 1604. 4. und herausgegeben von Gieseler. Göttingen 1846. 4., nebst einem Appendix, Gött. 1849. 4. — F. Schmid, Historia Paulicianorum orientalium. Kopenh. 1826. 8. — Die Paulicianer, eine kirchenhistorische Abhandlung in Winer's und Engelhard's neuem kritischen Journal für theolog. Literatur. Bd. 7. Stück 1 u. 2. — Gieseler, Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer, in den theol. Stud. u. Krit. 1829. Heft 1. und Kirchengesch. Bd. 2. Thl. 1. 4te Ausgabe. S. 13 u. f. — Neander, Kirchengesch. Bd. 3. S. 341 u. f. — Armenische Nachrichten über die Paulicianer, Tübing. Quartalschrift 1835. S. 54 u. f. C. Schmidt.

Paulinus, Pontius Meropius Anicius, gewöhnlich Nolanus genannt nach der Stadt, wo er Bischof wurde, war nicht dort zu Nola in Campanien, sondern in Bordeaux im Jahre 353 oder 354 geboren*). Er gehörte einer der vornehmsten und reichsten Familien des Landes an, welche auch mit den ersten Geschlechtern in Rom verwandt und vielleicht von dort erst nach Aquitanien eingewandert war, und so wurde auch er der Erbe so großer Reichthümer, daß Augustinus ihn opulentissimus dives und der Dichter Ausonius seine Güter regna nennen kann**). Eben durch diesen, welcher lange als Rhetor in Bordeaux lebte, später Erzieher des Kaisers Gratian wurde und mit dem Vater Paulin's befreundet war, wurde Paulinus zum eleganten Stylisten in Prosa und in Versen ausgebildet, nahm vieles von Ausonius sententiöser, scherzender, etwas selbstgefälliger Manier, nur nicht ganz dessen Umständlichkeit an, so daß der Lehrer sich durch den Schüler für übertroffen erklärte***), und ihn nachher vergebens bei der weltlichen Poesie festzuhalten suchte. Auch sonst ging Paulin's Jugend als Vorbereitung zu einer weltlichen Laufbahn hin, und er selbst hat diese Jahre später als eine Zeit nicht nur weltlicher Leerheit und Eitelkeit, sondern auch manchfacher Verschuldung hingestellt; in dem einen der erst vom Cardinal Mai wieder aufgefundenen Gedichte†) sagt er von sich:

Ergo ego sum primis semper lascivus ab annis
  Cuius amor licitis miscuit illicita;
Audax, periurus, simulator, dissimulator,
  Ambitor, varius, invidus, impatiens,
Crudelis, rationis egens, furiosus, avarus,
  Profusor proprii, plus aliena petens††),
Et quicquid scelerum molitur, perficit, audet
  Pollutum corpus, mens rea, lingua loquax.

Aber Paulinus zeigt sich nachher in seiner ascetischen Zeit immer noch so wohlwollend und so heiter, so milde in Beurtheilung Anderer, so frei von Bitterkeit und von jenem generalisirenden Schwarzsehen, welches auf der Höhe schwer errungener Bekehrung nach den überwundenen eigenen Verirrungen den Zustand Aller denkt, daß solcher

*) Das Jahr 353 ist wohl wahrscheinlicher, denn in dem ersten Briefe an den Augustin, welcher wohl in das Jahr 394 gehört, sagt er, er sey schon 40 Jahre alt, und hält sich für älter als Augustin, welcher 354 geboren wurde.

**) Augustin. de civ. Dei I, 11. Auson. epist. 24, 116.

***) Auson. epist. 19, 10 ff. 20, 11.

†) Nicetae et Paulini scripta e Vatic. codd. edita, Rom. 1827, P. 65, Carm. 1, 81—88. Viele ähnliche Klagen in seinen Briefen, aber schon Tillemont 14, 10. bemerkt: „jamais il ne spécifie rien en particulier."

††) Etwa aus Sallust. Catil. 5, 4?

Verirrungen bei ihm nicht viele gewesen seyn können, und daß in dieser Selbstanklage nur der Schmerz ächter Demuth und jene christliche Strenge anzuerkennen seyn wird, welche in den ersten Anfängen unlauterer Gesinnung schon das ganze Verbrechen sieht. Schnell scheint er, durch seine Talente wie durch das Ansehen und die Verbindungen seiner Familie empfohlen, die höchsten weltlichen Ehrenstellen erreicht zu haben, denn kaum 25 Jahre alt, scheint er nach dem Tode des Kaisers Valens für den Rest des Jahres 378, wo dieser selbst zum sechsten Male römischer Consul war, dieses Amt als consul suffectus bekleidet zu haben*) und im folgenden als Consular nach Campanien geschickt zu seyn**). Wenn dieß geschah, wäre die Vorliebe, welche er für dieses Land gewann, noch besser erklärt; wenigstens brachte er hier, wo er vielleicht schon früher einmal gewesen und auf den heiligen Felix zu Nola aufmerksam geworden war***), im J. 379 längere Zeit zu, weihte sich schon damals dem Felix, einem Märtyrer unter Decius, dessen Grab bei Nola durch den Ruf der davon ausgehenden Heilkräfte ein besuchter Wallfahrtsort geworden war, und baute den Weg dahin und Räume für Arme, welche dort Aufnahme suchten. Doch die nächsten zehn Jahre ungefähr war er wohl noch ganz oder großentheils wieder in seiner Heimath, und die Männer, welche damals im Abendlande für Empfehlung und Verbreitung des ascetischen Lebens das Meiste thaten, Martin von Tours, welcher ihn hoch schätzte und ihm ein erblindetes Auge heilte†), und noch mehr der Mann, welcher schon 374 wie Paulin eine glänzende Laufbahn verlassen hatte und aus einem heidnischen Statthalter großer Provinzen der einflußreichste christliche Kirchenfürst des Abendlandes geworden war, Ambrosius, welchen er seinen Vater und Führer nennt††), lehrten ihn wohl jetzt schon Christenthum und Mönchthum als unzertrennlich ansehen. Er hatte sich zwar noch mit einer ebenfalls sehr begüterten Frau, Therasia, verheirathet, aber da diese jene Gesinnung theilte und darin noch weiter ging, und da ein einziges, lange ersehntes Kind den Gatten nach acht Tagen wieder genommen wurde, so entschieden sich beide zusammen dafür, sich freiwillig allen Entbehrungen des Mönchslebens zu unterwerfen. Ein mehrjähriger Aufenthalt beider in Spanien in den Jahren 390—94 sollte wohl schon eine Vorbereitungszeit dazu seyn und brachte diesen Entschluß zur Reife; vergebens klagte der alte Lehrer Ausonius, daß Paulinus von seiner „Tanaquil" beherrscht „immemorem veterum peregrinis fidere amicis", vergebens bot er Scherz und Ernst auf, um ihn noch bei den alten Sitten und Studien, bei der Lebensweise seines Vaters und seiner Familie, bei der Verwaltung seiner Güter und in der Gemeinschaft seiner alten Freunde fest zu halten, während Paulinus zwar trauert, daß er den Lehrer betrübt, aber auch von ihm fordert, daß, wenn er sein wahres Bestes will, er ihn auch nicht hindern darf Christo mehr als seinen menschlichen Rathschlägen zu gehorchen†††). Es ist ungewiß, wann

*) In den capitolinischen Fasten kommt zwar sein Name unter denen der römischen Consuln nicht vor, doch sein Lehrer Ausonius, welcher für 379 Consul wurde, sagt Epist. 20, 4., daß Paulin's curulischer Stuhl dem seinigen vorhergegangen sey, und bezeichnet ihn auch Epist. 24, 65. 25, 60. als Consul, und Paulinus selbst sagt natal. Felicis 13, 321: fascigerum gessi primaevus honorem. S. Muratori anecdota Th. I. (1697), S. 158—160.

**) Auch dieß die Annahme von Muratori a. a. O. Das Verzeichniß der Consulare von Campanien in Böcking's adnotatio ad notitiam dignitatum, Th. 2, S. 1169 ff. enthält seinen Namen zwar nicht, ist aber auch nicht vollständig.

***) Muratori a. a. O. S. 167 unterscheidet nach Paulin's Worten an Felix „puer — primum tetigi tua limina" (Nat. Felicis 14, p. 631 ed. Rosweyde) einen früheren Aufenthalt von dem im J. 379, wo er aber auch noch sehr jung war.

†) Sulpic. Sever. de vita Martini cap. 19 §. 3. Paulini epist. 12 u. 28 ed. Rosweyde S. 253 u. 146: „Sic nos Martinus amavit."

††) Paulin. epist. 45 p. 400 ed. Rosweyde.

†††) In dem vorhandenen Briefwechsel beider, Auson. epistt. 19—25 und Paulin epistt. IV. ad Auson. p. 468—80 ed. Rosweyde, liegt hinter den heiteren Formen der poetischen Epistel bei beiden ein tiefer Ernst, bei Ausonius die bekümmerte Theilnahme mit der Besorgniß „keimt ein Glaube neu, wird oft Lieb und Treu wie ein böses Unkraut ausgerauft", bei Paulin eine

Paulinus durch den Bischof von Bordeaux, Delphinus, getauft sey, ob schon 379 oder erst 392 oder kurz vor der Reise nach Spanien 389*); am Ende seines dortigen Aufenthalts nöthigte ihm um das J. 393 oder 394 das Volk zu Barcelona bereits die Presbyterwürde auf**); aber um dieselbe Zeit muß er auch schon seine und seiner Frau Güter aufgegeben haben, denn um diese Zeit schreibt Ambrosius: „Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum***), venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus, in hos sese induisse cultus ad fidem comperi, ut ea in pauperes conferat quae redegit in pecuniam, et ipse pauper ex divite factus, tanquam deoneratus gravi sarcina, domui, patriae, cognationi quoque valedicat quo impensius Deo serviat, und er preist nun, wie willig auch Paulin's Frau hierauf eingehe, sieht aber auch voraus, wie sehr die heidnisch gesinnte Aristokratie darüber eifern werde, „ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem; ferri hoc non posse!" Nicht minder bewunderte Martin von Tours den Paulinus als den einzigen, welcher in dem ganzen Zeitalter die Vorschriften des Herrn ganz erfülle†), und eben so priesen ihn Augustin und Hieronymus und wohl auch dessen ganzer römischer Kreis von Männern und Frauen, mit welchem Paulin ebenfalls befreundet war. Nicht gleiche Anerkennung fand er in Rom selbst, wohin er sich um das J. 394 über Mailand zunächst begab, und wo Siricius seit 384 auf den Damasus, den Beschützer des Hieronymus, als Bischof gefolgt war; das ungeheuere Aufsehen, welches der Schritt des vormaligen Consuls gerade dort erregen mußte, die Huldigungen der ihm dort aus der Nähe und Ferne zuströmenden Geistlichen und Laien ließen den Pabst vielleicht ein unbequemes Uebergewicht der Mönchspartei, die Erneuerung einer Stellung, wie die des Hieronymus unter seinem Vorgänger Damasus gewesen war, und dadurch eine Verminderung seiner eigenen Unumschränktheit besorgen, und so bemühte er sich so wenig, den Heiligen in Rom zu fesseln, daß dieser, auch damit der Gedanke daran ihn nicht selbst immer bitterer mache und an der Seele beschädige, seine Abreise von Rom nach Nola wohl desto mehr beschleunigte††).

Festigkeit, welche durchaus nicht hochfahrend ist, fast nur Duldung von dem väterlichen Freunde fordert, aber nur desto entschiedener ist, z. B.:

„Ne me igitur, venerande parens, his ut male versum
Increpites studiis, neque me vel coniuge carpas,
Vel mentis vitio. Non anxia Bellerophontis
Mens est, nec Tanaquil mihi sed Lucretia coniunx,
Nec mihi nunc patrii est, ut vis, oblivio coeli,
Qui summum suspecto patrem, quem qui colit unum
Hic vere memor est coeli."
„Hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris
Sopitum tenebris sterili deprendat in actu
Tempora sub vacuis ducentem perdita curis."

*) Für die letzte Zahl Tillemont 14, 721. gegen Chifflet und Sacchini, welche für die beiden anderen sind.

**) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 6, p. 101 ed. Rosweyde.

***) Ambrosii epistt. classis I, ep. 58. ad Sabinianun. Baronius Ann. eccl. ad ann. 394 §. 75 ff. bringt darauf, daß Paulin römischer Abkunft gewesen und ein Aquitanier nur wegen seiner dortigen Güter genannt sey, und so will er diese Worte des Ambrosius lieber so gestellt sehen: splendore generis nulli secundum, in partibus Aquitaniae venditis facultatibus etc.

†) Sulpicius Severus de vita Martini cap. 25, 4. 5.

††) Paulinus selbst spricht sich über dieß Alles Epist. 1. ad Sulp. Sever. p. 10. Rosw. zwar klagend, aber doch so aus, daß man sieht, er will schon um seiner selbst willen dem Hasse nicht nachhängen nach 1 Kor. 11, 16., welches Wort er anführt. Aber mehr als ein Jahrtausend nachher hat ihn ein Cardinal an dem Pabst gerächt. Als Baronius von Gregor XIII. mit der Revision des römischen Martyrologiums beauftragt und dabei ermächtigt war, unter den Heiligen eine Auswahl zu treffen, also, wie man damals sagte, „die Schlüssel des Himmels statt des Petrus zu verwalten, einige aus dem Himmel auszustoßen, andere hineinzulassen" (Bowers, Gesch. der Päpste, Th. 1, S. 396.), da wurde auch der früher auf den 22. Febr. oder 26. Nov. gesetzte (Acta Sanct. Febr. T. 3. p. 282.) Pabst Siricius aus der Reihe der Heiligen gestrichen,

Doch auch schon ohnedieß hatte er sich diese Stadt und diese vielleicht früher von ihm regierte Gegend zur Stätte seines neuen Lebens auserfehen. Wie er dieses gewählt hatte in gewissenhafter Unterwerfung unter Vorschriften, wie Matth. 19, 21., welche ihm dasselbe zu gebieten schienen, so erwartete und erfuhr er darin nun auch nichts als Befreiung wie von drückendster Last, nichts als Gewinn an ewigen Gütern, in welche sich die weggeworfenen irdischen für ihn verwandelten. Doch wenn er auch Alles weggeben wollte, weil, wie er bescheiden sagt, mehr Stärke dazu gehört, als er sich zutraut, auf die irdischen Güter bei fortdauerndem Besitz derselben zu verzichten, als wenn man sie von sich geworfen hat *), so scheint er doch hiebei anfangs nicht so rasch verfahren zu seyn, daß er nicht noch einen Einfluß auf die Verwendung seiner Güter sich vorbehalten hätte. In dem Hospital für Mönche und Arme, welches er schon früher zu Nola neben die Kirche des heiligen Felix gebaut hatte, und als dessen Herrn (dominaedius) er diesen betrachtete, richtete er jetzt auch für sich und Therasia eine dürftige Wohnnng ein und, während die meisten alten Freunde und Diener ihn verließen, unterwarf er sich hier mit den übrigen Asceten der strengsten Lebensordnung, nächtlichen Gebetsstunden, regelmäßigem Fasten, stechenden härenen Kleidern **) und jeder Entbehrung, wenn auch nicht ganz mit orientalischer Uebertreibung, doch so, daß er schwere Krankheiten davontrug, aber dennoch mit großer Anspruchlosigkeit und selbst Heiterkeit, wie wenn er die Vorzüglichkeit irdener Geräthe vor silbernen ausführt, weil jene uns selbst von Adam her ähnlicher seyen ***), oder wenn er den Koch rühmt, der ihm die Mönchskost so kocht, quo citius senatorium poneremus fastidium †). Er baute für Nola eine große Wasserleitung, welche dem ganzen Orte fehlte, eine große Basilika für Fondi, wo er früher gern verweilt hatte, eine andere zu Nola, aber am häufigsten wandte er doch seine Mittel für verschuldete Arme an, durch deren Erleichterung er auch ihre Gläubiger erfreute, und so wird bei dem Zuströmen derselben auch aus weiter Ferne sein Aufenthalt zu Nola seltener ein stilles Asyl als ein unruhiger Wallfahrtsort der zu dem lebendigen Heiligen in jener schweren Zeit sich herandrängenden Bedürftigen geworden seyn ††). Und von seinen früheren Studien so entschieden abgewandt, daß er sich wegen eines Citates aus Virgil entschuldigt, lebte er sich desto mehr in die heilige Schrift ein, deren Worte er nun überall lieber als die eigenen gebraucht; von neueren Schriften trieben ihn Augustin's Bücher gegen die Manichäer sich ihrem Verfasser zuerst in Briefen zu nähern, welche dann auch mit aller Fülle bewunderungsvoller Hingebung von Augustin erwidert wurden †††); ebenso wandte er sich an Hieronymus nach Jerusalem, welcher ihm (ep. 13) etwas väterlicher antwortete; doch erhielt er sich beiden gegenüber Unabhängigkeit genug, um von älteren von diesen aufgegebenen Freunden wie dem Vigilantius, dem Rufin und dem Pelagius nicht völlig und plötzlich abzufallen ††††). So war

und nach den mißbilligenden Aeußerungen in Baronius' annal. eccl. ad ann. 394 §. 88—90. mag ihm dieß wegen seines Verhaltens gegen Paulinus widerfahren seyn.

*) Paulini epistt. ad Sulp. Sev. 2. p. 19. 20. ed. Rosweyde.

**) Paulini epistt. 10 p. 117.

***) Daselbst epist. 1. am Schluß, S. 15, doch fordert er S. 16. Nachsendung von Wein aus Narbonne.

†) Daselbst epist. 3 p. 43.

††) Sein Schüler Uranius sagt: Aperuit horrea sua pauperibus, apothecas suas advenientibus patefecit. Nam parum ei erat provincias alere, nisi etiam undique evocaret quos pasceret atque vestiret. Quantos captivos redemit! quantos intricatores debiti a creditoribus suis reddita pecunia liberavit, una pietatis negotiatione et planctus debitorum extersit, et creditorum gaudia reparavit. Und etwas später: quis locus est in orbe terrarum, quae solitudo, quae maria, quae S. Paulini beneficia non senserunt?

†††) Der erste von vier vorhandenen Briefen Paulin's an Augustin, ep. 41 Rosweyde, ist schon vom J. 394, wo Augustin noch nicht Bischof war; er antwortete Epist. 27 ed. Maur. und nachher öfter.

††††) Paulini ep. 1 u. 9, p. 8. 9. 115. Rosw. Baronius ann. eccl. ad ann. 397 §. 8, 406 §. 40, 417 §. 13. 14. In den beiden freundlichen Briefen Paulin's an Rufin selbst, ep. 47 u.

Paulinus eigentlich schon seit 394, wo er sich dort bleibend niederließ, der Sache nach Jahre lang Bischof zu Nola, ehe er in dieses Amt auch wirklich eingesetzt wurde, mag dieß noch am Ende des 4. Jahrhunderts oder erst im J. 409 geschehen seyn*); seine ganze Lebensweise und Wirksamkeit wird dadurch nicht geändert seyn, am wenigsten so wie sich's Gregor von Tours ausmalt, daß er für die weggegebenen eigenen Güter nun hundertfachen Ersatz in einem reichen Bisthum erhalten habe**). Noch eine Reihe von Jahren lebte er so als Bischof in Nola, allgemein bewundert und geliebt von allen eifrigen Freunden der Kirche und besonders des Mönchthums und im Genuß des Verkehrs mit den besten derselben, Männern und Frauen, welche zu ihm wallfahrteten oder ihm in Briefen ihre Verehrung aussprachen, schon bei Lebzeiten unter die Heiligen der Kirche so förmlich als es zu seiner Zeit möglich war aufgenommen, wie wenn Sulpicius Severus sein Bild zusammen mit dem des Martin von Tours in ein von ihm gebautes Baptisterium setzen und sich von ihm selbst die Verse zur Unterschrift machen ließ***). Alljährlich pflegte er einmal nach Rom zu pilgern****); seine Sehnsucht nach Jerusalem zu kommen, scheint nicht erfüllt zu seyn, und die Briefe des Hieronymus von dort und der Besuch von Palästina rückkehrender Freunde, das heilige Kreuzesholz, von welchem ihm Melania ein Stück mitbringt, und von dessen wundervoller Vermehrung er schon redet †), muß ihm dafür genügen. In der schweren Zeit des gothischen Ueberfalls unter Alarich, wo auch Campanien verwüstet wurde, hatte auch er mit zu leiden, doch hier konnte er sich darüber freuen, daß er weltlicher Reichthümer, welche er schon früher selbst weggegeben hatte, jetzt nicht mehr beraubt werden konnte, und sein Ansehen scheint doch auch beigetragen zu haben, seine Kirche und seine Gegend zu schützen ††). Schon damals oder in etwas späterer Zeit müßte es geschehen seyn, was Gregor der Große von ihm erzählt †††), daß er bei einem Ueberfall der Vandalen, als alle Mittel zur Loskaufung der Gefangenen erschöpft waren, für den Sohn einer Wittwe sich selbst in Gefangenschaft gegeben habe, hierauf nach Afrika abgeführt sey und dort für einen vandalischen Fürsten dessen Gärten bestellt habe, dann aber bemerkt und mit allen Gefangenen von Nola auf seine Fürbitte für diese freigelassen sey. Aber wegen des Stillschweigens aller Zeitgenossen, auch des Afrikaners Augustin und des Uranius, seines Schülers, über ein Ereigniß, welches die nahestehenden Verehrer Paulin's an ihm nicht würden unbemerkt gelassen haben, und welches sich sonst in Zeit und Umstände nicht recht einfügen will, ist es schon von Baronius und anderen katholischen Historikern, trotz der Autorität des päbstlichen Erzählers, bezweifelt, und als eine Wirkung des Eindrucks betrachtet, welchen die große Hingebung Paulin's für alle Nothleidenden in seinem Zeitalter wie in allen folgenden zurückgelassen habe ††††). Paulin erlebte noch den Anfang

---

48 Rosw., findet der Jesuite Franz Sacchini in seiner vita Paulin's (acta St. Junii, Th. 4, S. 225) zwar einen etwas anderen Styl und zweifelt an ihrer Aechtheit, aber schon Tillemont Th. 14. S. 730 vermuthet, daß „l'aversion pour Rufin qui y est loué" der Grund dieser Zweifel gewesen seyn werde, wie er S. 137 auch semipelagianische Stellen bei Paulin zugiebt.

*) Letzteres wird von Tillemont S. 731 gegen die erstere Meinung Chifflet's wahrscheinlich gemacht.

**) Greg. Tur. de gloria confessorum cap. 107, Bibl. max. P. P. T. XI. p. 895.

***) Paulini epistt. ad Sulp. Sev. 12. p. 141 ff

****) Daselbst ad Augustinum ep. 44. p. 390.

†) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 11. p. 138.

††) Zu unbestimmt äußert sich hierüber Augustin de civ. Dei I, 10, 2.: Paulinus noster Nolensis episcopus — quando et ipsam Nolam Barbari vastaverant, cum ab eis teneretur sic in corde suo, ut ab eo postea cognovimus, precabatur: „Domine, non excrucier propter aurum et argentum, ubi enim sint omnia mea, tu scis." Ibi enim habebat omnia sua, ubi eum condere et thesaurizare ille monstraverat qui et haec mala mundo ventura praedixerat. Ac per hoc qui Domino suo monenti obedierant ubi et quomodo thesaurizare deberent, nec ipsas terrenas divitias barbaris incursantibus amiserunt.

†††) Gregor. Magn. dialogi III, 1. ed. Maur. T. 2. p. 277—82.

††††) Baronius annal. eccl. ad ann. 431 §. 192—96. Tillemont mem. eccl. 14, 136 ff. und

des pelagianischen Streites, aber befreundet mit Pelagius und Julian ließ er sich, wie es scheint, weder durch den Augustin, noch durch den Kaiser Honorius, welcher ihn im J. 419 nach Zosimus' Tode in den ehrenvollsten Ausdrücken zu einem Concil wegen dieser Streitigkeit einlud*), zu thätiger Theilnahme an den Verhandlungen darüber heranziehen. Er starb kurz nach dem Augustin im J. 431, nach der gewöhnlichen Annahme am 22. Juni.

Von Paulinus' Schriften ist manches verloren gegangen oder doch noch nicht wieder aufgefunden; so eine Lobrede auf den Kaiser Theodosius, welche er diesem noch kurz vor dessen Tode (Jan. 395) zuschickte und welche Hieronymus wegen ihres Gedankenreichthums und ihrer vollendeten Darstellung allen früheren Arbeiten Paulin's vorzog**); so eine poetische Bearbeitung eines ebenfalls nicht mehr erhaltenen Buches des Sueton de regibus, welche Ausonius beschreibt und rühmt***) u. A. Erhalten sind 50 Briefe an Freunde wie Sulpicius Severus, Augustin, Delphinus, Bischof zu Bordeaux, Pammachius u. A.; dazu einige 30 Gedichte, worunter auch poetische Episteln, wie die an den Ausonius, die meisten aber Lobgedichte auf seinen Schutzpatron, den Märtyrer Felix zu Nola, dessen Jahrestag er seit 395 alljährlich mit einem Gedichte feierte; über die Aechtheit einiger Stücke wird gestritten; zu exegetischen Arbeiten scheint Hieronymus ihn, der mit der heiligen Schrift so genau bekannt war und jedes ihrer Worte so streng nahm, aber freilich mit den Sprachen der Bibel wohl nicht bekannt war, und leicht in geistreichen Allegorien sich etwas zu spielend erging, vergebens aufgemuntert zu haben. Doch schon aus den vorhandenen Schriften tritt die liebenswürdige Persönlichkeit ihres Verfassers kenntlich genug hervor, und darin fast alle großen und idealen Züge, welche mit dem christlichen Mönchthum vereinbar sind, aber auch schon ein Theil der Verirrungen, von welchen es so schwer zu trennen ist. Es ist ein Verzweifeln an einer hinlänglich gehaltvollen irdischen Wirksamkeit, ein generalisirendes Leer- und Nichtigfinden alles Diesseitigen überhaupt, wovon Paulinus überall ausgeht, freilich zu einer Zeit, wo im römischen Reiche fast alles bestehende Irdische allerdings seiner Auflösung entgegenging. Obgleich Paulinus allen Glanz irdischer Güter reichlich kennen gelernt hat, hat er sie dennoch an sich todt gefunden; sie erscheinen ihm nicht mehr als ein anvertrautes Gut, durch dessen rechte Verwendung schon hier das Reich Gottes angebaut werden soll; sie dienen dem ewigen Heil gewisser, wenn man sie wegwirft, als wenn man sie recht verwaltet, und da dieß Gottes Wille und Gebot ist, daß man sich von ihnen frei machen soll, so wird sich's finden, daß sie nur so noch wirklich erst zu Gütern werden, nur so aus todten in lebendige und lebengebende verwandelt werden können. Das Zunehmen der Liebe bei dem Gebenden und Nehmenden und dadurch der Gemeinschaft mit Gott bei beiden ist eine „köstlichere Perle" als sie; hier ist der rechte Eigennutz, wenn man sie so benutzt, hier der rechte Wucher, wenn man sie so bei Gott selbst anlegt, hier ein gottgefälliger Raub, wenn man so „gewaltsam das Himmelreich zu sich reißt." Oft bewundert als ein Hymnus auf die Wohlthätigkeit ist die kleine Rede Paulin's, de gazophylacio, die Zugabe eines Briefes an den Alethius, welcher nach dem Tode seiner Frau den Armen Roms eine Agape in der Peterskirche gegeben hatte: eine Knechtschaft

---

733 ff. Gegen den Einwurf freilich, ein Bischof dürfe nicht um eines Einzelnen willen seine ganze Heerde verlassen, entgegnet Tillemont, die Pflichten eines Bischofs kenne ein Pabst besser, als jeder Andere, aber er endigt doch auch S. 137: si l'histoire n'est pas certaine, il est certain, que St. Paulin doit avoir donné une grande idée de sa charité et de son humilité, puisqu'on l'a cru capable d'une action telle que celle là.

*) Baronius ad ann. 419 §. 20.

**) Hieronymi epist. 13. ad Paulinum. Z. B.: „— Te ipsum superas. Sed et ipsum eloquii genus pressum est et nitidum et cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis. Jacet enim oratio, in qua tantum verba laudantur."

***) Ausonii epistola 19, 10 ff. — „Tanta elegantia, solus ut mihi videare assecutus, quod contra rerum naturam est, brevitas ut obscura non esset."

sind die irdischen Güter, wenn man sein Herz daran hängt, ein Reichthum ist die Armuth der Brüder, weil diese den Reichen erst wahre Schätze schaffen kann; darum hat Gott die Güter ungleich vertheilt, damit die Menschen das größere Gut gegenseitiger Liebe dadurch gewinnen könnten, und so die Gleichheit sich wiederherstelle; er hat sie selbst erst den Reichen geschenkt, und dann will er sie doch wieder als ihm selbst wiedergegeben annehmen und mit neuen Geschenken verzinsen, wie er verheißen, wenn diese sie den Armen geben und dadurch bei sich und bei ihnen die Liebe und die Fürbitte vermehren*). Aber wie diese fromme Liebebedürftigkeit ihn nicht auch bis zu den Mühen überlegter Verwaltung der Güter zum Besten der Nothleidenden, sondern nur bis zu einem davon befreienden Akte des raschen Weggebens derselben zu erheben vermocht hatte, so konnte ein Leben quietistischer Beschaulichkeit, für welches er den ihm zuerst anvertrauten Wirkungskreis wegwarf, ihn doch nicht so reich an Liebe und so frei von Selbstsucht werden lassen, als wenn er in diesem die darin von ihm geforderten Anstrengungen für Andere den selbstauferlegten ascetischen für sich vorgezogen und als noch ergiebiger an Liebe erkannt hätte. Mit diesem Wichtignehmen des eigenen Selbst und dieser Aufregungsbedürftigkeit hing wohl auch bei ihm die Abwendung vom Einfachen und Natürlichen zum Abnormen und Exceptionellen, das Suchen und Finden gegenwärtiger Wunder und Visionen, gegenwärtiger Wirkungen von Heiligen und Dämonen, die Uebertreibung der Heiligen- und Reliquienverehrung bis zu Polytheismus und Kreaturvergötterung zusammen; ein einsichtsvoller Historiker**) hat aus Paulinus' Hymnen auf den heiligen Felix nachzuweisen gesucht, wie diese Schwäche mit den Jahren bei ihm immer zunahm, und schon Augustin mußte ihn hier in einer eigenen kleinen Schrift de cura gerenda pro mortuis***) von Uebertreibungen abmahnen, ihm vorhalten, daß die Gräber selbst nichts wirken, sondern nur die Erinnerung, daß ebenso wie lebende Menschen, welche anderen im Traume erschienen, selbst nichts davon wüßten, es wohl auch mit den Abgeschiedenen seyn möge, und daß bei diesen keine Allwissenheit und keine andere und frühere Kunde von den Geschicken der Zurückgebliebenen vorauszusetzen sey, als welche sie durch die später Gestorbenen erhalten möchten.

Noch ein besonderes Interesse haben mehrere Stellen in den Briefen Paulin's für die Geschichte der christlichen Kunst. Sulpicius Severus hatte ihn um Verse gebeten, welche in einer von ihm gebauten Kirche unter den Bildern und an anderen Orten als deutende Inschriften angebracht werden sollten, und bei Uebersendung dieser Verse beschreibt Paulinus auch die Basilika ausführlicher, welche er selbst hatte bauen lassen†). Auch in dem Briefe an den Alethius bei Erwähnung der Agape in der Peterskirche finden sich Beiträge, vielleicht die ältesten, zur Beschreibung dieser††).

---

*) Paulini epist. 33 u. 34 (Rosweyde), S. 305: „Sua Domino dona referamus; demus illi qui in omni paupere accipit. Demus gaudentes et recipiamus ab ipso exultantes. Placet enim ipsi talis iniuria, ut vim regno ipsius inferamus, bonis operibus coeli claustra frangentes." S. 306: „Deus impense tibi largitus est de suis opibus — non ut causa tibi ad mortem, sed ut pretium ad vitam forent. O abundantia bonitatis Dei! Vult foenerari ex iis quae ipse largitus est; cupit debitor fieri donorum suorum, ut cum multa tibi ratione tuam reddat usuram. Propera igitur, frater, tam uberem tibi obstringere debitorem, ut et amicum te ex servo vocet, et in tuis terrestribus nummis te expertus fidelem de suis coelestibus thesauris divitem te faciat. Ne trepides, ne cuncteris, ne parcas. Esto violentus Deo; rape regna coelorum. Qui vetat aliena contingi, sua gaudet invadi, et qui damnat avaritiae rapacitatem, laudat fidei rapinam." „Potuerat Dominus omnipotens aeque universos divites facere, ut nemo indigeret altero; sed infinitae bonitatis consilio sic paravit misericors Dominus, ut tuam in illis mentem probet. Fecit miserum, ut agnosceret misericordem; fecit inopem, ut exerceret opulentum; materia divitiarum tibi est fraterna paupertas."

**) Gilly, Vigilantius, p. 77—90.

***) Augustini opp. ed. Maur. T. 6 p. 515—532.

†) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 12. p. 140 Rosw., Nr. 32 bei Le Brün, commentirt in Augusti's Beiträgen zur christlichen Kunstgeschichte, Th. 1, S. 147—79.

††) Paulini epist. ad Alethium 33. p. 289 Rosweyde.

Von den Ausgaben der Werke Paulin's ist früher gewöhnlich, und so auch hier, die der beiden Jesuiten Heribert Rosweyde und Fronton le Düc gebraucht, Antwerpen 1622, in 8.; ihr Text ohne die Anmerkungen auch im Bd. 6 der Bibliotheca maxima patrum, 1677. Chronologisch geordnet und vielfach berichtigt ist die Ausgabe von J. B. Le Brün des Marettes, Paris 1685, 2 Bde. in 4., und diese ist mit weiteren Zugaben wiedergegeben in der Ausgabe von Muratori, Verona 1736, Fol., und wohl auch von Migne. Muratori hatte auch früher schon in seinen anecdotis ex Ambros. bibl. codd., Mailand 1697, Th. 1, S. 1—140. mehrere der Gedichte auf den Felix vollständiger als bisher herausgegeben, und die Sammlung von Aloysius Mingarelli, anecdotorum fasciculus, Rom 1756, in 4., gibt diese wieder nach Handschriften berichtigt S. 7—56. Die Schrift Ang. Mai's, Nicetae et Paulini scripta e Vaticanis codd. edita, Rom 1827, in 4., hat S. 63—72. noch zwei weitere Gedichte Paulin's hinzugefügt.

Quellen der Geschichte Paulin's sind außer seinen eigenen Schriften die von Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Sulpicius Severus, Ausonius u. A. an ihn gerichteten Briefe; dazu noch eine epistola eines Schülers des Paulin, eines Presbyters Uranius, de obitu S. Paulini ad Pacatum, abgedruckt in der Actis Sanctorum Junii, Vol. 4, p. 198—200; Gennadius, welcher ihn in Kap. 48. seiner Fortsetzung des Hieronymus de viris illustr. aufgenommen hat, beschreibt ihn nur sehr kurz; die oben angeführten Erzählungen von Gregor von Tours und Gregor dem Großen können wohl nicht mehr zu den Quellen gezählt werden. Bearbeitungen seiner Geschichte sind von zwei Jesuiten, Franz Chifflet, Paulinus illustratus, Dijon 1662, in 4., und Franz Sacchino, die des Letzteren in der Ausgabe von Rosweyde S. 649—740. und mit Anmerkungen und Zusätzen in den actis sanctorum l. c. p. 202—25; außerdem mit gewohntem unübertrefflichen Fleiße bei Tillemont, mémoires pour servir à l'hist. eccl., Th. 14, S. 1—146. und 720—37.; eine kürzere Darstellung in der hist. lit. de la France, T. 2. p. 179—99., und bei Augusti a. a. O. Eine sehr urtheilsvolle Karakteristik Paulin's und seines ganzen Freundeskreises in der Schrift von W. S. Gilly, Vigilantius and his times, London 1844. Henke.

Paulinus von Antiochien. S. Bd. IX, S. 306 ff.

Paulinus von Aquileja, eine der Zierden des karolingischen Zeitalters, wurde in Italien, in den Gegenden des heutigen Friaul geboren, und scheint noch im Jahre 773 sich mit Unterricht beschäftigt zu haben, da Karl der Große von ihm, in einem Diploma vom genannten Jahre, wodurch er ihm eine Schenkung machte, als von einem artis grammaticae magistro redet (Acta S. Tom. XI, Fol. 714.). Demnach stand er schon in Verbindung mit Karl und hatte dessen Vertrauen erworben. Im Jahre 776 erhob ihn Karl auf den Patriarchenstuhl von Aquileja, welcher damals in dem benachbarten Forum Julii aufgestellt war. Von hier aus betrieb er die Christianisirung von Kärnthen; ob er unter den Avaren auch gewirkt habe, muß zweifelhaft bleiben. Besonders aber wurde Paulinus in die größeren kirchlichen Verhandlungen gezogen; er war der vertraute Freund Alcuin's, der seines Lobes nicht satt wird (in dessen Briefen), daher Karl nichts Bedeutendes in kirchlichen Dingen unternehmen mochte ohne Mitwirkung des Patriarchen von Aquileja. So nahm Paulinus Theil an den gegen die Adoptianer gerichteten Synoden von Regensburg (792) und Frankfurt a. M. (794). Nach einer Nachricht hätte er auf dieser letzten Synode sogar das Präsidium geführt. Im J. 791 oder 795 hielt er in Forum Julii eine Provinzialsynode gegen die griechische Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes, gegen die Adoptianer; zugleich wurden einige disciplinarische Beschlüsse gefaßt. Die Akten dieser Synode, welche die histoire lit. de France durchaus in das Jahr 795 verlegt, s. bei Labbé und Cossart Bd. VII. Im Jahre 803 hielt er noch ein Provinzialconcil in Altino gegen die Gewaltthätigkeiten des Dogen von Venedig, Johannes Dux, der den Patriarchen von Grado hatte ermorden lassen, worauf Paulinus in einem Synodalbriefe Karl den Großen zur Rache aufforderte. Er starb, nach der wahrscheinlichsten Annahme, im Jahre 804.

Von ihm sind mehrere Schriften auf die Nachwelt gekommen. 1) Sacrosyllabus contra Elipandum, eine Erklärung im Namen der zu Frankf. a. M. 794 anwesenden Bischöfe des fränkischen Theiles von Italien gegen die adoptianische Lehre und deren Anhänger überhaupt. Am Schlusse wünscht der Verfasser dem Kaiser den Sieg über die Barbaren, damit sie zum Glauben gebracht werden, und stellt die Forderung, daß die Bischöfe vom Kriegsdienste und anderen weltlichen Geschäften enthoben werden. Diese Schrift erschien zuerst in Sedez 1549, ohne Angabe des Druckortes und des Herausgebers, durch Johann du Tillet; darauf kam sie in die Sammlung des de la Bigne, 15r Band, in die Ausgabe der Werke Alcuin's von Duchesne; zuletzt in die Ausgabe der Werke des Paulinus von Madrisius. 2) Liber tres contra Felicem, im Auftrage Karl's des Großen c. 796 geschrieben in schwülstiger Sprache, mit Anführung vieler Stellen aus der Schrift, besonders des Apostels Paulus und aus den Kirchenvätern. Der Verfasser bittet zuletzt Karl, die Schrift dem Alcuin mitzutheilen. 3) Liber exhortationis seu de salutaribus argumentis an Herzog Heinrich (Eric) von Friaul, früher dem Augustin zugeschrieben, als Werk des Paulinus erwiesen durch einen Brief Alcuin's (vom J. 787) an denselben Herzog, s. Alc. op. ed. Froben Tom. I. 4. Doch erwähnt hier Alcuin die Schrift nicht, sondern sagt nur, er würde ihm Mehreres schreiben, „si tibi doctor egregius et pius coelestis vitae praeceptor Paulinus meus praesto non esset; de cujus corde emanat fons viventis aquae in vitam salientis aeternam. Illum habeas tibi salutis aeternae conciliatorem, ne alicubi tuae conversationis pes impingat; sed recto itinere currens, divina donante gratia, ad perpetuae portas vitae perpetrare mereatur," Paulinus beschreibt in dieser Schrift, die also höchst wahrscheinlich ihm gehört, die Laster, die Heinrich meiden, die Tugenden, die er üben soll, indem er diejenigen hervorhebt, deren Uebung sich angelegen seyn zu lassen einem hochgestellten Manne besonders geziemt. Er ermahnt ihn zur Beichte seiner Sünden; K. 10 bis 20 sind meistens aus des Pomerius Schrift vom beschaulichen Leben geschöpft. 4) Außerdem schreibt die histoire lit. de France dem Paulinus einen Traktat über die Buße zu, wovon Martene und Durand in der amplissima Collectio, Tom. I. nur die Vorrede geben. Der Verfasser läßt der Beichte vor den Priestern ein Sündenbekenntniß vor Gott vorausgehen. Noch wird von Tiraboschi dem Paulinus eine kleine Schrift über die Taufe zugeschrieben. welche Mansi aufgenommen hat (Tom. XIII). 5) Von demselben Paulinus sind einige Gedichte vorhanden, worunter besonders zu nennen de regula fidei metrica promulgata stili macrone, ein Glaubensbekenntniß, worin die Lehren von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung gegen verschiedene Häretiker vertheidigt werden. 6) Zuletzt sind noch die Briefe des Paulinus zu erwähnen, an Heistulf, der seine des Ehebruches verdächtige Frau getödtet hatte, zuerst als Werk Stephan's V. angesehen, mehrere Briefe an Karl den Großen, an Leo III. Die Werke des Paulinus sind vereinigt herausgegeben worden von Madrisius, Venedig 1737; voransteht eine ausführliche Lebensbeschreibung des Heiligen. Vgl. außerdem histoire lit. de France, Tom. IV, p. 284—295. Acta S. S. Tom. XI, Januarius Tom. I, Fol. 317 sq. Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter 1840, S. 88, S. 356—359.

Paulus, der Apostel, und seine Schriften. Wir unterscheiden die Lebensgeschichte des Apostels, seine Schriften, seinen Lehrbegriff, seinen Karakter, seine apostolische Bedeutung und kirchliche Wirkung.

Die Lebensgeschichte des Paulus zerfällt in die Zeit seiner jugendlichen Entwickelung bis zu seiner Bekehrung; die Zeit seiner stürmischen Anfänge und seiner Retraiten, die Zeit seiner biblisch bekannten Missionsreisen bis zur Transportation von Cäsarea nach Rom; zuletzt die Endzeit seiner Laufbahn bis zu seinem Martyrertode.

Auf dem Richtplatze des ersten Martyrers Stephanus tritt Paulus unter dem jüdischen Namen Saulus (שָׁאוּל) zuerst hervor (Apgsch. 7, 51). Er ist ein Jüngling, der in Jerusalem in der Schule des gemäßigten Pharisäers Gamaliel (Apgesch. 22, 3.; vergl.

Apgesch. 5, 34.) seine Studien macht, durch seine fanatische Begeisterung aber für die pharisäische Satzung, die er mit dem väterlichen Glauben identifizirt (Phil. 3, 5. 6), als Student schon zu dem furchtbarsten Verfolger und ersten Verstörer der jungen Kirche Christi wird, die er als eine grundstürzende jüdische Häresie betrachtet, und nach alttestamentlichem Zelotenrecht zu bekämpfen meint und zu vernichten hofft. Wahrscheinlich sind Moses, Pinehas, Elias seine vermeintlichen Vorbilder, während er in Christus den größten unter den falschen Propheten zu sehen meint, denen die Vertilgung geweissagt und bestimmt ist (5 Mos. 18, 20). Aus einem Helfershelfer, der bloß den Zeugen und Scharfrichtern des Stephanus die bei der Exekution abgelegten Kleider verwahrt (Apgesch. 7, 57.), wird bald ein Diener des Synedriums, der, aufgeregt von dem Martyrblute des Stephanus, nicht nur in Jerusalem die Verfolgung betreibt und die Gemeine zerstreut, sondern auch als außerordentlicher Bevollmächtigter eine Reise nach Damaskus antritt, um die dortige Christengemeine zu zerstören. Das Synedrium hatte allerdings selbst damals keine Vollmacht mehr über Leben und Tod der Juden (Joh. 18, 31.), wohl aber war ihm mit der Ausübung seiner Religionsfreiheit die jüdische Censur der Gefangennehmung, der Geißelung und der Einleitung des Prozesses auf den Tod gestattet, und daß selbst ein tumultuarisches Vorgehen bis zur Hinrichtung stattfinden konnte, ergibt sich aus der von Josephus bezeugten Hinrichtung Jakobus des Gerechten (Joseph. Antiq. 20, 9, 1.), womit zugleich die Hinrichtung des Stephanus, und die Lebensbedrohung, in welche später Paulus gerieth (Apgesch. 22, 30.), näher erklärt ist. (In Beziehung auf die Verhandlungen über das betreffende Strafrecht vgl. man Winer, den Art. „Synedrium"). Saulus hatte schon in Jerusalem die Einkerkerung der Christen geleitet; der scheinbare Erfolg seiner Bemühungen, der aber nur die allgemeinere Verbreitung des Evangeliums mit der Zerstreuung der Gemeine zur Folge hatte (Apgesch. 8, 4.), entflammte ihn noch mehr, und so erbat er sich jene verhängnißvollen Vollmachtsbriefe, die ihn auf den Weg nach Damaskus führten. Wie sehr der hohe Rath sich dem wüthenden Eifer des jungen Pharisäer-Studenten anvertraute, ergibt sich daraus, daß er ihm nicht nur die Vollmachten gab, sondern auch ein Geleit von dienenden Trabanten. Der unternehmende Jüngling hatte es darauf abgesehen, zunächst den ganzen Christenheerd in Damaskus zu zerstören; was sich nur ergreifen ließ, wollte er nach Jerusalem schleppen, auch die Weiber. Nahe bei Damaskus aber kam seine Heimsuchung über ihn. Saulus wurde durch ein plötzliches Wunder ein Paulus, wie man zu sagen pflegt; aus dem größten, gefährlichsten aller Christenverfolger (denn er verfolgte die Kirche in ihrer ersten Entstehung) wurde der größte apostolische Verbreiter des Christenthums in der Welt.

Paulus von Tarsus, der alten glänzenden Hauptstadt von Cilicien am Flusse Kydnos, der Heimath des großen Naturforschers Dioskorides (von Anazarba), dem Begräbnißort des Julianus Apostata, war ein Sprößling aus dem Stamme Benjamin. Die Nachricht, welche Hieronymus de viris illustrib. cap. V. bringt, Paulus sey von Gischala mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert, hat derselbe im Commentar zu Philemon für eine Fabel erklärt. Nur wenige Stammverhältnisse treten im neuen Testamente noch hervor, merkwürdigerweise unter diesen der Stamm Asser, durch die Prophetin Hanna verherrlicht. Wie aber der Stamm Levi am herrlichsten aufleuchtete in Johannes dem Täufer, so wurde auf neutestamentl. Grunde nächst dem Stamme Juda, dem der höchste Preis wurde, Benjamin, Rachel's Sohn, der reichsten Ehren theilhaftig; und dieselbe gewaltige Energie, welche der Segen Jakobs dem Stammkarakter zuschreibt 1 Mos. 49, 27.) und die wir auch in späteren Ereignissen bestätigt finden (Richter Kap. 20. 21.) hat in Paulus ihren vollendeten Ausdruck gefunden. Er war erst ein reißender Wolf in der Gemeine, der am Morgen Raub fraß; am Abend aber verband er mit der Kraft des Wolfes die Milde des Lammes, und wenn er gleichwohl wolfsartig in die heidnischen Weltstädte einbrach, so war es, um „Abends die Beute auszutheilen". Die Eltern scheinen in guten Verhältnissen gewesen zu seyn. Sie waren

römische Bürger, nicht als Bewohner der Stadt Tarsus (denn die Stadt erlangte das Bürgerrecht erst später), sondern durch besondere Verhältnisse, die weiter nicht bekannt sind, waren aber bei ihrem weltlichen Ansehen strenge Juden geblieben und hatten den Sohn zum pharisäischen Rabbi bestimmt. Nach jüdischer Sitte hatte er zugleich ein Handwerk gelernt; er war Zeltmacher (σκηνοποιός, Apgesch. 18, 3.). In den Schulen des bildungsreichen Tarsus konnten die großen Gaben des Saulus (wenn ihm anders der strenge pharisäische Sinn der Eltern, der aber in Heidenstädten, fern von Palästina, oft bedeutend gemildert seyn mußte, den Besuch derselben gestattete), sich früh verrathen haben. Daß Paulus seine Bekanntschaft mit heidnischen philosophischen und poetischen Sentenzen (Apgesch. 17, 28. Tit. 1, 12 f.) nicht bloß dem Volksverkehr, sondern einer wirklichen Belesenheit verdankte, dürfte man wohl aus seiner Construktion des Heidenthums (Röm. 1. u. 2.), aus der Rede zu Athen (Apgesch. 17.) und ähnlichen Merkmalen schließen. Mit dem alten Testament, mit der rabbinischen Tradition und Dialektik, und wohl auch mit der jüdisch-alexandrinischen Schule wurde er in Jerusalem vertraut. In Jerusalem fand er vielleicht einen Anhalt in Familienverhältnissen; wenigstens steht ihm später dort ein Schwestersohn (Apgesch. 22, 16.) treulich zur Seite. Wie der alte Saul ist er also auch ausgegangen, um Eselinnen zu suchen, und hat eine Krone gefunden; er hat sie aber besser bewahrt. Die Bekehrung des Saulus aber ist eines der größten Wunder des verherrlichten Christus, eins der größten Bekehrungswunder im Reiche der Gnade. Die Thatsache insbesondere aber, daß der größte Eiferer für den pharisäischen Satzungsgeist der größte Apostel des freien Evangeliums und Glaubens, der größte Zerstörer des Pharisäerthums im Judenthum und im Christenthum aller Zeiten werden mußte, steht unter allen Analogieen dieser Art einzig da. Zwar sind auch einige der größten Gegner des Jesuitenthums aus den Jesuitenschulen hervorgegangen, und bildet auch Luther, der ehemalige Mönch, den größten Gegensatz gegen die Mönchsgerechtigkeit, und Luther, der Augustiner, den größten Gegensatz gegen den Glaubenszwang, den zuerst leider Augustinus den Donatisten gegenüber in Theorie brachte, aber keiner dieser Gegensätze erreicht jene wunderbare Verwandlung, in welcher der verherrlichte Christus wie mit einem ironischen Lächeln die furchtbarste Macht des Feindes in seine siegreichste Streitmacht verwandelte.

Und gleichwohl war auch dieses Wunder durch Gerechtigkeit und Wahrheit bedingt. Es ist eben so einseitig, wenn man für die wunderbare Manifestation Christi gar keinen vorbereitenden Anknüpfungspunkt im unbewußten Gemüthsleben des Saulus anerkennt (so neuerdings wieder Baumgarten), wie rationalistisch haltlos, wenn man seine Bekehrung aus psychologischen Vorgängen und außerordentlichen Naturphänomenen zu erklären sucht (s. Winer, den Art. „Paulus"). Offenbar will die Geschichte nichts Anderes sagen, als daß ihm der verherrlichte Christus erschienen ist; und sie ist auch nicht anders zu begreifen. Daß aber die objektive Manifestation Christi durch eine visionäre Erhebung des Saulus bedingt gewesen, lassen seine eigenen Berichte eben so bestimmt erkennen (Apgesch. 9, 7. 22, 9.).

Daß ein solcher gewaltiger Geist nach seiner Bekehrung ungeachtet seiner apostolischen Berufung nicht gleich zum Evangelisten geeignet war, liegt nahe. Dafür war sein erster Eifer zu sehr ein Ausbruch der gewaltigsten Gährung, zu stürmisch und zu gewaltsam. Nach dem ersten Versuch in Damaskus muß er sich zu einem ungefähr dreijährigen stillen Aufenthalt in Arabien zurückziehen (Galat. 1.), über den ein Schleier verbreitet ist, und den wir uns daher schwerlich als Missionswirksamkeit, sondern vielmehr vorwaltend als beschauliches Leben zu denken haben, wenn auch einzelne Missionsversuche des Apostels in dieser Zeit wohl denkbar wären (s. m. Gesch. des apost. Zeitalters II. S. 124). Auch nach dem zweiten Besuch in Jerusalem, wo ihn Barnabas bei den Aposteln eingeführt, muß sich Paulus wieder in die Stille zurückziehen, und er wählt jetzt sein Vaterland Cilicien dafür. Daß er sich auch in diesem Falle nicht absolut passiv wird verhalten, sondern gelegentlich von Christus gezeugt haben, kann man aus

seinem Karakter schließen; eine apostolische Wirksamkeit im engeren Sinne ist jedoch nicht anzunehmen. Von Cilicien holt ihn Barnabas zur Mitwirkung in der neu entstandenen Metropole des Heidenchristenthums zu Antiochia hinüber (Apgesch. 11, 25). Paulus tritt damit in die engste Gemeinschaft mit einer vorwaltend heidenchristlichen Gemeine, und die Bestimmung, welche er von vorherein zum Heidenapostel mit seiner Berufung erhalten hat (Apgesch. 9, 15.), geht ihrer Verwirklichung entgegen. Die Heidenkirche soll aber in völliger Unität mit der judenchristlichen Kirche bleiben nach der Forderung des apostolischen Geistes. Dieser Trieb der Unität wird bethätigt durch eine vorläufige Sendung des Paulus im Geleite des Barnabas nach Jerusalem (Apgesch. 11, 30.). Wir können somit diese Tendenz als die Einleitung zu der apostolischen Wirksamkeit des Apostels betrachten, und da dieselbe zugleich einen der festesten chronologischen Anhaltspunkte darbietet, so kommen hier die chronologischen Verhältnisse seines Lebens füglich zur Sprache.

Als unsichere Anhaltspunkte übergehen wir die Herrschaft des arabischen Königs Aretas über Damaskus (Apgsch. 9. 2 Kor. 11, 32), das Zusammentreffen des Paulus mit dem Aquila in Korinth in Folge der Vertreibung des Letzteren aus Rom durch ein Edikt des Kaisers Claudius (s. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 167 u. S. 125). Das sicherste Datum zu Anfang der apostolischen Laufbahn des Paulus ist das Todesjahr des Herodes Agrippa, † 44 n. Chr. (Joseph. de bello Jud. II, 11, 6.); das sicherste gegen das Ende derselben die Abberufung des Prokurators Felix aus Judäa im J. 60. Als Herodes Agrippa starb, hatte kurz vorher die Hinrichtung Jakobus des Aelteren stattgefunden (Apgesch. 12, 2). Um die gleiche Zeit kamen Paulus und Barnabas als die Ueberbringer der antiochenischen Collekte nach Jerusalem. Von diesem Datum, dem Jahre 44, berechnet man rückwärts die Zeit der Bekehrung des Paulus (1 Jahr vorher in Antiochien, etwa 1 Jahr in Jerusalem und in Tarsus, 3 Jahre in Arabien und Damaskus) das Jahr 39 ungefähr. Vorwärts berechnet man dann die Zeit des Apostelconcils unter der (obwohl wiederholt, doch vergebens bestrittenen) Voraussetzung, daß die Reise Apgesch. 15. mit der Reise Gal. 2. identisch (s. m. Gesch. des apostol. Zeitalters I, 99), und daß die 14 Jahre, welche Paulus als Zeitverlauf bis zu dieser Reise rechnet, von seiner Bekehrung an zu zählen sind. Demzufolge fand das Apostelconcil statt um das Jahr 53. Die erste Missionsreise des Apostels fällt also zwischen die Jahre 44 oder 45 bis 52, 53. Die zweite und dritte zwischen das Jahr 53 und 59—60. In Beziehung auf die genaueren Feststellungen vergl. man das angeführte gelehrte Werk von Wieseler (dessen Zusammenstellung der Reise des Paulus Apgesch. 18, 22. mit der Reise Galat. 2. nicht gerechtfertigt erscheint), den Art. „Paulus“ bei Winer, G. W. Agardhe, von der Zeitrechnung der Lebensgeschichte des Apostels Paulus u. s. w. Stockh. 1847. Ueber die Zeit der Ekstase, welche der Apostel 2 Kor. 12, 7. erwähnt, vergl. mein apostol. Zeitalter II, S. 8.

Was nun die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in Betreff des apostolischen Lebens des Paulus anlangt, so hat Baur die Hypothese Schneckenburger's, der Verfasser habe das Leben des Paulus aus wirklichen historischen Materialien zu einer tendenziösen Parallele des Lebens Petri gemacht, weiter fortgeführt zu der Behauptung, die Apostelgeschichte sey eine unhistorische, zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum vermittelnde Tendenzschrift. Ueber diese Mythisirung der Apostelgeschichte vgl. man Lechler, das apostol. und nachapostol. Zeitalter S. 6 ff. u. a.

Wenn man nach dem ersten Fundamentalsatze des Christenthums, daß das Wort Fleisch geworden, der Verwirklichung des Geistes in der apostolischen Geschichte vertraut, so kann man nicht verkennen, daß allerdings die Heidenkirche des Paulus eben so entschieden im Bewußtseyn der Unität mit der Judenkirche zu dieser hinstrebt, wie die Judenkirche ihrerseits die Heidenkirche gesucht und gefunden hat. Aus diesem Gesichtspunkte sind die Jerusalemfahrten des Paulus, wie sie mit den Missionsfahrten alter-

niren, zu betrachten. Auf jede Missionsfahrt in die Heidenwelt hinein folgt eine neue Festknüpfung der alten Gemeinschaft in Jerusalem; und je tiefer der Apostel in die Heidenwelt eingedrungen, je freier er die Heidenkirche von der jüdischen Satzung dargestellt, desto entschiedener bethätigt er hinterher in Jerusalem seine Ehrfurcht für die jüdische Sitte. Nur diejenigen, welche zwischen dogmatischen und ethischen Normen nicht wie Paulus zu unterscheiden wissen, können darin überhaupt, wie insbesondere zwischen den Bestimmungen Galat. 2, 16. und Apgesch. 15, 20. einen Widerspruch finden.

Das fernste Ziel der ersten Missionsreise des Apostels war Derbe in Lykaonien in Kleinasien. Besonders hervortretende Momente sind die Abordnung des Barnabas und Saulus in Antiochien auf die Mahnung des heil. Geistes, die Ordination derselben als Gesammtthat der Gemeinde und ihres Vorstandes, die Fahrt nach Cypern, der Sieg des Paulus über den falschen Propheten Bar Jesus, sein Namenswechsel, die Fahrt nach Pamphylien und die Heimkehr des Apostelgefährten Markus, die Missionsrede des Apostels in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien, die Verfolgungen Seitens der Juden zu Antiochien und Ikonien, die Wunderthat des Paulus zu Lystra, seine Erfolge in Derbe. Zu beachten ist besonders 1) daß die apostolischen Männer jetzt wie später sich immer zuerst an die Juden wenden und daher in der Synagoge auftreten, obschon in Bezug auf ihre Freudigkeit zur Heidenmission ein Wendepunkt eintritt zu Antiochien in Pisidien (Apgesch. 14, 46); 2) daß Paulus, der jüngere Bote, immer bestimmter in den Vordergrund tritt; 3) daß die Rückreise der Organisation der gläubig gewordenen Gemeinschaften zu bestimmten Gemeinen, namentlich vermittelst des Presbyterinstituts gewidmet ist (Kap. 14, 23.), und daher wahrscheinlich längere Zeit gedauert hat; 4) daß höchst wahrscheinlich die freie Stellung, welche die Mission des Paulus zu der Heidenbekehrung einnimmt, die Reaktion der strengeren Judenchristen veranlaßt, wodurch das erste Apostelconcil und die betreffende Jerusalemfahrt des Paulus herbeigeführt wurden; 5) daß jetzt schon die Erbitterung der Juden gegen die Predigt der beiden Männer, besonders des Paulus, von der Vertreibung (in Antiochia) bis zum Anschlag zur Steinigung (in Ikonium) und bis zur wirklichen Steinigung (in Lystra) fortschreitet.

Ueber die Gründe für den Namenswechsel des Paulus sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden (s. Winer, d. Art.). Wir nehmen an, daß der Saul als römischer Bürger bereits einen römischen Namen hatte, daß er aber auf Cypern nicht nur durch die Freundschaft des Sergius Paulus, sondern besonders auch durch den Gegensatz gegen den falschen Propheten, der sich Elymas, der Zauberer, der mächtige Magier, nannte, veranlaßt wurde, sich, als Besieger desselben in dem Herrn, Paulus, der Kleine, zu nennen (insofern sich hier der Sieg des David über den Goliath in neutestamentlichem Karakter wiederholt hatte), besonders aber auch, weil der Apostel jetzt, da er im Begriff war, mit der griechisch-römischen Welt in beständigen Verkehr zu treten, angemessener unter dem römischen Namen reiste.

Die zweite Missionsreise geht über Kleinasien hinaus nach Europa und findet ihr fernstes Ziel in Korinth. Sie ist besonders bezeichnet durch folgende Momente: 1) die Trennung des Paulus und Barnabas von wegen des Markus, womit Paulus als der selbständige Führer einer Mission auftritt, bei welcher sich ihm zunächst Silas, später Timotheus und Lukas anschließen; 2) die Gestalt einer Visitationsreise in das frühere Missionsfeld (mit Uebergehung von Cypern, das dem Barnabas überlassen wird), die sich in die großartigste neue Mission verwandelt; 3) die Vermittelung der Gemeinschaft der Judenchristen und Heidenchristen durch die ethischen Grundsätze, welche die Kirche in Jerusalem aufgestellt hat (Apgsch. 16, 4); 4) die neuen Stationen Cilicien (vor dem wiederholten Besuch der alten), Phrygien, Galatien, Troas; hierauf in Europa: Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth; so wie die verschiedenartig gestalteten Verfolgungen gegenüber den geringeren und größeren Erfolgen; 5) die wunderbaren Leitungen und

Manifestationen des Geistes, durch welche Paulus nach Europa kommt (Apgesch. 16, 6. 7. 9.); 6) der Gegensatz zwischen der Wirksamkeit des Apostels in Athen und in Korinth, der aber falsch aufgefaßt wird, wenn man annimmt, Paulus habe seine gelehrte Predigt in Athen durch seine ausschließliche Predigt vom Kreuz in Korinth corrigirt; 7) die Begegnung des Paulus mit Aquila und Priscilla in Korinth, welche für seine spätere Mission so wichtig wurde; 8) der längere Aufenthalt des Apostels in Korinth und der Ansturm der Juden vor dem Landpfleger Gallion; 9) die neue Reise des Apostels nach Jerusalem zur Vollziehung eines Gelübdes, wobei er Ephesus berührt, und seine Mission daselbst vorbereitet, namentlich durch die Zurücklassung des Aquila und der Priscilla.

Die dritte Missionsreise ist insofern eine Ergänzung der zweiten, als Paulus dießmal Ephesus in Kleinasien, an dem er das vorige Mal auf der Hinreise hatte vorbeiziehen müssen, und das er bei der Herreise nur hatte berühren können, zu seinem Hauptaugenmerk macht. Apollos ist hier sein Vorarbeiter gewesen, der Silberschmied Demetrius wird sein Gegner; sein Sieg ist einerseits ein Sieg über das nächtliche Zauberwesen dieser der Mondgöttin Diana geweihten Stadt, sodann über den Götzenbilderdienst. Aus der Ergänzungsreise wird sodann eine Befestigungsreise, indem Paulus von Ephesus aus die Gemeinen in Macedonien und Griechenland wieder besucht. Daß die Annahme eines dritten Besuchs der korinthischen Gemeine zwischen der zweiten und dritten Missionsreise auf einem Mißverständniß beruht, ist mehrfach gezeigt worden (s. m. apostol. Zeitalter I. S. 199). Mit dem stärkeren Hervortreten der missionarischen Ueberlegung und Selbstbestimmung des Apostels (s. 1 Kor. 16, 5. 2 Kor. 1, 15.), mit seiner Wunderthätigkeit namentlich in Ephesus und in Troas (Apgesch. 18, 11. 20, 10), mit der Gründung einer Metropole der kleinasiatischen Kirche, welche bestimmt war, später der Sitz des Joh. und die Mutterstadt christlicher Spekulation zu werden, mit der Sammlung einer größeren Genossenschaft und paulinischen Schule ist diese Missionsfahrt bezeichnet; am Ende durch das bestimmte Vorgefühl seiner Gefangenschaft, womit der Apostel dießmal die Reise beschließt und seine Wallfahrt nach Jerusalem antritt.

Die Vollziehung eines Nasiräats in Jerusalem, zu welcher Jakobus gerathen hat, wird aus einem Versöhnungsmittel für die unfreien Judenchristen zu einem Anstoß für die Juden, der die Verfolgungen in Jerusalem, die Abführung und Haft in Cäsarea, die Appellation des Apostels an das Gericht des Kaisers und seine Abführung nach Rom (im Jahre 62) in die Gefangenschaft herbeiführt, aus welcher der Apostel nicht nur nach den Zeugnissen der Tradition (Euseb. II, 22: λόγος ἔχει, Cyrill. Hieros., Hieronymus ꝛc., s. Winer), sondern auch nach bestimmten Anzeigen der Schrift wieder frei geworden ist (im Jahre 64), um nach einer neuen Missions- und Visitationsfahrt einer zweiten Gefangenschaft und dem Martyrtode unter Nero zu verfallen.

Diese zweite Gefangenschaft ist neuerdings auch von solchen Theologen aufgegeben worden, welche die Pastoralbriefe für ächt halten, Wieseler, Ebrard, Schaff, Thiersch (s. m. apostol. Zeitalter II. S. 374). Wir halten jedoch die Angaben der alten kirchlichen Tradition für völlig unerschüttert: 1) Weil die Apostelgeschichte mit der Zeit, wo die erste Gefangenschaft des Paulus zu Ende gelaufen seyn muß, abschließt, ohne von seinem Tode etwas zu wissen. 2) Weil der Apostel selbst gegen das Ende dieser Zeit seiner Freiwerdung entgegensah (Phil. 2, 25). 3) Weil die Pastoralbriefe, deren paulinischer Karakter nicht beanstandet werden kann, wenn man eine fortgerückte Entwickelung des Christenthums von einigen Jahren in Anschlag bringt, in der früheren Laufbahn des Paulus bis zum Jahre 64 nicht ohne große Gewaltsamkeiten untergebracht werden können; vor Allem durchaus nicht der Aufenthalt des Apostels in Kreta (Tit. 1.). 4) Weil die Entwickelung der gnostischen und gnostisch-ebionitischen Keime, von denen die Pastoralbriefe wissen, schon durch die einige Jahre früher geschriebenen Briefe des Apostels aus der Zeit der Gefangenschaft von 62—64 bestimmt indicirt ist,

damals aber noch lange nicht so weit gediehen war wie jetzt. 5) Weil die kirchenhistorische Tradition bestimmt zwischen der über Petrus und Paulus verhängten gerichtlichen Exekution und der massenhaften ersten Christenverfolgung unter Nero unterscheidet. 6) Das Zeugniß des römischen Clemens (1 Korintherbrief Kap. 5.), Paulus sey gekommen *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, was, von Rom ausgestellt, nicht von Rom verstanden werden kann, und was die mit dem Vorsatz des Apostels (Röm. 15, 24.) übereinstimmende Tradition unterstützt, Paulus habe nach seiner Freiwerdung Spanien besucht (vgl. m. apostol. Zeitalter II, S. 386). Nach den Indicien der Pastoralbriefe eilte Paulus nach seiner Befreiung zuerst wieder nach Ephesus, wo die christliche Wahrheit durch die erste Entfaltung der Irrlehre bedroht war. Ob es ihm vergönnt war, auf dieser Reise Jerusalem wieder zu besuchen, wie dieß der Hebräerbrief ankündigt und wie es nach den drei Parallelen seiner früheren Missionsreisen nahe lag, ist nicht zu ermitteln. Von Ephesus geht er nach Macedonien und Griechenland; weiterhin über Troas und Milet nach Kreta. Hierauf nach Epirus, wo er den Winter in Nikopolis zubringt und später den Titus zurückläßt. Darauf wendet er sich dem Abendlande zu, kommt zu dem *τέρμα τῆς δύσεως*, und wird wahrscheinlich hier ergriffen und gefangen nach Rom gebracht, bevor er eine bleibende Stiftung in's Leben gerufen. Auch Petrus ist unterdeß nach Rom gekommen oder gebracht worden, und beide sterben vereint hier den Martyrtod (nach Clemens von Rom, Irenäus, Tertullian ꝛc.; s. den Art. „Petrus). Die römische Kirche feiert den Todestag Petri und Pauli vereint am 29. Juni.

Die neueren Angriffe auf den größten Theil der paulinischen Briefe halten wir für widerlegt (vgl. Neander, apostol. Zeitalter; Lechler, d. a. Werk; mein apostol. Zeitalter ꝛc.); eben so die früheren Angriffe auf die Pastoralbriefe widerlegt (besonders von Hug und Wieseler). Zuvörderst sind die Veranlassungen und Zeitverhältnisse dieser reichen Briefsammlung meist ziemlich deutlich bestimmt. Sodann legt sich in denselben die anerkannte paulinische Anschauungs- und Darstellungsweise in reicher Fülle auseinander. Endlich fehlt es nicht an den Zeugnissen und Beglaubigungen der kirchlichen Tradition.

Abgesehen von dem Schreiben des Apostelconcils um das Jahr 53 sind die beiden Thessalonicherbriefe die ältesten neutestamentlichen Briefe, geschrieben nämlich von Korinth aus im Jahre 54 oder 55, nicht lange nach der Gründung und in Folge chiliastischer Aufregung der jungen Gemeine auf der zweiten Missionsreise des Apostels. Der Brief an die Galater entstand um 56—57 in Ephesus auf der dritten Missionsreise; die beiden Korintherbriefe schrieb Paulus von Ephesus und Macedonien aus etwa um das Jahr 58; bald darauf den Brief an die Römer von Korinth aus um das J. 59. Zwischen die Jahre 62—64 fallen die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon, und zwar etwas früher; in die letzte Zeit der Brief an die Philipper; noch etwas später ging der Hebräerbrief aus der Begleitung des Paulus hervor, ungefähr gleichzeitig mit dem Evangelium des Lukas und der Apostelgeschichte. Zwischen 64 und 66 fällt der erste Brief an den Timotheus und der Brief an den Titus, d. h. in die Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Gefangenschaft. Der letzte der paulinischen Briefe, der zweite an den Timotheus, fällt in das Jahr 67—68. Jeder dieser Briefe trägt die Signatur einer historischen Veranlassung, durch welche der Inhalt desselben bestimmt ist. Weil die Gemeine zu Thessalonich unter ihren Verfolgungen in eine chiliastische Aufregung gerieth, so sind die betreffenden Briefe von eschatologischem Karakter. Der Galaterbrief ist vorwaltend soteriologisch im Gegensatz der Gerechtigkeit des Glaubens gegen die judaistische Gerechtigkeit aus den Werken, die von den galatischen Irrlehrern getrieben wurde; der Römerbrief ist soteriologisch in der allgemeineren Beziehung der Gnade auf die allgemeine Sündhaftigkeit im Gegensatz gegen wechselseitige Selbstüberhebungen der Heidenchristen und Judenchristen. Die Korintherbriefe haben den ekklesiastischen Karakter, indem der erste Brief vorzugsweise

polemisch die wahre Gemeine zeichnet, der zweite vorzugsweise apologetisch das wahre Amt; wie diese beiden Momente veranlaßt sind durch die Trübungen des korinthischen Gemeindelebens und die Angriffe auf das Amt des Paulus. Die Briefe an die Kolosser und an die Epheser haben entschieden ein christologisches Gepräge; der erstere stellt vorwaltend die vorzeitliche einzige Mittlerschaft und Herrlichkeit Christi gegen die kolossischen Irrlehrer fest; der letztere seine vorwaltend nachhistorische Erhabenheit über Alles im Gegensatz gegen dogmatische Trübungen und Spaltungen. Der Philipperbrief hat einen christologisch-pastoralen Karakter, insofern der Apostel die Lieblingsgemeine Philippi vorzugsweise zur Mitgehülfin seines apostolischen Amtes macht, nach dem Vorbilde Christi. Der Brief an den Philemon ist schon ein entschiedenes Pastorale mit spezieller Beziehung auf die Seelsorge. Von den drei eigentlichen Pastoralbriefen gilt der erste an den Timotheus, so wie der Brief an den Titus, vorzugsweise der apostolischen Normirung des pastoralen Amtes (Kirchenregiment), der zweite Timotheusbrief vorzugsweise der apostolischen Normirung des pastoralen Wandels und Berufs (Kirchendienst).

Ueber die Unhaltbarkeit der Annahme eines dritten Briefes des Apostels an die Korinther, so wie eines von dem Briefe an die Epheser verschiedenen Laodicener-Briefs vergl. m. apostol. Zeitalter I. S. 205.

In Betreff der Beglaubigungen der paulinischen Briefe durch die kirchenhistorischen Zeugnisse vergl. man die neutestamentliche Stelle 2 Petri 3, 15., und die Zeugnisse der Väter, wie sie Kirchhofer in seiner Schrift: Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1842, gesammelt hat, und wie sie in den Einleitungsschriften von Credner, Guerike u. A., so wie in den betreffenden Commentaren verhandelt sind.

Was den Lehrbegriff der paulinischen Schriften anlangt, so hängt derselbe in seiner Eigenthümlichkeit nach der traditionellen Seite durch den Lehrbegriff des Petrus mit dem des Jakobus zusammen, nach der universellen Seite durch den Lehrbegriff des Hebräerbriefs mit dem Lehrtypus des Johannes. Vorauszusetzen ist nach dem Begriff des apostolischen Geisteslebens einerseits die Identität der paulinischen Lehre mit der Lehre aller Apostel nach ihrer Substanz (gegen Baur); andererseits die bestimmteste Eigenthümlichkeit der paulinischen Anschauungsweise und Lehrform. Und was diese betrifft, so geben wir nach Neander zu, daß sich bei Paulus die entwickelteste neutestamentliche Theologie finde; nur glauben wir dieß auf die formale Seite beschränken zu müssen, da in materieller Beziehung offenbar Johannes die Vollendung der neutestamentlichen Theologie bildet. Was nun das Eigenthümliche des Paulinismus anlangt, so ist dasselbe von Verschiedenen verschieden bestimmt worden (s. Lechler, d. a. W. S. 18). Wir finden es in dem Gedanken, daß Christus als der Sohn Gottes und Heiland der Welt der absolut neue Mensch ist und als solcher das Prinzip einer neuen geistesmenschlichen Natur (*καινὴ κτίσις*), als der Gekreuzigte und Auferstandene durch seinen Opfertod historisch vollendet, und so in seiner Beziehung rückwärts das Prinzip der Erwählung der Gläubigen, wie sie sich zu verwirklichen begonnen hat in der Weltschöpfung, in ihrer Verordnung zum Heil und Berufung; in seiner Beziehung vorwärts aber das Prinzip einer neuen Gerechtigkeit vor Gott, eines neuen Gesetzes des Geistes, eines neuen Lebens, einer neuen Menschheit, welche in Christo und mit ihm durch die Blutschuld der ganzen alten Welt für die religiöse Autorität und Herrschaft dieser ganzen alten Welt, mithin auch durch das Gesetz für das Gesetz gestorben ist, um durch denselben Tod mit Gott versöhnt, in dem neuen himmlischen Menschenwesen die Erfüllung aller elementaren Anfänge des wesentlichen Lebens, besonders im alten Bunde, in geistiger Verklärung darzustellen (s. apostol. Zeitalter II. S. 586). Ueber den paulinischen Lehrbegriff vergl. m. die Revision der betreffenden Ansichten bei Lechler und in der vorgenannten Schrift; zur Literatur das Verzeichniß in Hagenbach's Encyklopädie.

Es ist vollständiger Unverstand, wenn man dem Apostel eine mittlere Stellung zwi-

schen der Anerkennung des A. T. bei den Judenaposteln und dem Marcion anweist. Paulus ist in seiner Art so alttestamentlich, wie Jakobus (vgl. Röm. 4. Galat. 3. u. a. St.) Nur ist sein besonderer Beruf das Heidenapostelamt mit seiner Antithese gegen den Pharisäismus und das Gesetz, so wie mit seiner These von der vollkommenen Freiheit des Evangeliums in Christo. Christus ist dem Apostel der religiöse Nomos, das Gesetz des Geistes; der äußerliche Nomos ist für ihn in religiöser Beziehung nur pädagogisches Symbol, und in ethischer Beziehung bedingt durch das religiöse Prinzip, Christus. Daher hat er auch das A. T. (Gal. 3, 24.), die jüdische Theologie, selbst die jüdisch-rabbinische Dialektik vergeistigt und zu einem Typus der christlichen Lehre und Lehrweise gemacht; das Gleiche aber gilt von den Grundformen der griechisch-römischen Cultur (s. Apgesch. 17. Röm. 13, 1 ff.). Was die Darstellungsweise des Apostels anlangt, so ist die Verbindung des strengsten (vielfach verkannten) methodischen Gedankenganges mit dem reichsten concreten Ausdruck, die Verbindung eines wunderbaren intuitiven Tiefsinnes mit der gewandtesten Dialektik, einer erhabenen Anschauungsweise mit der mächtigsten praktischen Tendenz, der universellste Blick mit der individuellsten Fassung, eines vielfach selbst lyrisch festlichen Redeschwunges mit den strengsten didaktischen Unterscheidungen, die originellste sprachbildende Kraft (s. d. *ἅπαξ λεγόμενα* des Apostels) mit der glücklichsten Aneignung des conventionellen Ausdrucks das Eigenthümliche der sogenannten paulinischen Rhetorik, über welche sich Viele verbreitet haben von Hieronymus an bis auf C. L. Bauer's Rhetorica Paulina, Halle 1782, und viele Andere. Zwei Momente jedoch harren noch besonders einer größeren Würdigung, wenn man los werden will von dem Vorurtheil, der Apostel habe vielfach in schleppenden Perioden und in unklaren Anakoluthien geredet. An die erstere Stelle sind meist lyrisch festliche Redeweisen zu setzen, an die letztere Stelle feurig lebhafte Breviloquenzen. Wir wählen zum Beleg für die erstere Auffassung zwei Beispiele. 1) Röm. 16, 25 ff.: „Dem aber, der euch fest machen kann — nach meinem Evangelium und der Verkündigung Jesu Christi — nach der Offenbarung des Geheimnisses, das in den Weltzeiten verschwiegen geblieben, geoffenbart worden aber jetzt, und durch prophetische Schriften nach dem Befehl des ewigen Gottes, für den Gehorsam des Glaubens, der über alle Heiden hin bekannt gemacht —: dem allein weisen Gott sey (dargebracht) durch Jesum Christum, welchem der Ruhm sey in Ewigkeit — ein (gläubiges, festgemachtes) Amen." Die ganze Emphase liegt hier auf dem großen Amen des Glaubens, womit die gläubige Christenheit auf die zuvor mit Amen besiegelten großen Verheißungen Gottes zu antworten berufen ist. 2) Epheser 1, 3—14: „Gelobet sey der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat in geistlicher Segnung aller Art, in himmlischen Dingen in Christo — a) nachdem er uns erwählet hat in ihm &c. V. 4. — b) uns verordnet zur Kindschaft durch Christum &c. V. 5 u. 6. — c) in welcher (Gnade) er uns begnadigt (Berufung) hat in dem Geliebten &c. V. 6. — d) in welchem wir haben die Erlösung &c. (Rechtfertigung) V. 7. — e) welche (Gnade) er reichlich über uns ausgegossen (Heiligung, Erleuchtung) V. 9. 10. 11. (inclusive: *ἐν αὐτῷ*). — f) in welchem (Christus) wir (Juden) auch erkoren worden &c. V. 11. 12. — g) in welchem auch ihr (Heiden) das Wort der Wahrheit vernehmend &c. V. 13. 14. — zum Lobe seiner Herrlichkeit." Der ganze Satz, welcher sich, dialektisch betrachtet, wie dieß gewöhnlich der Fall ist, außerordentlich schwerfällig und schleppend ausnimmt, wird zu einer wohlgeordneten, liturgisch festlichen Doxologie, wenn die einzelnen Absätze gehörig stark unterschieden und als einzelne Momente der lyrischen Lobpreisung Gottes langsam feierlich gelesen werden. Was die viel verkannten, raschen Breviloquenzen des Apostels, durch welche die vermeintlichen schleppenden Anakoluthieen beseitigt werden, anlangt, so erwähnen wir nur 1) Röm. 2, 28. 29., wo V. 28. *Ἰουδαῖος* und *περιτομή* zu wiederholen sind; eben so V. 29. 2) Röm. 5, 12., wo einfach (wie schon Coccejus that) das *ἐλάβομεν* V. 11. nach *διὰ τοῦτο* V. 12. zu wiederholen ist (wobei zu bemerken ist, daß Paulus das *λαμβάνειν* emphatisch gebraucht im Sinne persönlich sittlicher An-

eignung, welchem V. 12. eben das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον entspricht. 3) Röm. 9, 5. auf das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων folgt die synagogische Lobpreisung Jehovah's, die in Citationszeichen zu fassen ist von „θεὸς εὐλογητός bis ἀμήν". Der Sinn ist dieser: Alle Juden, wenn sie den Johovah preisen, müssen unbewußt und wider Willen den Christus preisen. — Daß die Stelle Galat. 3, 20. und manche andere ebenfalls hierher gehören, ist hier nicht weiter auszuführen.

Der Karakter des Apostels spiegelt sich in seinem Werk wie in seinen Briefen, und tritt uns entgegen in den lebensreichen harmonischen Gegensätzen eines großen apostolischen Gemüths. Offen in seiner tiefen Demuth wie der strengste Büßer (Phil. 3, 6), freudig bis zum Jubelruf in seinem weltüberwindenden Heilsglauben (2 Kor. 12, 10); fest in seiner Hingebung an seine Ueberzeugung (Gal. 1, 16.), und bis zur feinsten gereinigten Weltklugheit bewußt und besonnen (Apgesch. 23, 6. 7.); begeistert bis zum reichsten Zungenreden und bis zu visionären, ekstatischen Stimmungen (1 Kor. 14, 18.; vgl. m. apostol. Zeitalter I. S. 199 ff.) und rastlos, praktisch wirksam; spekulativ, tiefsinnig und allseitig populär und ein Diener der Gemeine; heldenmüthig stark und freimüthig, und fast jungfräulich fein in seinem Zartsinn (s. die Briefe an die Philipper und an den Philemon); adlerhaft universell in seinem großen weltumfassenden Blicke und Werke, und in seiner Umsicht und Seelsorge auf das Einzelnste bedacht; ein imperatorisch gebietender Karakter und der dienstwilligste Diener der Gemeine; ein rabbinisch gebildeter Theologe und ein bescheidener Handwerksgeselle; brennend in seiner Liebe zum Herrn und zu seinen Brüdern, und heroisch stark in seinem sittlich strafenden Unwillen; ein großer Jude, erfüllt von tragischem Gefühl für das Judenvolk (Röm. 9, 2 ff.; vergl. 2 Kor. 12, 7.), und der furchtbarste Feind alles alten und neuen Pharisäismus; der verhaßteste unter den Aposteln und der populärste; am meisten mißverstanden und mißdeutet (Antinomisten, Marcion, Paulicianer rc.), am meisten erforscht und gedeutet — so hat er das großartigste Heldenleben entfaltet, das die Welt nicht beugen und beherrschen konnte, wohl aber Christus mit Einem Wunderblitze seiner herrlichen Offenbarung.

In Betreff der apostolischen Stellung des Paulus sind besonders zwei Punkte zu beachten. Zuerst die Thatsache, daß er nicht zu den Aposteln der ersten Grundlegung des Christenthums gehörte, daß ihm aber das Apostolat der ersten historischen Fortentwickelung des Christenthums, die universalistische Entschränkung desselben anvertraut war (s. mein apostol. Zeitalter I. S. 366). Daher ist er im besonderen Sinne zum Apostel der Reformation geworden für alle Folgezeiten der Kirche und zu dem bestimmtesten Leiter der evangelischen Reformation. Der große Gegensatz aber, welchen das paulinische Apostolat gegen alle gesetzliche Veräußerlichung und Erstarrung des Christenthums bildet, ist zweitens auch in seiner Berufung ausgesprochen. Er war keiner von den historischen Jüngern, Zeugen und Berufenen des historischen Christus; kein Mitglied des von Christus während seiner Wallfahrt geordneten Apostelcollegiums. Von dem auferstandenen Herrn in einer himmlischen Erscheinung niedergeworfen als Feind richtete er sich auf als Glaubenszeuge und Aposteljünger zugleich, und fand seine apostolische Beglaubigung nur in himmlischen Stimmen aus der Gemeine (Apgesch. 9, 15), in seinen Visionen (Apgesch. 22, 21), in der Sendung der Muttergemeine der Heidenkirche Antiochien, in den lebendigen Briefen, welche der h. Geist für ihn ausstellte mit der Stiftung lebensreicher Kirchen (2 Kor. 3, 2 ff.), und in der entschiedenen Anerkennung der ersten Apostel des Herrn (Apgesch. 15. Galat. 2.). Für eine große Anzahl legitimistischer Judenchristen blieb sein Apostolat zweifelhaft, die strengsten Judenchristen verwarfen dasselbe und verfolgten ihn, die späteren Ebioniten belegten sein Gedächtniß mit der Schmach eines Irrlehrers und Ketzers. Den gleichen Ton hat neuerdings ein Judenchrist (Pick) wenigstens angeschlagen, und auch das mittelalterliche Gesetzeschristenthum hat bei den höchsten Ehrenbezeugungen für den Namen des Paulus die Lehre desselben in den Grundsätzen der Reformation, in der Gestalt des Jansenismus, in der Geschichte von Port-Royal und vielen anderen in aller Weise verfolgt. Auch in der evangelischen

Kirche gibt es ein gesetzliches Hochkirchenthum, welches nach seinem Legitimismus und Legalismus schon im Allgemeinen mit den Principien des Christenthums, am entschiedensten aber mit dem Apostolat und der Lehre des Paulus zerfallen ist. Auf der anderen Seite aber hat sich daher auch der Antinomismus aller christlichen Zeiten auf das Mißverständniß und die Mißdeutung seiner Lehren gestützt. Zwischendurch aber geht der mächtige Strom der lauteren Segenswirkungen, welche der Herr mit seinem Geist auf das Zeugniß des großen Heidenapostels gelegt hat und legen wird bis zum Ende der Tage. Und so wird er seine Stellung neben den anderen Aposteln in der Kirche Christi einnehmen und behaupten, obschon die Construktion Schelling's eine gewisse Wahrheit haben mag, daß nach dem vorwaltenden Typus der Kirchen auf die petrinische Kirche des Mittelalters die paulinische des Protestantismus gefolgt sey, und daß hierauf die Vollendung in einer Kirche des johanneischen Typus erscheinen werde. Es wäre aber ein großes Mißverständniß, wenn man sich diesen Typus als einen Synkretismus der judaisirenden Gesetzlichkeit und der paulinischen Freiheit denken wollte. Die höhere Synthese der wahren petrinischen und der wahren paulinischen Theologie kann nur in der tieferen ideellen Entfaltung der Offenbarung und des Gesetzes des Geistes liegen, welche Johannes vollzogen hat.

Die reiche Literatur, betreffend den Apostel Paulus und seine Theologie, findet man verzeichnet in Walch. Bibl. theol. IV. p. 662 sqq; Lilienthal, bibl. Archivarius (Königsb. 1745), S. 358 ff.; bei Winer, Handbuch der theolog. Literatur, I. S. 252 ff. S. 294 u. 567; Supplement S. 39; Danz, Universalwörterbuch der theolog. Literatur, S. 740 ff.; Supplement S. 30; in den bekannten Einleitungsschriften zum neuen Testament, so wie in den betreffenden Commentaren. Außerdem s. m. Hertwig, Tabellen zur Einleitung in's neue Testament, Berlin 1855, S. 29. Eben so sind die schon erwähnten Schriften über das apostolische Zeitalter zu vergleichen, wozu kommt: Ewald, Geschichte des apostol. Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems. Götting. 1858; ferner kommen hierher die bekannten Schriften über die bibl. Theologie des N. T. Die namhaftesten Arbeiten über den paulinischen Lehrbegriff lieferten nach verschiedenen Standpunkten: Meyer (Altona 1801), Usteri (4 Ausg. Zürich 1834), Hemsen (Göttg. 1830), K. Schrader (Leipz. 1830. 34), Dähne, beziehungsweise Köstlin: der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentl. Lehrbegriffe. Berl. 1843; endlich Lutterbeck, die neutestamentl. Lehrbegriffe, Mainz 1852. Ueber das Werk von Baur, der Apostel Paulus, ist namentlich das angeführte Werk von Lechler zu vergleichen. Von den vielen vorwaltend praktischen Schriften über den Apostel Paulus erwähnen wir: Menken, Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinen. Bremen 1828; Monod, der Apostel Paulus. Fünf Reden (2. Aufl. deutsch. Elberfeld 1858). Auch durch Lieder, Gedichte und Dramen ist das Leben des großen Apostels verherrlicht worden. J. P. Lange.

Paulus von Theben, den die Bewunderung des Mönche heilig gesprochen, ist der erste namhafte christliche Anachoret. Er war in der Thebais im zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts in günstigen äußeren Verhältnissen geboren; aber die unbefangene Heiterkeit seiner Jugend, die in der Fülle irdischen Besitzes nach den Gütern der Geistesbildung strebte, wurde schon früh, ursprünglich freilich nicht von Innen heraus, sondern durch die Gewalt widriger Umstände, auf die Bahn der Weltflucht getrieben. Denn als Paulus, etwa 16 Jahre alt, seine Eltern durch den Tod verloren hatte, verjagten ihn die Schrecken der decischen Verfolgung von Haus und Hof; unter seinen Nachbarn fand er keine geschützte Ruhestätte, weil sein Schwager, nach der reichen Erbschaft lüstern, den jungen Christen der heidnischen Obrigkeit verrathen wollte; deßhalb rettete er sich in die Wüste, um hier in Sicherheit das Ende der Verfolgung abzuwarten. Da ergriff der stille Friede der Einsamkeit mit seinem sanften Zauber das auf Beschaulichkeit angelegte Gemüth des Jünglings; die ascetischen Gedanken, welche die Zeit bewegten, wurden in seiner Seele lebendig; und vielleicht froh, der Sorge um den irdischen Besitz los zu

seyn, den ihm die Erfahrung von der „sacra auri fames", die er an seinem Schwager gemacht, gründlich verleidet haben mag, entschloß er sich, nun freiwillig seine Tage in der Wüste zu verleben. Er zog sich also tiefer in das Gebirge der Thebais zurück und fand am Fuß eines Berges eine durch Menschenhand mit einem Felsblock verschlossene Spalte. Als er den Stein hinweggewälzt hatte, öffnete sich ein Gang vor ihm, der jenseits des Berges auf einen kleinen, freien, rings von steil aufsteigenden Felswänden umgebenen Raum ausmündete. Dieser Raum bildete gleichsam den Vorhof zu einigen Höhlen, die in die Wände dieses Bergkessels hineinliefen und früher Falschmünzern zur Werkstatt gedient hatten. Eine dieser Höhlen erkor sich Paulus zum Aufenthalt; ein Palmbaum, dessen weitverzweigte Aeste den Raum vor seiner Höhle beschatteten, gab ihm Nahrung und Kleidung, und eine Quelle, die der Felswand entsprang, aber gleich wieder von dem Erdboden verschlungen wurde, stillte seinen Durst. In dieser tiefen Abgeschiedenheit saß Paulus 97 Jahre lang, ohne je das Antlitz eines Menschen zu sehen, gleichsam lebendig begraben, aber selig in dem Gefühle der Nähe seines Gottes.

Erst wenige Tage vor seinem Tode wurde das Daseyn dieses einsamsten aller Einsiedler der Welt bekannt. Als der 90jährige Antonius, der das Anachoretenthum unter dem Beifall seiner weltscheuen Zeitgenossen in das christliche Volksleben eingebürgert hatte, zufolge eines göttlichen Befehles sich aufmachte, um in der Wüste einen Mann aufzusuchen, der größer sey, als er, fand er nach mehrtägiger Wanderung die Höhle des Paulus und beugte sich, auf vielfältiges Bitten eingelassen, in Ehrfurcht vor dem seltenen Manne. Aber in Paulus' Seele wurde durch diesen Gruß eines verwandten Geistes aus einer ihm fremd gewordenen Welt das Bedürfniß nach menschlicher Gemeinschaft doch nicht wieder angeregt; er fühlte vielmehr mit Freuden, daß die Tage seiner irdischen Pilgerschaft zu Ende seyen, und trieb den Antonius mit dem Auftrag von sich hinweg, einen Mantel herbeizuholen, den Athanasius früher dem Antonius geschenkt hatte und den Paulus sich von seinem Gaste zum Sterbekleid erbat. Bei dieser Bitte hatte er die Absicht, dem Antonius den Kummer zu ersparen, Zeuge seines Todes seyn zu müssen. Diese Absicht erreichte er vollkommen; denn als Antonius von seiner Zelle mit dem verlangten Mantel zurückkam, war Paulus nicht mehr unter den Lebendigen; in der Stellung eines Betenden in die Kniee gesunken, mit gen Himmel ausgestreckten Händen lag der Leichnam des Heiligen in seiner Höhle. Antonius übergab trauernd dem Staube, was vom Staube genommen war; zwei Löwen, von Gott gesendet, hatten, selbst klagend um den Todten, dem schwachen Greis die Mühe abgenommen, das Grab zu graben; dann kehrte er zurück zu seinen Brüdern in der Wüste und verkündete die Tugenden des entschlafenen Heiligen, der von da an als das Ideal christlicher Vollkommenheit in der Erinnerung der Mönche lebte.

So erzählt uns Hieronymus in seiner Vita S. Pauli Eremitae (Opp. ed. Martianay Tom. IV, P. 2, p. 68—74.) das Leben des ersten Einsiedlers. Diese Lebensbeschreibung, deren Ton hier annähernd zu treffen versucht ist, gehört in die Klasse der zahlreichen Schriften dieses Vaters, durch welche er, der eifrigste Lobredner der ascetischen Tugenden, für das Möndhthum Propaganda zu machen versuchte. Diesem Zwecke entsprechend hat er die ganze Kunst seiner gebildeten Darstellung an seinem Gegenstand entfaltet und dem einfachen Inhalt desselben durch seine wundergläubige Einbildungskraft eine glänzende Färbung verliehen: fromme Löwen, Centauren, Faune huldigen den Vätern des Mönchthums, die wunderthätige Fürsorge Gottes begleitet sie, ihre Lieblinge, auf allen ihren Wegen, sein Geist verleiht ihnen die wunderbarsten Gaben. Aber auch ohne alles mährchenhafte und mythische Beiwerk bleibt das Bild des Paulus eins der anziehendsten aus der an Karrikaturen des Heiligen so reichen Mönchsgeschichte; seine Weltentsagung ist vergleichungsweise noch heiter und anspruchlos, wurzelnd in den Bedürfnissen einer contemplativen Natur; zwar entzieht sie sich quietistisch den sittlichen Aufgaben des Lebens in der Gemeinschaft, aber dennoch ist sie frei von der Verzweiflung einer gebrochenen sittlichen Kraft und frei von dem schrankenlosen geistlichen Hoch-

muth, dem Obersten der Teufel, durch den so viele Asceten den unreinen Geist der Weltlust auszutreiben pflegten. Mangold.

Paulus von Samosata in Syrien. Die Stellung desselben in der Reihe der Antitrinitarier ist im Art. Antitr. Bd. I, S. 396 im Allgemeinen bereits angegeben. Hier soll noch die nähere Erörterung nachfolgen. Er wird uns unter Anführung vieler thatsächlicher Belege als weltlich, eitel, habsüchtig und hochfahrend geschildert; nichtsdestoweniger gelangte er zwischen 260 und 270 auf den wichtigen Bischofsstuhl von Antiochia und stand in besonderer Gunst bei der Königin Zenobia von Palmyra, sey es, daß diese bei ihrer Vorliebe für das Judenthum ihm wegen seiner theologischen Denkweise wohlwollte, sey es, daß er sich dieser Hoftendenz anzubequemen wußte; jedenfalls tragen seine Glaubensansichten eine stark judaisirende Färbung an sich. In Christo erkannte auch er wie Artemon, mit dem er gewöhnlich zusammengestellt wird (Theodor. haer. fab. II. 8. Euseb. h. e. VII. 30.), keine vom Himmel gekommene Natur, sondern einen gewöhnlichen Menschen, der von unten her stamme (*ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου.* Euseb. c. 27 — *λέγει τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν*, c. 30.), der auch vor seiner Geburt nicht real, sondern nur ideal in der Vorherbestimmung Gottes existirt habe. (Athan. c. Apoll. II. 2. 3.). Gleichwohl war es ihm ebenfalls darum zu thun, eine nähere Beziehung zwischen diesem Menschen Jesus und Gott festzuhalten, nicht nur durch Annahme einer übernatürlichen Zeugung desselben, — er nennt wenigstens seine Mutter *παρθένος*, — sondern hauptsächlich dadurch, daß er den Logos auf vorzügliche Weise in Christo wohnen ließ (— *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων, θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.* Theodoret a. a. O.). Allein damit ist schon angedeutet, daß er ihn dennoch mit Anderen, mit Moses und den Propheten zusammenstellte, in denen auch der Logos wohnte, es folgt daraus ferner, wie auch die genaueren Ausdrücke lehren, daß er unter dem Logos keine eigene göttliche Subsistenz, sondern eine Kraft und Wirksamkeit Gottes verstanden habe. Er nannte ihn daher, wie es scheint, häufiger noch die Gnade und die Weisheit, er läßt ihn vom Himmel herab auf Christum wirken (*Λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ.* Athanas. a. a. O.), in ihm hauchen und wehen (*Ἐν αὐτῷ Χριστῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.* Epiphan. haer. 65.), und verräth damit deutlich, daß er an keine wesenhafte Verbindung des Logos mit dem Menschen, sondern nur an eine Begleitung und Mittheilung gewisser Eigenschaften, wie der Erleuchtung u. s. w. gedacht habe. (*Οὐ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν σοφίαν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα — — κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν.* Leontius Byz. c. Nest. et Eutych. s. Baur, Dreieinigk. I, S. 298.). — Je schwächer nun, je entfernter und allgemeiner das Band ist, welches demnach den Menschen Christus mit Gott verknüpfte, desto mehr suchte Paulus dafür die Wirkung desselben zu steigern. Durch die erleuchtende Gnade und Weisheit, den unterstützenden Einfluß des Logos wurde Christus zu dem, was er von Natur und von Anfang nicht war, vom gewöhnlichen Menschen erhob er sich in fortschreitender Entwickelung zum Gotte, und was er nach der gewöhnlichen Ansicht schon als fertige Mitgabe mit in die Welt brachte, das erscheint hier erst als Frucht und Ziel seiner eigenen göttlich geleiteten und geförderten Anstrengung. (*Ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι. — Ὅτι ἐξ ἀνθρώπου γέγονε θεός.* Athanas. de Syn. 26. u. 45.) — Von einer Dreiheit in Gott ist also hier schlechterdings keine Rede, der Logos bleibt *ἐνδιάθετος*, Gott eben so absolut inhärent, wie die Vernunft dem Menschen, gewinnt eben so wenig eigene Subsistenz, sondern bildet ganz wie jene das vom Wesen untrennbare, persönliche Bewußtseyn Gottes, während der heilige Geist offenbar mit dem Logos, oder vielmehr dessen Wirkungen zusammenfällt. Als solche, streng in sich abgeschlossene Persönlichkeit steht daher auch wirklich bei Paulus Gott nicht nur der Welt, sondern selbst dem gegenüber, welcher beide vermitteln sollte; es findet keine reale Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit statt; denn der dünne, luftige Faden der höheren Einwirkung auf Christum, die er zudem mit Anderen mehr oder minder gemein hatte,

reicht kaum hin, eine entfernte Berührung, geschweige denn eine wesentliche Verbindung zu begründen. Nothwendig beschränkt sich denn auch das ganze erlösende und versöhnende Wirken Jesu auf Lehre und Beispiel; Jeder kann und soll es ihm durch eigene Anstrengung unter bloßer Cooperation der göttlichen Gnade gleich thun, Gott d. h. gottähnlich werden; die pelagianische Ansicht zeigt sich wiederum wie überall im Gefolge und im engsten Zusammenhange mit der ebionitischen Auffassung Christi, und scheint auch das moralische Moment gar sehr zu seinem Rechte zu kommen, so geht desto mehr das religiöse leer aus. — Eine solche, auf jüdisch-christlichem Standpunkte beharrende und dahin zurücklenkende Lehre mußte wohl in der weiter fortgeschrittenen Kirche entschiedenen Widerspruch finden. Durch Gerüchte, welche darüber umliefen, sahen sich die benachbarten Bischöfe zuerst veranlaßt, zur näheren Untersuchung der Sache zusammenzutreten; an ihrer Spitze stand Firmilianus, B. von Cäsarea in Kappadocien; der alte Dionysius von Alexandrien lehnte zwar die Einladung zum persönlichen Mitwirken ab, theilte jedoch seine Ansichten brieflich mit. Eine Zeit lang wußte Paulus durch zweideutige Redensarten den Verdacht zu beschwichtigen; konnte er ja doch Christum nicht nur als Sohn Gottes — freilich nach *seinem* Sinne d. h. verschieden vom Logos — bekennen, sondern sogar von einem Gott aus der Jungfrau, einem aus Nazareth erschienenen Gotte reden (Athan. c. Apoll. a. a. O.). Allein die Anklagen wiederholten sich fortwährend, und auf einer neuen Synode zu Antiochia (269) brachte ihn der Presbyter Malchion so sehr in's Gedränge, daß er, unfähig, den eigentlichen Grund seiner Ansicht länger zu verdecken, dieselbe vielmehr mit aller Consequenz und Schärfe zu vertheidigen suchte. So warf er seinen Gegnern ein, wenn man nicht mit ihm Christum aus einem Menschen erst zum Gott werden lasse, so mache man ihn dem Vater gleichwesentlich (*ὁμοούσιος*), — eine Bezeichnung, die man damals noch im Gegensatz zu Sabellius und zur Festhaltung der wahren Menschheit Christi ablehnen zu müssen glaubte, — ja man statuire mehrere göttliche Wesenheiten (Athan. de Syn. 45. vgl. Baur a. a. O. S. 303.). So machte er sich ein Verdienst daraus, daß Er und nur Er eine wahre vollständige Zweiheit göttlicher Personen lehre, nämlich Gott von oben und den Menschen von unten, beide Ein Gott. (— *ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεὸς, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται.* Epiphan. haer. 65.). — Mag man auch sicher zu weit gehen, wenn man glaubt, das Verbindende zwischen Gott und Christo sey nach Paulus nur der Begriff vollkommener, abgeschlossener Persönlichkeit auf beiden Seiten, also das zugleich sie Trennende gewesen (*Baur* S. 301 ff. und nach ihm *Meyer*, die Lehre von der Trinität, I, S. 117.); mochte er vielmehr das Prinzip der Verbindung in der Einwirkung des Logos suchen, durch welche der wahre, ganze Mensch mit Gott verwandt, und Gott geworden sey, so konnte doch auch dieß kaum Jemanden genügen; die Synode entsetzte ihn daher einstimmig seines Amtes und theilte dieses Urtheil den Bischöfen von Rom und Alexandrien in einem Schreiben mit, von welchem uns Auszüge durch Eusebius (a. a. O. S. 30.) erhalten sind. Da aber Paulus seinem erwählten Nachfolger den Bischofssitz nicht einräumen wollte, so wandte man sich an den Kaiser Aurelianus, der inzwischen das palmyrenische Reich zerstört hatte, und dieser entschied, die bischöfliche Wohnung sey denen zu übergeben, welchen sie von den Bischöfen Roms und Italiens zugesprochen würde. — (Vgl. *Ehrlich*, de erroribus Pauli Samos., Lips. 1745, wichtig besonders wegen des darin mitgetheilten griechischen Textes einiger Stellen, welche sonst nur in lateinischer Uebersetzung zugänglich sind). Trechsel.

Paulus, *Heinrich Eberhard Gottlob*. Dieser merkwürdige Mann und seltsame Theologe wurde am 1. September 1761 zu Leonberg in Württemberg, woselbst sein Vater Diakonus war, in demselben Hause geboren, in welchem der Philosoph *Schelling* 14 Jahre später das Licht der Welt erblickte. Der Vater, ursprünglich Wolfianer, war durch den frühzeitigen Tod seiner trefflichen Gattin (1767) in einen Zustand bedenklicher nervöser Aufregung versetzt worden; er glaubte, wiederholte Er-

scheinungen von seiner verstorbenen Frau gehabt zu haben, trug dieselben mit pedantischer Genauigkeit in ein besonderes Visionenbuch ein, hielt in seiner Diakonatswohnung geistersehende Conventikel, und zog auch seinen damals kaum neunjährigen Sohn in den Kreis dieses geisterseherischen Schwindels, indem dieser, dem Vater zu gefallen, sich wenigstens den Schein gab, als ob er mit Geistern und Dämonen in visionärem Rapporte stände. Gegen den unglücklichen Mann wurde eine Consistorialuntersuchung eingeleitet, und 1771 erfolgte „ob absurdas phantasmagoricas visiones divinas" seine Absetzung. Er lebte von nun an in Markgröningen in tiefer Zurückgezogenheit von dem Ertrage seines kleinen Vermögens, bis an sein Lebensende mit himmlischen Erscheinungen, insbesondere aber mit der Heranbildung seines Heinrich Eberhard zu gelehrten Studien beschäftigt. Sollte uns diese schwärmerische Verirrung des Vaters, deren traurige Folgen der Sohn täglich vor Augen hatte, nicht einigermaßen dessen spätere zähe Abneigung gegen Alles, was nur von fern auf Mysticismus deutete, erklären?

Nach dem Vorgange des Vaters wurde von Heinrich Eberhard die theologische Laufbahn gewählt. Nach bestandenem Landexamen trat er in die Klosterschule von Blaubeuren ein, wo er von Klopstock's „Messias" sich begeistern ließ und in einer Truhe bei einsamem Licht versteckt in mitternächtlicher Stunde „Sophien's Reise von Memel nach Sachsen" las. Nach zweijährigem Aufenthalt in Blaubeuren wurde er in einem Alter von 16 Jahren nach der Klosterschule von Bebenhausen versetzt, woselbst der Herausgeber der Bibliothek der Kirchenväter, Rösler, seinen Forschertrieb eben so sehr anregte, als auf seine von Hause mitgebrachte Frömmigkeit dämpfend wirkte. Hier ebenfalls schon mit den „kritischen Bibliotheken" von Michaelis und Ernesti bekannt geworden sah er, wie er selbst in seinen „Lebensskizzen" (S. 93) erzählt, sich mit einem Male „ein ganz neues Licht" aufgesteckt. Im J. 1779 bezog er, als der Erste in der Location, die Universität Tübingen. Er trat als Zögling in das theologische Stift ein. Schnurrer, Rösler und Storr gewannen als Lehrer einen entschiedenen Einfluß auf ihn, insbesondere aber studirte er die morgenländischen Sprachen mit großem Fleiße. Schon in diesen Jahren entwickelte sich nun auch jener scharf ausgeprägte Rationalismus, welchem Paulus unverrückt bis an sein Lebensende treu blieb. Durch Kästner's Lehrbuch der Mathematik noch besonders angeregt, kam er, unzweifelhaft auch in Folge der schwärmerischen Richtung seines Vaters, auf den Gedanken, daß in der Theologie, um ihr die Autorität einer wahren Wissenschaft zu verleihen, alle Lehrsätze mit mathematischer Bestimmtheit präcisirt seyn müßten. Die Probe mit seinem mathematischen Prinzipe machte er zuerst an den neutestamentlichen Begriffen *δικαιοσύνη* und *πίστις*. Glaubte er einmal herausgebracht zu haben, daß *δικαιοσύνη* bei dem Apostel Paulus nie etwas Anderes heiße, als „Geistesrechtschaffenheit", so kostete es nun keine besondere Mühe darzuthun, daß *πίστις* „Ueberzeugungstreue" heiße. „Denken und Wollen des Rechten", das erschien ihm schon damals als Kern und Stern des Christenthums. Als er nach zurückgelegtem fünfjährigen Studienkurse (1784), den er mit einer Reihe fleißig gearbeiteter exegetisch-kritischer Abhandlungen schloß, Tübingen verließ, um das Vikariat an der lateinischen Stadtschule zu Schorndorf zu übernehmen, war seine Grundansicht von dem Wesen des Christenthums in der Hauptsache bereits eine fertige. Das leitende Axiom seiner Ueberzeugungen lautete: „Was aus mathematischen Gründen nicht begreiflich ist, das ist auch religiös und sittlich nicht wahr." In einer um jene Zeit gehaltenen Predigt über Hebr. 10, 38. antwortet er auf die Frage, was das Wesentliche des Glaubens sey: „Die Glaubenspflicht des Christen geht auf nichts, als auf die gewissenhafteste Anwendung des Verstandes zur unbezweifelten Erkenntniß der Christuslehre."

Daß es dem strebenden jungen Manne in seinem untergeordneten Lehrberufe auf die Dauer nicht behagen konnte, ist natürlich. Von gelehrtem Arbeiten angegriffen, zog er sich im Winter 1787 kränkelnd in's elterliche Haus zurück. Aber er hatte damals die Aufmerksamkeit von Plank und Spittler in Göttingen bereits in so hohem Grade

auf sich gezogen, daß ihm ein Ruf als Universitätsprediger an die dortige Universität entgegenkam, den er jedoch ablehnte, als der Freiherr von Palm zu Kirchheim an der Teck ihm ein ansehnliches Reisestipendium zum Zwecke einer wissenschaftlichen Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich bewilligte. Diese Reise, welche in die Jahre 1787 und 1788 fällt, diente dazu, den Blick des angehenden Gelehrten vielseitig zu erweitern, und, wie aus seinem „ungedruckten Reisejournal“ hervorgeht, hat er sie trefflich benutzt. Nicht leicht blieb eine Berühmtheit in irgend einer Stadt unbesucht; Bibliotheken, Sammlungen, Raritäten, Theater, Concerte, Schulen, Lehranstalten, Gesellschaften: Alles wird mit klarem Blicke und meist treffendem, wenn auch sehr nüchternem, Urtheile durchgeprüft. Mit der genauesten Ausführlichkeit wird auch über das Einzelnste berichtet, daß er z. B. bei Salzmann in Schnepfenthal „eine Suppe mit jungen Tauben, saure Bohnen mit Schinken und Butter mit Käs“ gegessen habe. Auf dieser Reise lernte er Herder kennen, in Jena hielten ihn Griesbach und Döderlein insbesondere fest, von Berlin rühmt er, „daß man jeden thun läßt, was er will, aber ihn auch für sich sorgen läßt, wie er kann.“ Am wenigsten erfährt man aus dem „Reisejournale„ eigentlich von religiösen Zuständen; allgemeine Wißbegierde ist der Stachel, der die Seele des jungen Gelehrten vorzugsweise in Bewegung setzt. Auf dem Dorfe Rekan hält er sich mehrere Tage in einem elenden Krugwirthshause auf, um die Rochow'schen Schuleinrichtungen kennen zu lernen. Bald hernach finden wir ihn in Barby, wo er Lehren und Einrichtungen der dortigen Herrnhutergemeinde studirt. In England fesselt ihn die Bibliothek zu Oxford, wo er in den Zabischen Manuskripten forscht, eben so sehr, als ihm die Predigt eines hochkirchlichen Oxforder Predigers anstößig ist, der alle Gründe für Armenunterstützung mit Ausnahme des unmittelbaren Befehles Gottes in der heiligen Schrift für unstichhaltig erklärte. Besonders interessirte er sich aber für die Dissenters, weil „deren Grundsatz Denk- und Gewissensfreiheit ist.“ Frankreich wurde ziemlich rasch durchflogen.

Eben als Repetent in das Stift zu Tübingen, nach seiner Rückkehr von der großen Reise, eingetreten, wo er auch seine Inauguraldissertation de versionibus septem Pentateuchi arabicis schrieb, erhielt er auf Griesbach's und Döderlein's Anregung einen Ruf als ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen in Jena (1789, 15. April). Unmittelbar vor seinem Abgange dahin verheirathete er sich mit seiner Cousine Karoline Paulus. So trat denn der 27jährige Mann in den Kreis jener bedeutenden Persönlichkeiten ein, die von Jena und Weimar aus damals einen tiefgreifenden Einfluß auf das geistige Leben des gesammten deutschen Vaterlandes ausübten. Obwohl er seiner äußeren Stellung nach der philosophischen Fakultät angehörte, so umfaßten jedoch seine Vorlesungen nicht bloß das semitische Sprachgebiet und die alttestamentlichen Bücher, sondern er las auch über die neutestamentlichen Schriften des Johannes und Paulus, und begründete gleichzeitig das „neue Repertorium für biblische und morgenländische Literatur“, welches später unter dem Titel „Memorabilien“ von ihm fortgesetzt wurde. In diesen, übrigens nicht langlebigen, Zeitschriften wurde nun das in Tübingen bereits zum Abschlusse gediehene rationalistische Prinzip auf einzelne Stellen und Abschnitte der Schrift angewandt; hier wurde der erste methodische Versuch gemacht, die Wunder natürlich, d. h. durch Aufzeigung eines natürlichen Verlaufes der erzählten außerordentlichen Begebenheiten, zu erklären, z. B. den Tod Christi als Scheintod, das Gehen über dem Meere als ein Gehen am Meere u. s. w. zu deuten. An der Stelle 1 Tim. 3, 16. wurde nachzuweisen versucht, daß dort nicht von der Gottheit, sondern von der „körperlichen Menschheit“ Christi die Rede sey, um den gnostisch-essäischen „Körperhassern“ entgegenzuwirken*). Im sechsten Stück der „Memorabilien“ (S. 70 ff.) stellte

*) Als einen Beleg zu der exegetischen Kunst geben wir die Uebersetzung dieser Stelle aus dem ersten Stück der Memorabilien, S. 146:

„Er, der durch den Körper erschienen ist,
Ward durch (seinen) Geist beglaubigt,
Ward von den Engeln so geschaut.

Er ward den Völkern verkündigt,
Ward weit umher anerkannt,
Ward mit Herrlichkeit aufgenommen.“

Paulus nun auch zum ersten Male seine Grundsätze in Betreff der Wundererklärung auf, die er später für die evangelische Geschichte überhaupt geltend machte. Bei jedem Wunderbericht sey nämlich zweierlei: erstens, ob und wiefern etwas geschehen sey, zweitens, in welcher möglichen Art das Geschehene wohl geschehen seyn könnte, zu untersuchen. Der zweite Grundsatz namentlich öffnete der hypothetischen Combinationsgabe des Auslegers den unbegrenztesten Spielraum. Uebrigens war der Arbeitsfleiß des jungen Mannes staunenswerth. Gleichzeitig mit seinen literarischen und kritischen Unternehmungen ließ er auch die Clavis zu den Psalmen (1791) erscheinen, und lieferte viele Beiträge in die neu auflebende „Jenaische allgemeine Literaturzeitung", die allmählich immer mehr von ihm beherrscht wurde. Endlich brachte er (1790) noch eine arabische Grammatik und die arabische Uebersetzung des Jesaja durch den Rabbi Saadia zur Veröffentlichung.

So sehr Paulus auch als Docent vielfache Anerkennung fand, so waren doch gerade seine Hauptcollegien über die orientalischen Sprachen schwach besucht. Die kant'sche Philosophie übte damals auf die studirende Jugend einen so allbeherrschenden Zauber aus, daß Paulus (1790) an Schnurrer schrieb: „In zehn Jahren wird man keinen Professor dieser barbarischen Buchstaben mehr brauchen, wenn nicht der usus philosophiae Kantianae in literis orientalibus gezeigt werden kann." Schon aus diesem Umstande ist es erklärlich, daß er seinen Eintritt in die theologische Fakultät wünschte, welche ihm einen größeren Wirkungskreis unter den Theologiestudirenden und eine umfassendere wissenschaftliche Thätigkeit überhaupt sicherte. Nach dem Tode Döderlein's trat er wirklich (1793) als dritter Ordinarius in die theologische Fakultät ein und hatte somit die „Erlaubniß", wie er sich selbst in ominösem Scherze gegen Schnurrer (1793) äußert, „auch in alle Gebiete der heiligen Theologie hinein zu ravagiren." Seine Vorlesungen erstreckten sich jetzt sogar über das Gebiet der Dogmatik und Ethik, wobei die erstere ächt kantisch als eine bloße Hülfswissenschaft zur „Moral" behandelt wurde. Besonderes Aufsehen erregte aber seine synoptische Erklärung der Evangelien. Mit Hülfe der sogenannten philosophischen oder psychologischen Auslegung wurden nämlich hier die Wunder nach „ursächlichem Zusammenhange" erklärt. Dieser Wundererklärung lag selbstverständlich die Voraussetzung zum Grunde, daß die Wunderbegebenheiten nicht auf übernatürlichem Wege sich ereignet haben könnten. Mit dieser natürlichen Wundererklärung verband sich seine natürliche Auslegung der Weissagungen, welche er seiner 1793 erschienenen Clavis zum Jesaja zu Grunde legte. Weissagen heißt nach Paulus „etwas Weises sagen", und so war es dem Propheten, nach seiner Ansicht, besonders natürlich „vom Geschehenen im Tone der Voraussagung zu reden." Je mehr die neue Auffassung der hergebrachten dogmatischen Begriffe mit ihrem früheren Gebrauche in Widerspruch stand, um so mehr war es nöthig, jenen Begriffen auch einen ganz neuen Inhalt zu geben. Daraus erklärt sich, daß Paulus im Allgemeinen die biblischen und theologischen Terminologieen zwar beibehält, sie aber auf's Wunderlichste interpretirt. In einer 1794 gehaltenen Rede „über Orthodoxie" (Commentationes theologicae . . . Accedit oratiuncula de notione orthodoxiae, 1795) definirt er den Begriff der Orthodoxie als den „eines rechtschaffenen Verhaltens bei der Untersuchung der Wahrheit", und in dieser Richtung von seiner eigenen Orthodoxie auf's Gründlichste überzeugt, leistete er auch den Eid auf die symbolischen Bücher, zugleich ein Beweis, wie wenig die Restauration solcher Gebräuche zur Aufrechterhaltung des überlieferten Bekenntnisses beiträgt. Durch sehr eingehende Spezialuntersuchungen, die in den zu Jena üblichen Osterprogrammen niedergelegt wurden, vorbereitet, erschien (1800—1802) sein Commentar zu den drei ersten Evangelien. Allerdings wäre es ein Mißverständniß, die natürliche Wundererklärung für den Hauptzweck bei der Abfassung dieses, mit Recht so anstößig gewordenen, Werkes zu halten. In einem Briefe an Schnurrer (1801) erklärt Paulus selbst seine Wundererklärung „bloß für ein opus supererogationis." Die „moralische", auf kant'sche

Voraussetzungen gestützte, Auffassung Jesu und des Christenthums überhaupt ist in dem Commentare die Hauptsache. In der Meinung, historische Kritik zu üben, übt er rein philosophische Kritik und unterscheidet zwischen Erzähltem und wirklich Geschehenem in der Art, daß er nur das für möglicherweise wirklich geschehen hält, was nach kant'schen Grundsätzen möglich ist. Es ist eine der seltsamsten Täuschungen, die bei einem begabten Manne jemals vorgekommen ist, daß Paulus meinte, „Absicht, Deutung und Meinung des Erzählers“ aus dem eigentlichen Kern „der Thatsache“ so ohne Weiteres herausschälen zu können. Dagegen ist dem philologischen Scharfsinne und literar-historischen Fleiße des Verfassers alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Seine Vorliebe für biblisch-rationalistische Kritik und Exegese hatte ihn damals auch zu Spinoza und dessen tractatus theologico-politicus geführt, und ihn veranlaßt, dessen Werke herauszugeben (1802—1803); doch konnte er sich von seinem stark ausgesprochenen kant'schen Standpunkte aus mit den Prinzipien der spinozistischen Allehre nicht vereinigen. Noch fällt in jene arbeitsvolle und fast überproduktive Zeit die Herausgabe der „morgenländischen Reisen“, einer anthologischen Sammlung der berühmtesten Reisebeschreibungen in den Orient, die von Paulus mit berichtigenden Anmerkungen und Karten begleitet wurden, und deren Verbreitung „Volksaufklärung“ zum Zwecke haben sollte. Allerdings haben wir uns diese rastlose Thätigkeit zum Theil wenigstens auch aus den gedrückten äußeren Verhältnissen zu erklären, in welchen Paulus bei einer sehr kärglichen Besoldung in Jena lebte. Während seines Aufenthaltes in Jena, der bis zum Jahre 1803 dauerte, wurde im Uebrigen seine still gelehrte Wirksamkeit nur durch zwei Vorfälle zum Theil bedroht, zum Theil gestört. Schon im J. 1794 wurde nämlich von dem Consistorium in Eisenach, an dessen Spitze der Generalsuperintendent Schneider stand, in Verbindung mit dem Consistorium zu Meiningen der Versuch einer Denunciation des Paulus bei den vier fürstlichen Nutritoren der Universität Jena „wegen seiner gegen die christliche Offenbarung gerichteten Lehrvorträge“ gemacht. Der Umstand, daß nur acht Studirende während des letzten Jahres zum Abendmahl gegangen seyen, und insbesondere die Erfahrungen der französischen Revolution wurden als Hauptanklagepunkte gegen Paulus hervorgehoben. Von welchen Gesinnungen das Eisenacher Consistorium durchdrungen war, ist daraus ersichtlich, daß der Vorstand desselben „die höchstlöbliche Reichsversammlung zu Regensburg“ auffordern wollte, zum Schutze der bedrohten Religion die Preßfreiheit in wissenschaftlichen Angelegenheiten zu unterdrücken, von welcher er in der Consistorialbeschwerdeschrift sagt: „Sie ist das Ungeheuer, das jetzt seine Klauen über Deutschland ausstreckt, um Religion und alle politische Ordnung zu zerstören.“ Uebrigens scheiterte an Herder's, des damaligen Generalsuperintendenten zu Weimar, Weisheit und Weitherzigkeit der kleinliche Angriff auf die akademische Lehrfreiheit, und der hochsinnige Karl August schlug die ganze Anklage nieder. Der zweite, in die spätere Zeit seines jenenser Aufenthaltes fallende, Vorgang ist die gegen Fichte, mit dessen Absetzung endende, erhobene Anklage wegen Atheismus. Paulus, welcher damals das Prorektorat bekleidete, benahm sich mit der anerkennenswerthesten Mäßigung. Da nun einmal ein Verweis Fichte's unvermeidlich war, so rieth er diesem, um ihn der Universität zu erhalten, in seiner Vertheidigung sich doch ja vor allen herausfordernden Ausdrücken zu hüten, wozu aber Fichte, welcher der Regierung sogar mit Gründung einer neuen Universität drohte, sich in seiner gereizten Stimmung nicht verstehen wollte. Und so sah denn Paulus in tiefer Betrübniß die Katastrophe über den von ihm hochverehrten Philosophen hereinbrechen.

Uebrigens waren die Tage seines eigenen Aufenthaltes in Jena gezählt. Unter dem 20. Okt. 1803 erhielt er von dem Kurfürsten Maximilian Joseph II. von Baiern einen Ruf als Professor der Theologie und Consistorialrath (Landesdirektionsrath im kirchlichen Departement) nach Würzburg, dem er um so lieber folgte, als er auch seine äußere Stellung beträchtlich verbesserte, und als gerade in dem Jahre seiner Berufung den Lutheranern und Reformirten Baierns die freie Ausübung ihrer Confession

zugesichert worden war. Namentlich von Würzburg sollte nach dem Plane des Ministers Montgelas ein kräftiges wissenschaftliches Gegengewicht gegen den früher allgewaltigen Jesuitismus ausgehen, Männer wie Schelling und Hufeland waren schon vor Paulus dahin berufen, und von Paulus versprach sich die neue Richtung ein besonders energisches Wirken im Sinne der „Aufklärung". So sollte Paulus auch für die katholischen Theologen im Seminar — nach dem Wunsche von Montgelas — theologische Encyklopädie lesen, und, da während des ersten Winters seines würzburger Aufenthaltes noch gar keine protestantischen Theologen da waren, so waren die katholischen seine einzigen Zuhörer. Selbst der damalige Fürstbischof zu Würzburg, Freiherr von Fechenbach, obwohl er den Seminaristen den Besuch der Paulus'schen Vorlesung anfänglich ohne Erfolg verbot, versicherte dem protestantischen Hauptführer des Rationalismus, „daß er seine Seminaristen, wenn sie einmal reifer wären, selbst zu ihm schicken würde." So wenig glaubte der römische Katholicismus damals mehr an seine eigene wissenschaftliche Bildungsfähigkeit. Wurde doch zu jener Zeit sogar mit J. Heinrich Voß und Schleiermacher unterhandelt, um sie für Würzburg zu gewinnen. Uebrigens fehlte es dem kühnen Rationalisten in seiner neuen Stellung, je weniger er seine Ueberzeugungen vorsichtig zu verschleiern gewohnt war, an Befeindung nicht. So wurden unter seinem Namen Thesen verbreitet, deren erste lautete: „Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust", und er sah sich genöthigt, öffentlich gegen das Machwerk der Verläumdung aufzutreten. Seine Stellung im Consistorium und die Beschäftigung mit den praktischen Aufgaben der Kirche konnte ihn unmöglich befriedigen, und seine Bemerkung in einem Briefe an Schnurrer: „Ich wollte lieber Gerste essen, als Consistorialrath seyn", ist in dieser Beziehung bezeichnend. Seit die katholischen Theologen seine Vorlesungen nicht mehr besuchen durften, schmolz die Zahl seiner Zuhörer auf ein äußerst kleines Häuflein zusammen. Doch lehnte er vorerst (1804) Berufungen nach Dorpat und Erlangen ab. Als aber unter den Stürmen des Jahres 1806 Würzburg an den Großherzog von Toskana fiel und die Studenten sich zerstreut hatten, war er bis zu seiner Ernennung als Kreis- und Schulrath zu Bamberg (1807) ohne alle amtliche Beschäftigung geblieben. In dieser neuen Stellung, die übrigens seiner inneren Neigung keineswegs zusagen konnte und die ihm auf einen sehr ungünstigen Bericht des Generallandes-Commissärs für Franken, Graf von Thürheim, hin angewiesen worden war, beschäftigte er sich lebhaft mit dem Volksschulwesen, schrieb er in Verbindung mit Mannert ein „allgemeines Lehrbuch für den Bürger und Landmann", das er mit einer von ihm verfaßten „Selbstkenntnißlehre" bereicherte, und suchte er darin besonders den Gedanken einzuprägen, daß „einzig das lebhafteste Wollen des Guten und Vollkommenen Anfang, Mitte und Ende seyn solle von allem Denken und Wissen, von allen geistigen und äußeren Verbesserungen des menschlichen Lebens und Treibens." Nach kaum anderthalbjähriger Wirksamkeit in Bamberg wurde er als Kreisschulrath nach Nürnberg berufen (15. Sept. 1808), und ein Jahr darauf (29. Sept. 1809) als protestantischer Kirchenrath für den Pegnitz- und Nabkreis ernannt; noch ein Jahr später erhielt er einen Ruf als Generalsuperintendent und Prokanzler der Universität nach Greifswalde, den er aber ausschlug, während er sich dafür bald hernach als Schulrath nach Ansbach (1810) versetzen lassen mußte.

Daß ein solches unruhiges, ein gedeihliches wissenschaftliches Weiterdringen unmöglich förderndes, Hin- und Hergetriebenwerden dem eigentlich auf wissenschaftliche Stillarbeit angelegten Manne für die Dauer wahrhaft unerträglich werden mußte, ist leicht zu begreifen. Es war daher natürlich, daß Paulus dem Rufe des badischen Ministers Reizenstein auf die Lehrkanzel eines ordentlichen Professors der Kirchengeschichte und Exegese zu Heidelberg mit Freuden folgte. Marheineke und De Wette waren gerade damals von Heidelberg nach Berlin abgegangen; Paulus sollte sie beide ersetzen. Im Mai 1811 kam er mit seiner Familie in Heidelberg an. In der theologischen Fakultät wirkte zu jener Zeit als hervorragendste Lehrkraft Daub, neben ihm Schwarz,

als Privatdocent Neander. Die Zahl der Studirenden überstieg jedoch kaum 40. Einen entschiedeneren Contrast als den zwischen Daub, dem spekulativ-tiefsinnigen, und Paulus, dem rationalistisch-verstandesklaren, konnte man sich kaum denken, und Daub war auch nicht der Mann, um denselben dem neu angekommenen Collegen, den er übrigens auf's Freundlichste bewillkommte, zu verbergen. Die Wirksamkeit von Paulus in der Fakultät war insbesondere dadurch erschwert, daß er als Professor der Kirchengeschichte berufen war — ein Fach, in dem er noch nichts öffentlich geleistet hatte, für welches er wohl auch am allerwenigsten paßte. Mit gewohntem ausdauerndem Fleiße arbeitete er sich übrigens auch in die Quellen dieses Faches hinein; doch legte er später die Lehrbücher von Schmidt und Gieseler seinen Vorlesungen zu Grunde. Die Vorträge über alt- und neutestamentliche Exegese und verschiedene Theile der biblischen Theologie bildeten übrigens auch hier den Mittelpunkt seiner akademischen Wirksamkeit. In Betreff seiner Auffassung der heiligen Schrift und des Christenthums blieb er sich fortwährend unerschütterlich gleich, und als theils durch Schleiermacher, theils durch die Freiheitskriege wieder in ganz Deutschland eine tiefere Erkenntniß der Religion und ein neues Leben des Glaubens angeregt wurde, gingen an dem seltsamen Manne alle Einwirkungen solcher Art spurlos vorüber. Namentlich in seinen Vorlesungen über die synoptischen Evangelien und das Leben Jesu trug er seine rationalistischen Wundererklärungen vor, sicherlich von der Ueberzeugung durchdrungen, die Ehre der Bibel dadurch zu retten, daß er von der damals schon hin und wieder auftauchenden mythischen Erklärung nichts wissen wollte, und ihr seine „psychologisch-pragmatische" entgegen hielt. Auch Personen aus dem Bürgerstande pflegten an den beiden letzteren Vorlesungen theilzunehmen. Die Ausarbeitung von neuen Collegienheften nahm ihn übrigens während der ersten Jahre seiner heidelberger Wirksamkeit so sehr in Anspruch, daß erst im Jahre 1828 wieder ein größeres Werk, sein „Leben Jesu" in zwei Theilen, von ihm in den Druck gegeben wurde. In keiner anderen Schrift über das Leben des Herrn ist der Rationalismus sich selbst so consequent geblieben, wie in dieser. Indem Paulus am Werke Jesu, welches darin bestand, „eine Gottesregierung oder einen Gottesstaat für Viele in der Wirklichkeit hervorzubringen", nichts Wunderbares mehr gelten läßt, erklärt er dagegen mit Beziehung auf die Person Jesu: „Das Wunderbare von Jesus ist er selbst, sein rein und heiter heiliges und doch zur Nachahmung und Nacheiferung für Menschengeister ächt menschliches Gemüth, seine Gewißheit, daß nur durch Geistesrechtschaffenheit das Heil, nämlich ein wahres Wohlergehen für die Menschengeister . . . erreichbar sey u. s. w. . . Ein solcher Geist, in einem Menschenleibe erschienen, ist an sich schon ein Außerordentliches, und die Wirksamkeit, die durch Thathandlungen bis zum Kreuzestod dauernde Ueberzeugungstreue, die dadurch als menschenmöglich dargestellte Geistesrechtschaffenheit. . . Dieß ist das Wunder, das, mit der Person Jesu verbunden, in der übrigen Menschengeschichte seines Gleichen nicht hat" (Leben Jesu I, 1. XI ff.). So war ihm Jesus der reine Mensch, der „Lehrregent", der im Grunde der Menschheit freilich nur als ein zweiter Mose ein neues Gesetz der „Geistesrechtschaffenheit" gegeben hat. Für die Offenbarung des Göttlichen in der Person wie im Werke Jesu, in der Geschichte des Christenthums überhaupt, fehlte ihm jeder Sinn, und gewiß ist die tiefste Wurzel dieses Mangels in seiner irrthümlichen Auffassung der Religion überhaupt zu suchen. Die Annahme, daß der Mensch sich in seinem Geiste Gottes unmittelbar bewußt, auf das Unendliche angelegt, daß das Unendliche dem Menschen immanent sey, erschien ihm als „Religionsempfindelei aus abendländisch ergrübelnden Lehrgeheimnissen." Zur Ergänzung seines Lebens Jesu erschien (1830—33) sein „exegetisches Handbuch zu den drei ersten Evangelien", ganz nach denselben Grundsätzen gearbeitet, jedoch mit einem tüchtigen gelehrten, philologischen und kritischen Apparat ausgestattet, welcher dem „Leben Jesu", das mehr praktischen Bedürfnissen genügen zu wollen scheint, abgeht. Will man den Geist dieses Buches und seiner Exegese kennen lernen, so reicht es aus den Ge-

sammtinhalt der „Religionsmittheilungen Jesu und seiner Apostel“ in die Worte zusammengefaßt zu finden: „Seyd anders gesinnt; denn näher ist geworden die Regierung der Gottheit“ (exegetisches Handbuch I, 1, XXIV f.). Das Buch sollte, nach der Absicht des Verfassers, vorzugsweise den Zweck haben zum „christlichen Rationalismus“ dadurch anzuleiten, daß das „Geschehene“ mit dem „nunmehr Denkbaren“ verbunden würde. Es sollte das große Problem lösen, wie Christus und die Vernunft mit einander übereinstimmen, und den Totaleindruck hervorbringen, daß „das göttlich moralische Urchristenthum das wirksamste Mittel zur Selbsterziehung von Millionen für gotteswürdige Denkgläubigkeit war und ist.“ Diese „praktische Denkgläubigkeit“, als deren Repräsentant Paulus hier auftritt, hatte die Aufgabe, „die träge Mode“, den „Auktoritätsglauben“, die „mystische Andächtelei der Zeit“, die „kirchenväterlich-dogmatische Metaphysik und Geheimnißerfindung“ zu überwinden, und ahnte nicht, wie nahe daran sie war, selbst überwunden zu werden. Auch besonders in einer Reihe von Recensionen in der Allgemeinen hallischen Literaturzeitung und den heidelberger Jahrbüchern vertrat Paulus diese „Prinzipien“ des „evangelischen Rationalismus“ gegen den „Eingebungsglauben“ und „Supernaturalismus.“ Ueberhaupt fühlte er doch immer mehr, daß die Zeit eine andere geworden sey, daß Mächte sich wider seine Anschauungsweise erhoben, denen er mit den bisherigen Waffen nicht mehr gewachsen war. Seine Winke, Räthe, Warnungen gegen den Mysticismus mehrten sich; seit 1831 sah er sich aber gleichzeitig genöthigt, seine Vorlesungen zu beschränken, und seit 1833 las er nicht mehr, obwohl er bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand (1844) noch immer zwei Vorlesungen, und zwar nicht ohne Absicht im Sommersemester: „Biblische Theologie in ihrem Zusammenhange mit Vernunft und Erfahrung“, im Wintersemester: „Geschichte des Urchristenthums nach seiner Bildung durch äußere Schicksale, Lehre und Verfassung“ anzukündigen pflegte.

Denn weit entfernt, obwohl bereits über das 70. Lebensjahr hinausgeschritten, sich von der Arbeit zurückzuziehen, fing er mit dem Jahre 1833 seine literarische Thätigkeit wieder zu verdoppeln an. Im J. 1833 erschien seine Auslegung des Hebräerbriefes, von dem er mit aller Entschiedenheit behauptete, daß er den Apostel Paulus zum Verfasser habe und während dessen Gefangenschaft in Rom geschrieben sey. Als Zweck des Hebräerbriefes betrachtete er den Gedanken, „daß überall ächte πίστις = Wollen aus Ueberzeugungstreue beglücke und beselige.“ Da er die neueste Philosophie, namentlich Schelling's, als die Werkstätte des Antirationalismus und alles dessen, was er unter die Begriffe „Frömmelei“ und „Mysticismus“ zusammenfaßte, ansah, so richtete er von nun an seine (pseudonymen) Angriffe gegen diese, und so erschien 1835 seine Schrift: „Entdeckungen über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen. Ein Panorama in fünfthalb Akten mit einem Nachspiel, von Magis amica veritas”. Der Hauptangriff war gegen Schelling gerichtet, den er des Ideenraubes an Fichte, Hegel, Kapp, Bardili u. s. w. darin anklagte und als phantasirenden Sophisten behandelte. Ueberhaupt verbitterte sich leider sein in früherer Zeit gegen Andersdenkende und Andersgläubige toleranter Sinn jetzt immer mehr. Nicht als ob er über die „neue Rechtgläubigkeit“, die „Allweisheit, welche die absolute Vernunft in Alleinbesitz genommen“, die „neuen mystischen Weihrauchnebel und sentimentalen Legendenwunder“, die er in seinem 1837 veröffentlichten „Conversationssaal und Geisterrevue“ bekämpfte, nicht auch manches treffende Wort gesagt hätte; allein es fehlte ihm der Schlüssel zur Erkenntniß des gewaltigen Umschwunges, der seit den letzten 20 bis 30 Jahren sich vorbereitet hatte, gänzlich. Er sah in jenem auf nothwendigen Motiven beruhenden Umschwunge nichts als das Werk einer tückischen Verschwörung einer Hand voll Betrüger und Finsterlinge gegen den gesunden Menschenverstand und die hausbackene Moral. Als die, welche über ihn hinausgeschritten waren, wie D. Fr. Strauß, ihn selbst als einen Zurückgebliebenen und Ueberwundenen behandelten und dem öffentlichen Spotte preisgaben, mußte ein tiefer Stachel des Schmerzes sich in seine Seele senken, und daß er,

der von Strauß erlittenen Behandlung ungeachtet, im Jahre 1839, als das zürcherische Volk sich gegen dessen Berufung an den Lehrstuhl der Kirchengeschichte und Dogmatik in der Stadt Zwingli's erhob, in seiner Schrift „über theologische Lehrfreiheit und Lehrerwahl für Hochschulen", sich seines furchtbarsten Gegners mit Lebhaftigkeit annahm, ist ein beredtes Zeugniß für die Reinheit seines Karakters und den prinzipiellen Standpunkt seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung. Die Person Christi bezeichnet er in dieser Schrift „als ein Wunder, einen Meteorstein zwischen unseren beiden Weltaltern."

Schon seit einer Reihe von Jahren hatte sich Paulus auch auf dem Felde der Staats- und Kirchenpolitik beschäftigt; denn seinem ruhelos thätigen Geiste war jeder Stoff gelegen, auf den sich sein rationalistisches Moralprinzip mit einigem Glücke und Geschicke übertragen ließ. Schon 1816 und 1817 hatte er die Haupturkunden der württembergischen Landesgrundverfassung, allgemeine Grundsätze über die Vertretung der Kirche bei Ständeversammlungen, eine philosophische Beurtheilung der von Wangenheim'schen Idee der Staatsverfassung u. s. w. herausgegeben, und in diesen Schriften für einen gemäßigten Constitutionalismus sich ausgesprochen, was ihm aber bei einer 1819 unternommenen Reise in sein Geburtsland die Unannehmlichkeit einer polizeilichen Ausweisung zuzog. In der (1819—1831) von ihm redigirten Zeitschrift „Sophronizon" befinden sich ebenfalls manche die Rechtsverhältnisse des Staates und der Kirche betreffende Artikel von ihm; hier war auch der Sensation erregende Aufsatz von J. H. Voß: „wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier" erschienen, für welchen Paulus einen landesherrlichen Verweis erhielt; hier wurde seine Vertheidigung Fonk's in dem berühmten Prozesse dieses Namens abgedruckt. So blieb Paulus auch nur seinem bisherigen Wirken treu, wenn er 1837 nach dem Ausbruche des Streites mit dem Erzbischof Clemens August von Köln an demselben ebenfalls literarischen Antheil nahm und in seiner Schrift: „der wieder laut gewordene Prinzipienkampf zwischen römischer Hierarchie und deutscher Staatsrechtlichkeit u. s. w." den Ultramontanismus bekämpfte. Auch Gutzkow's, als sich derselbe wegen seines Romans Wally eine gerichtliche Untersuchung zugezogen hatte, nahm er sich an, nicht aus Vorliebe für das „junge Deutschland", sondern weil er, wie er (1836) an den Minister von Reizenstein schrieb, befürchtete: „daß, wenn dieser erste Versuch, auch auf das Religiöse durch Kabinetscensur Jagd zu machen . . . gelänge, das Stummmachen der Verketzerten schnell zu einer Parteisache werden möchte."

In der theologischen Welt war der 78jährige Greis übrigens allmälig so ziemlich verschollen, als 1839 seine 50jährige akademische Jubelfeier, welche mit seiner goldenen Hochzeitfeier zusammenfiel, vorübergehend die Aufmerksamkeit wieder auf ihn lenkte. Am meisten Aufsehen erregte es damals, daß die theologischen Fakultäten zu Berlin und Bonn die einzigen waren, welche ihm keine Beglückwünschungsadresse zugehen ließen. Wie sehr er sich in seinen Grundüberzeugungen gleich geblieben war, zeigte er in demselben Jahre noch durch sein Separatvotum in dem sachsen-altenburgischen Streit, dem ein wohlgemeinter „Friedensantrag" beigefügt war, „wie durch Erhebung der christlichen Pflichtenlehre über das Dogmatische aller Dogmenstreit gehoben werden könnte und sollte." Auch in die Streitigkeiten der unirten Kirche der bayerischen Pfalz mischte er sich in seiner Schrift: „die protestantisch-evangelisch unirte Kirche in der bayerischen Pfalz" (1840), indem er darin für die „Rationalisten" gegen die „mystischen Symbolisten" Partei nahm, und in seinem 80. Jahre (1841) machte er den für einen Mann in diesem Lebensalter unerhörten Versuch, nochmals eine neue Zeitschrift zu gründen, den „neuen Sophronizon", der übrigens nur in vereinzelten „Mittheilungen" erschien. Zu beklagen ist es, daß sich der Greis in seiner gereizten Stimmung gegen Alles, was ihm als Mysticismus anrüchig vorkam, verleiten ließ, die „schelling'sche Offenbarungsphilosophie" in dem Hörsaale des Philosophen zu Berlin durch einen bezahlten Nachschreiber wortgenau aufnehmen und dann mit polemischen Anmerkungen durch den Druck veröffentlichen zu lassen. Es wurde wegen unbefugten Nachdruckes über

das Buch gerichtliche Beschlagnahme verhängt, dieselbe jedoch nach einigen Jahren wieder aufgehoben. Dies Verfahren von Paulus läßt sich nur insofern einigermaßen entschuldigen, als er an eine Conspiration zwischen der schelling'schen Philosophie und der „muckerischen Frömmelei“ wirklich glaubte und, was ihm als ein Attentat auf die gesunde Vernunft erschien, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln entlarven zu müssen glaubte. Darin, daß er sich der deutsch-katholischen Sache in seinem 85. Lebensjahre noch mit größter Lebhaftigkeit in einer besonderen Druckschrift („zur Rechtfertigung der Deutschkatholischen gegen Klagen Römischgläubiger, 1846“) annahm, theilte er einen verzeihlichen Irrthum mit manchen trefflichen Männern, die dem Alles überwuchernden Ultramontanismus gegenüber eine Verstärkung der freieren Richtung innerhalb der katholischen Kirche selbst eifrig wünschen mußten. Darin aber, daß er sich in seiner Schrift namentlich gegen Maßregeln staatlicher Unterdrückung in Betreff der Deutschkatholiken aussprach, hatte er vollkommen Recht.

Und so blieb er sich denn in der Grundrichtung, die er aus dem Hause des geisterseherischen Vaters als Knabe mitgebracht und schon auf der Universität wissenschaftlich festgestellt hatte, bis zum Ende seines an die 90 Jahre heransteigenden Lebens gleich. Noch in dem Jahre vor seinem Tode schrieb er: „der Rationalismus ist nicht bloß auf das Religiöse, sondern überhaupt auf Alles anzuwenden“, und: „wir sollen durch Wollen, Wissen und Vollbringen des Rechten für uns und Andere dieses Leben zum Anfang machen eines ewigen, seligen Lebens.“ Uebrigens war er in den letzten Lebensjahren sehr gebrechlich geworden; nur sein Geist, insbesondere im Gespräche, blieb stets rege und frisch. Bis in seine letzten Tage ließ er sich aus klassischen Werken der alten und der neueren Zeit vorlesen, und da es ihn störte, daß in wissenschaftlichen Werken seine Vorleserin die griechischen Worte nicht lesen konnte, so übte er sie selbst noch in das griechische Alphabet ein. Er sah im Jahre 1851 den Tod immer näher kommen und bemerkte öfters, er wäre begierig zu erfahren, wie es sich mit dem Sterben verhalte und ob man sterbend auch noch über das Sterben selbst denken und reflektiren könne? So blieb er auch mit Beziehung auf diesen ernsten Moment seinem rationalistischen Prinzipe treu. Schon im Juli des Jahres stellten sich alle Symptome einer rasch verlaufenden Wassersucht ein. Er sprach jetzt gern vom Tode und erklärte sich in einer seiner letzten Unterredungen sehr entschieden für den Dualismus von Leib und Geist, und eben deßhalb entschieden für die persönliche Fortdauer des Geistes nach dem Tode. Die Jesuiten hielten damals unter großer Aufregung der Bevölkerung in Heidelberg Missionspredigten; er erhielt einen anonymen Brief, daß er sich zum Katholicismus bekehren möge; denn „protestantisch sey gut leben, katholisch gut sterben.“ Er ließ ihn sich vorlesen und mit den Worten zurücklegen: „Schreiben Sie oben auf den Brief: Einladung zum Katholischwerden.“ Die letzten Worte, die er den 7. Aug. diktirte, waren ein Zeugniß für die Gewissensfreiheit; das letzte Wort was er sprach, das Wort: „Es gibt eine andere Welt.“ So starb er am 10. Aug. 1851. Als sein Leichnam unter der allgemeinsten Theilnahme auf dem neuen Friedhofe zu Heidelberg zwei Tage darauf beerdigt wurde, luden gleichzeitig die Glocken, wie zur Feier seines Begräbnisses, so zu den Missionspredigten der Jesuiten ein, die er so viele Jahre hindurch von dem Standpunkte des Rationalismus aus bekämpft, aber nicht überwunden hatte.

Gewiß ein merkwürdiger Mann, der, nachdem die Zeit von seinem Systeme in ihren hervorragendsten Vertretern sich längst abgewandt hatte, demselben bis in den Tod unerschütterlich treu blieb. Er glaubte wirklich an den Rationalismus, während manche Andere ihn nur benützten. Darum lebte er auch, wie er glaubte. Mäßigkeit, Nüchternheit, Sparsamkeit, Fleiß, Redlichkeit, Treue in der Freundschaft, zumal in jüngeren Jahren auch eine wohlthuende Milde gegen Andersdenkende, unerschütterliches Beharren bei dem als recht Erkannten, ein tief wurzelnder Haß gegen allen frommen Schein und alle Heuchelei, das waren Tugenden, welche ihn bis an seinen Grabhügel

begleiteten und die auch seine Gegner an ihm ehren mußten. Aber um so mehr empfindet man beim Blicke auf dieses an Jahren und Arbeitsfrüchten so reich gesegnete Leben auch wieder den Mangel an dem, was dem Theologen das Unentbehrlichste ist, dem wahren Verständnisse der centralen Gedanken der Bibel und des Christenthums. Woher sollte denn dem Christenthum seine weltüberwindende Kraft, seine ewige Jugend kommen, wenn es nichts Anderes wäre als was der Paulus'sche Rationalismus aus ihm gemacht hat? Wie bald würde die Gestalt eines solchen „das Rechte wollenden Lehrregenten" erblaßt seyn, und das „Reich der Geistesrechtbeschaffenheit" in utopische Fernen sich verloren haben! Die reine Subjektivität der Schriftauslegung hat sich in der Paulus'schen Exegese für immer gerichtet. Sie bildet zu der kirchlich-dogmatisirenden das gerade Gegenstück. Mit dieser Ernüchterung und Entleerung der biblischen Realbegriffe legen wir nicht, sondern leeren wir die Bibel aus, und was Paulus als letztes Resultat in ihr gefunden hat, das brauchte er eigentlich gar nicht zu suchen, das hatte er Alles schon in seinem moralischen Schlüssel zu ihr hinzugebracht. Das Kantische Prinzip der moralischen Schriftauslegung hat an ihm seinen treuesten, aber auch wohl seinen letzten consequenten Vertreter gesehen; denn er hat seine Verkehrtheit für alle Zeiten bloßgelegt.

Es liegt etwas Tragisches darin, ein ganzes reichbegabtes Leben einem Irrthum geopfert zu haben. Allein man darf nicht vergessen, daß ein mit Ueberzeugungstreue durchgeführter Irrthum immer der Wahrheit selbst zu Gute kommt. Der Rationalismus war eine nothwendige Entwickelungsphase in der Geschichte des Protestantismus, eine wahrhaft menschlich-geschichtliche Anschauung von der Person Christi wäre ohne ihn nicht möglich geworden. Es gibt in der Geschichte des Christenthums zwei Klassen von hervorragenden Männern. Die Einen, wie z. B. Augustinus, Luther u. A., repräsentiren die Wahrheit aller Zeiten, die ewige Idee des Christenthums selbst; die Anderen — und unter diese zählen wir Paulus — repräsentiren nur eine Seite der Wahrheit und wirken darum auch nur eine Zeit lang. Die einseitige Wahrheit ist nämlich auf die Dauer, und mit der Prätension, die ganze Wahrheit zu seyn, festgehalten immer ein Irrthum. Man könnte überhaupt fragen: ob Paulus in der Wahl des theologischen Berufes an und für sich nicht fehlgegriffen habe? Mathematische, philologische, kritische Forschungen sagten ihm eigentlich am Meisten zu. Seine Richtung ging nicht auf die Fachtheologie, sondern auf universelle Studien. So stand er auch mit bedeutenden Männern aller Wissenschaften und Kunstbestrebungen in näherer oder fernerer Verbindung. Wir nennen aus der früheren Zeit: Schiller, Göthe, Wieland, Herder, Lavater, aus der späteren: Voß, Schlosser, Franz von Bader, Hufeland, Niethammer, Reizenstein, Salat, von Wessenberg, die Schlegel, W. von Humboldt u. A. m. Die juristisch-mathematische Gabe, die er bei seiner Beurtheilung des Fonk'schen Prozesses bewährte, wurde an ihm durch Ertheilung der juristischen Doktorwürde von Seite der Universität Freiburg geehrt. Was sein häusliches Leben betrifft, so blieb seine treffliche Gattin bis 1844 mit ihm in glücklicher Ehe vereinigt; 1847 sah er auch noch seine geistvolle, vielgeprüfte, einzig am Leben gebliebene Tochter Sophie, die Gattin von A. W. v. Schlegel, von dem sie in freiwilliger Trennung stets entfernt gelebt hatte, an einem gebrochenen Herzen dahin welken. Daß er ein liebevoller Gatte und Vater war, darüber herrscht unter denen, die ihm näher standen, nur eine Stimme.

Was die Quellen zu seinem Leben betrifft, so hat er uns selbst „Bildungs- und Lebensskizzen" hinterlassen; außerdem fließen sie in seinen zahlreichen Schriften, in gedruckten und ungedruckten Briefen in Fülle. Einen werthvollen Beitrag nicht nur zu demselben, sondern zur inneren Zeitgeschichte überhaupt, enthält die an interessanten Urkunden reiche Schrift von Reichlin-Meldegg: H. E. G. Paulus und seine Zeit, Stuttgart 1853, 2 Bde. **Schenkel.**

Pavia, Synode, im J. 1423. Nach dem kostnitzer Beschlusse sollte das nächste

allgemeine Concil im J. 1423 zu Pavia gehalten werden, um das Reformationswerk fortzusetzen. Pabst Martin V. hielt auch Wort und schrieb die verheißene Versammlung aus, nachdem er zuvor die Metropoliten und Bischöfe aufgefordert hatte, in Provinzialsynoden Vorschläge zu berathen, die dem allgemeinen Concil unterbreitet werden sollten. Zu diesem ernannte er vier Legaten, den Erzbischof Donatus von Creta, den Bischof Jakob von Spoleto, den Abt Peter von Rosacco und den Dominikanergeneral Leonard, mit den ausgedehntesten Vollmachten, selbst mit dem Recht, den Sitz der Synode nöthigenfalls zu verlegen. Die Synode wurde im Mai 1423 eröffnet, war aber überaus schwach besucht: aus Deutschland waren 24, aus Frankreich nur 6, aus Burgund 2 Prälaten erschienen; beträchtlicher war die Zahl der Engländer, ganz gering dagegen die der Italiener. Schon tagte das Concil in dem zweiten Monat, ohne etwas Nennenswerthes ausgerichtet zu haben, als es hieß, dasselbe müsse an einen andern Ort verlegt werden, weil wegen der dort ausgebrochenen Pest nur wenige Geistliche kämen und die anwesenden sich wieder entfernen möchten. Der Bischof Andreas von Posen beantragte eine Uebersiedelung nach Siena, die Prälaten stimmten bei, und der Pabst bestätigte den Beschluß, unterhandelte mit Abgeordneten der Stadt Siena über die Sicherheit des Concils und die Aufnahme seiner Mitglieder und sandte Einladungsschreiben zu zahlreichem Besuche aus. Die Sieneser Synode begann auch wirklich am 22. August desselben Jahres, konnte aber, wie Martin selbst durch ihre schon im Februar des nächsten Jahres ausgesprochene Auflösung eingestand, weder der Zahl noch der Beschaffenheit ihrer Mitglieder nach eine allgemeine Kirchenversammlung genannt werden. Es fanden sich nämlich in Siena fast nur italienische Bischöfe ein, aus Deutschland erschienen bloß 5, aus Frankreich 6 und aus Spanien gar keine Bischöfe. Sie gingen mit dem Beschlusse auseinander, daß sich nach sieben Jahren die Bischöfe der sämmtlichen europäischen Reiche an einem ihnen bequemer gelegenen Ort (als solcher wurde Basel genannt) zu einem allgemeinen Concil versammeln sollten. Vgl. Harduin, collect. Concil. I. VIII. Mansi, Coll. Concil.. T. XXVIII. Th. Pressel.

Pauperes de Lugduno, s. Waldenser.

Pavillon, Bischof von Alet, gehört zu jenen vier Bischöfen, welche nicht in die unbedingte Annahme des Formulars der Verdammung der fünf aus Jansens Augustin gezogenen Sätze einwilligen wollten, dadurch noch neunzehn andere Bischöfe auf ihre Seite zogen und so Pabst und König wenigstens für einige Zeit zu einer gewissen Nachgiebigkeit nöthigten. S. den Art. „Jansen“, Bd. VI. S. 429. Die anderen drei Bischöfe sind Nikolaus Choart de Buzanval, Bischof von Beauvais, Henri Arnauld, Bruder des Dr. Arnauld und der Mutter Angelica, Bischof von Angers, Stephan Franz Caulet, Bischof von Pamiers. Das Leben dieser vier Bischöfe ist sich sehr ähnlich; wir widmen dem von Alet eine besondere Beschreibung, weil er, wie Reuchlin bemerkt, der vollkommene Typus eines jansenistischen, eines Bischofs nach dem Sinne Port-Royal's ist. An diesem einen Manne soll gezeigt werden, welch' einen Verlust die französische katholische Kirche sich zuzog, indem sie den Jansenismus verstieß. — Nikolaus Pavillon, geb. 1597 zu Paris im Schooße einer parlamentarischen Familie, kam frühe in Verbindung mit Vincenz v. Paula (s. d. Art.), der ihn verwendete, um den Versammlungen zu wohlthätigen Zwecken in den Pfarreien von Paris, den Samstagsversammlungen der Geistlichen im Hause der Lazaristen vorzustehen. Er erhielt bald auch einen gewissen Ruf als Prediger; dieß sowie die Verwendung von d'Andilly war die Ursache, daß Richelieu ihm das Bisthum Alet anvertraute. Pavillon weigerte sich anfangs, doch nicht aus geistlicher Affektation, die schwere Bürde auf sich zu nehmen, bis Vincenz v. Paula seinen Widerstand brach, auf ähnliche Weise wie einst Farel Calvin's Weigerung ihm in Genf Hülfe zu leisten, überwunden hatte. Vincenz sprach zu Pavillon: „ich werde mich am Tage des Gerichts gegen dich erheben mit den Seelen der Diöcese Alet, welche aus Mangel an Unterricht zu Grunde gehen werden, weil du dich geweigert hast, ihnen denselben zu ertheilen“. Er erhielt 1639 die Weihe als

Bischof, zwei Jahre nach seiner Ernennung. Das Bisthum liegt in den Pyrenäen; das war mit die Ursache, warum es seit hundert Jahren nur als Präbende vergeben worden; der letzte Inhaber war ein ehemaliger Rittmeister, der mit den Einkünften sich einige Hofämter kaufte; wenn er nicht am Hofe war, so residirte er doch außerhalb der Diöcesanstadt (in Cornadel), wo er eine Frau und zwei öffentlich anerkannte Kinder hatte, welchen er die besten Pfründen gab. Einige schenkte er seiner Nichte, welche die Einkünfte bezog und Amtsverweser bestellte. Nach dem Beispiele des Bischofs lebte der Klerus. Pavillon nahm sogleich seinen Aufenthalt in Alet und ließ sich auf alle Weise die geistliche Regeneration seines Bisthums und besonders seines Klerus angelegen seyn. Vor Allem verdienen seine Bemühungen, einen tüchtigen Nachwuchs von Geistlichen zu bilden, Erwähnung. In sein Seminar zu Alet nahm er nur solche junge Leute auf, welche schon eine Zeit lang unter Aufsicht und Leitung ihrer Ortsgeistlichen gestanden hatten und von diesen als wohlgerathen erklärt wurden. Zuerst lernten sie im Seminar die zum Schulhalten nöthigen Kenntnisse, dienten dann eine Zeit lang als Schullehrer; nach zwei oder drei Jahren kamen sie in das Seminar zurück und erhielten nun die unmittelbare Vorbereitung auf das geistliche Amt. Erst bei ihrer Ordination erfuhren sie ihren Bestimmungsort, an welchen sie binnen wenigen Tagen abzugehen hatten. Wer um irgend eine Stelle sich beworben hätte, der würde unfehlbar sie nicht erhalten haben. P. wählte für Jeden die passendste Stelle aus. So erlaubte er sich auch aus demselben Grunde, Pfarrer zu versetzen; ein alter Pfarrer erhielt eine Domherrnstelle, deren jetziger Inhaber in die Pfarrstelle jenes eintrat. Einstmals war er in Verlegenheit, wie er eine Stelle, die ein geistiger Neubruch war, aber mit geringer Besoldung verbunden, besetzen sollte. Unter allen schien ihm hauptsächlich ein gewisser Geistlicher, der eine höher besoldete Pfarrei verwaltete, für jene Stelle geeignet. Pavillon ließ diesen Mann vor sich kommen und eröffnete ihm dieß, indem er hinzusetzte, er wage es nicht, ihm diesen unvortheilhaften Tausch vorzuschlagen. Doch es zeigte sich, daß der Bischof wirklich den rechten Mann ausersehen hatte; dieser Geistliche erklärte sich sogleich bereit, jene weniger angenehme Stelle anzunehmen. Die jährlichen Visitationen benutzte er dazu, die Amtsführung der Geistlichen zu prüfen, die Unwürdigen zu strafen. Zugleich wurde der Zustand der Gemeinden erforscht und je nach den Umständen Excommunication über diesen oder jenen Sünder ausgesprochen. Die Predigten zu bessern, ergriff er ein Mittel, was allerdings auf großen Mangel an Bildung von Seiten der Geistlichen schließen läßt, was aber eben darin seine Berechtigung findet. Nachdem er die 110 Pfarreien seiner Diöcese in sechs Kantone eingetheilt, sandte er jedem Geistlichen Themata zur Beantwortung; diese brachten sie zu der Conferenz des Kantons, wo ihnen die Ausführung des Thema durch den Bischof mitgetheilt wurde; danach predigten nun die Geistlichen; darauf wurden die Erwachsenen aufgefordert, sich selbst über das gestellte Thema auszusprechen. So wie er für bessere Schullehrer sorgte, so auch für bessere Schullehrerinnen; zuerst ließ sich eine fromme Wittwe bereit finden, Mädchen und Weiber unter seiner Anleitung zu unterrichten; ein junges Mädchen, das Lust hatte, den Schleier zu nehmen, hielt er davon ab; er bewog sie, eine Schule für Mädchen zu errichten. Es meldeten sich mehrere und selbst adelige Fräulein zu diesem Berufe; so entstand ein Seminar oder eine Congregation der Schullehrerinnen; sie wohnten theils in Alet in gemeinsamer Wohnung, theils auf dem Lande, mit Schulhalten beschäftigt. — Auf seinen Reisen beschäftigte sich der Bischof mit Predigen und Katechisiren, und theilte kleine Schriften aus, „welche er für nützlicher hielt, als Medaillen, Bilder und Rosenkränze, welche nicht belehren", wie er sagte. Auch die gefahrvollsten Wege auf den Pyrenäen verschmähte er nicht, wenn es galt, eine geistliche Pflicht zu erfüllen. So gelang es ihm einst, einen Betrüger zu entlarven, der an der spanischen Grenze 32 Weiber als Hexen angegeben, welche eine Hungersnoth heraufbeschworen hätten. Der Betrüger bekannte sich als solchen und unterwarf sich der Buße, die der Bischof ihm auferlegte. So nahm er sich noch in anderer Hinsicht seiner Diöcesankinder an; als Beweis seiner Wohl-

thätigkeit genügt der eine Zug, daß er sein elterliches Erbe von 40,000 Thlr. auf die Bedürfnisse seiner Diöcese verwendete. Für sich selbst lebte er in ascetischer Einfachheit; einen Steuereinnehmer, der die Provinz aussog, ließ er auf sein Schloß Cornavel gefangen setzen. Er eiferte gegen den Zweikampf, gegen weltliche Vergnügungen. Es läßt sich erwarten, daß ein solches Wirken allerlei Widerstand hervorrief. Pavillon war bei Richelieu, nachher bei Mazarin und Ludwig XIV. nicht gut angeschrieben, und in seiner eigenen Diöcese lehnten sich die Adeligen, mehrere geistliche Corporationen, auch die Capuziner wider ihn auf; ehrenrührige Gerüchte wurden wider ihn ausgestreut. Besonders gefährdet wurde seine Stellung, seitdem er sich in den Streit wegen des Formulars eingelassen. Um so größer war das Vertrauen, welches ihm Port-Royal bezeugte. Zuletzt wurde er noch in die Regalstreitigkeit verwickelt; er stand auf Seite des Pabstes gegen den König; man wagte nicht, den Achtung gebietenden Mann abzusetzen, aber er mußte es erleben, daß vortreffliche Männer aus ihren Stellen entfernt und durch unwürdige Eindringlinge ersetzt wurden. Dieß war wohl mit die Ursache des Schlaganfalles am 15. Oktober 1677, worauf er den 8. Dezember desselben Jahres in die Ruhe einging. — Quelle: Dr. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, 2. Bd.

Pearson, John, Bischof von Chester, einer der ausgezeichnetsten englischen Theologen des 17. Jahrhunderts, war der Sohn des Dr. Robert Pearson, Pfarrers von Creake und Snoring in Norfolk und nachmaligen Archidiakonus von Suffolk, und wurde am 28. Februar 1612 geboren. In seinem zwölften Jahre kam er in die berühmte Schule von Eton, wo er sich durch seine großen Fähigkeiten und seinen unermüdlichen Fleiß bald so hervorthat, daß er für den besten Schüler galt. Neben dem Studium der Klassiker begann er schon hier, durch Savile angeregt, sich mit den Kirchenvätern zu beschäftigen. So gründlich vorbereitet, trat er 1631 in das King's College in Cambridge ein, wo er nach drei Jahren zum Fellow gewählt wurde. Nachdem er 1639 die Priesterweihe erhalten, gab ihm Bischof Davenant eine Pfründe in Salisbury. Bald darauf wurde er Kaplan des Großsiegelbewahrers, sodann Pfarrer von Thorington in Suffolk, Kaplan des Lord Goring, den er auf einem Feldzuge gegen die Republikaner im Westen von England begleitete, und endlich Kaplan des Sir Robert Coke. Aber als eifriger Royalist, als welchen er sich namentlich in seiner Predigt vor der Universität 1643 gezeigt, verlor er bald seine Pfründen und lebte mehrere Jahre in Dürftigkeit und Zurückgezogenheit. Doch vom Jahre 1650 an fungirte er als Prediger an der St. Clemenskirche in London, was schwerlich aus einer Nachgiebigkeit gegen die herrschende Gewalt im Staate, sondern daraus zu erklären ist, daß er als Lektor, nicht als Pastor, gleich anderen Royalisten vorübergehend angestellt war und deßhalb von den Triers nicht belangt werden konnte. Daß er sich auch in dieser Zeit nicht scheute, seine Anhänglichkeit an die anglikanische Kirchenform offen zu bekennen, erhellt aus seiner Disputation mit Katholiken über die Frage, ob die römische oder englische Kirche schismatisch sey, und aus seiner Controverse mit dem Nonconformisten Burges, der die Nothwendigkeit einer Reform der Lehre und des Cultus in der englischen Kirche behauptete. — Mit der Restauration trat auch für Pearson eine günstige Wendung ein. Er erhielt in rascher Aufeinanderfolge wichtige und einträgliche Stellen; die Pfarrei zu St. Christoph in London, eine Präbende in Ely und das Archidiakonat von Surrey. Der König, auf dessen Mandat er zum Dr. theol. in Cambridge creirt wurde, machte ihn zu seinem Kaplan. Und kurz darauf wurde er Vorstand des Jesus College in Cambridge, Professor der Theologie daselbst und 1662 Vorstand des Trinity College. Kein Beruf war für ihn so geeignet als das akademische Lehramt. Er erwarb sich in einer zwölfjährigen Thätigkeit durch seine Gelehrsamkeit, sowie durch seine Humanität die größte Achtung und trug durch seine Vorlesungen nicht wenig zur wissenschaftlichen Hebung der Universität bei. Daneben wurde er auch gelegentlich zu anderen wichtigen Geschäften herbeigezogen. Er hatte sich bei der Maturitätsprüfung der Westminsterschüler zu betheiligen, die Uebersetzung des allgemeinen Gebetbuches in's Lateinische

wurde unter seine Aufsicht gestellt, und bei der Savoyconferenz, welche die Vereinigung der Kirchenparteien versuchte, war er der Hauptvertreter der anglikanischen Seite. Auch die Gegner konnten nicht umhin, seine Gelehrsamkeit, die Unparteilichkeit und Würde, die er bei den Verhandlungen zeigte, zu bewundern. Baxter nannte ihn die Stärke und Zierde seiner Partei. — Pearson hatte sein 61. Lebensjahr zurückgelegt, als ihm 1673 das Bisthum Chester übertragen wurde. Er setzte neben den Geschäften des neuen Berufes seine wissenschaftlichen Arbeiten fort, bis körperliche Leiden, am Ende Altersschwäche und völliger Verlust des Gedächtnisses ihm den Lebensabend verdüsterten und jede Thätigkeit unmöglich machten. Er starb am 16. Juli 1686 und wurde in seiner Kathedrale begraben.

Das erste Werk, durch das Pearson seinen Ruf als Theologe begründet hat, ist die Exposition on the Creed 1659, gegründet auf die in der Clemenskirche gehaltenen Predigten — ein Werk, das heute noch in Pearson's Vaterland „als das vollkommenste theologische Werk, das je aus einer englischen Feder floß“ angesehen wird. Es ist unverändert und ohne Beisätze durch zahllose Auflagen gegangen, schon 1691 in's Lateinische übersetzt und vielfach für den Gebrauch der Studirenden abgekürzt worden (namentlich von B. Kennet, Dr. Burney und Dr. Mill). Es ist ein großartiger Versuch, auf dem einfachen Grundplane des uralten Bekenntnisses der Kirche das Gebäude der systematischen Theologie aufzuführen. Die reichen Citate aus den Vätern machen es zu einer Fundgrube der patristischen Theologie und geben eine vollständige Catena der besten Autoritäten. Apologetik und Polemik, Religionsphilosophisches und Dogmenhistorisches wird in die Erklärung eingewoben und aus dem dogmatisch Festgestellten überall die moralische Folgerung abgeleitet. Um das Werk Allen zugänglich zu machen, wird das allgemein Verständliche in den Text aufgenommen, der gelehrte Apparat dagegen in die Noten verwiesen. In formeller Hinsicht nun ist der Gang folgender. Es wird bei jedem einzelnen Punkte zunächst eine Erläuterung der Worte, dann eine Begriffserklärung gegeben, sodann die betreffende Lehre herausgestellt und bewiesen, hierauf deren Nothwendigkeit und Einfluß auf das Herz und Leben der Gläubigen gezeigt und endlich das Resultat kurz zusammengefaßt. In materieller Hinsicht geht Pearson davon aus, daß das Glaubensbekenntniß die Prinzipien der christlichen Religion, also weiter auch die allgemeinen Prinzipien der Religion überhaupt enthalte, wie sie in der natürlichen Religion anerkannt werden. Auf diesem Boden seyen die Angriffe der Atheisten zurückzuschlagen. Sodann müsse die christliche Religion als solche den Juden gegenüber aus dem Gesetz und den Propheten als die wahre bewiesen werden, und endlich sey gegen alte und neue Häretiker der altüberlieferte, wahrhaft katholische Glaube durch Schriftbeweise mit Zuziehung des Zeugnisses der alten Väter als der allein wahre darzuthun. — An dieses Werk schließen sich enge an die dogmatischen Vorlesungen: XXIV Lectiones de Deo et attributis ejus (Opp. Posth.), die insofern von großem Interesse sind, als Pearson darin als Begründer einer reformirten Scholastik auftritt. Er theilte keineswegs die herrschende Ansicht der Zeit, die gegen eine wissenschaftliche Behandlung des christlichen Glaubens gleichgültig oder feindselig sich zeigte, vielmehr war er überzeugt, daß eine solche für eine klare Erkenntniß und erfolgreiche Vertheidigung der Wahrheit unentbehrlich sey. Er hielt es für nothwendig, dem römisch-katholischen Corpus Theologiae ein protestantisches gegenüberzustellen. Schon deßhalb, und mehr noch wegen der scharfen Begriffsbestimmung schien ihm die scholastische, namentlich die thomistische Methode die beste zu seyn. Den Mängeln der alten Scholastik aber glaubte er dadurch gründlich abzuhelfen, daß er auf den Urtext der heiligen Schrift zurückging und diese überhaupt in erste Linie stellte, die alten Concilien aber und die altkirchlichen Autoritäten nur in zweiter Linie gelten ließ, letztere aber nur nach vorausgegangener kritischer Sichtung. Wie viel er selbst in dieser Hinsicht geleistet, zeigen seine historisch-kritischen Schriften. Es mag hier zunächst auf seine treffliche Vorrede zu Field's Ausgabe der LXX (1665) hingewiesen werden, in der er die grie-

chische Uebersetzung gegen die Angriffe des Hieronymus in Schutz nimmt und zeigt, wie die LXX nicht bloß bei der gegenwärtigen Gestalt des hebräischen Textes für dessen Erklärung und Herstellung wichtig, sondern auch wegen der Citate im Neuen Testament und für das Verständniß des Sprachidioms des Neuen Testaments und der griechischen Väter von Wichtigkeit seyen. Nur wünscht er eine neue, auf sorgfältige Vergleichung aller Handschriften gegründete Ausgabe der LXX. — Pearson's bedeutendste Schrift aus dem Gebiet der historischen Kritik ist sein Buch Vindiciae Epistolarum S. Ignatii (1672). Der Streit über die Aechtheit dieser Briefe hatte, seitdem sich Petavius u. A. entschieden zu Gunsten der von Vossius (1646) herausgegebenen kürzeren Recension erklärt hatten, einige Jahre geruht. Nun aber trat der scharfsinnige Daillé 1666 mit neuen, gewichtigen Bedenken gegen die Aechtheit auch dieser Recension auf. Pearson vertheidigte sie in der genannten Schrift, wobei ihn nicht bloß ein kritisches, sondern das tiefere Interesse leitete, das überhaupt diesem ganzen Streit zu Grunde lag, die Frage über das Alter des Episkopates. Seine Schrift, die mit viel Gelehrsamkeit und scharfsichtiger Kritik die äußeren und inneren Gründe erwägt, hat als Hauptschrift für die Aechtheit der Briefe gegolten, bis in der neuesten Zeit, besonders seit Auffindung der syrischen Uebersetzung, der Streit wieder entbrannte, wobei Pearson vorgeworfen wurde, daß er die Vertheidigung der florentiner Recension als geschickter Advokat mit mehr Gelehrsamkeit als Redlichkeit geführt habe. Doch hat es auch in dieser Zeit nicht an solchen gefehlt, die gleich ihm sich für die sieben kürzeren Briefe entschieden haben. — Von anerkanntem Werthe sind Pearson's chronologische Schriften: Annales Cyprianici (vor Bischof Fell's Ausgabe der Werke des Cyprian 1682), Annales Paulini (der erste bedeutende Versuch dieser Art, über dessen Verhältniß zu späteren Chronologen vergl. Winer's Realwörterbuch), und Dissertatio de serie et successione primorum Romae episcoporum (die beiden letzteren Schriften in Opp. Posth.). An diese schließen sich an die Determinationes Theologicae, kleine Abhandlungen über den apostolischen Ursprung des Episkopates, die Vollgültigkeit der anglikanischen Ordination nebst zwei christologischen Aufsätzen und einer Abhandlung über die Taufe. — Auch auf exegetischem Gebiete war Pearson thätig. Dahin gehören seine Vorlesungen über die Apostelgeschichte, von denen Exkurse über wichtigere Punkte in seinen Lectiones in Acta Ap. (1672) noch vorhanden sind; ferner die Critici Sacri, 9 Vol. Fol., 1660, ein Seitenstück zu der kurz zuvor erschienenen Walton'schen Polyglotte. Es ist eine umfangreiche Sammlung der verschiedenen Erklärungen zu sämmtlichen Bibelstellen, der man aber mit Recht den Vorwurf gemacht hat, daß sie auch aus mittelmäßigen Exegeten geschöpft und Alles ohne Abkürzung aufgenommen habe. Dieß Werk ist übrigens nicht von Pearson allein, sondern im Verein mit Dr. Scattergood, Gouldman und seinem Bruder Richard Pearson unternommen worden. Schließlich sind noch Pearson's Orationes septem in comitiis publicis academicis habitae (1661); Conciones ad clerum sex, und zwei englische Predigten: The excellency of forms of prayer (1640), und No necessity of reformation of the public doctrine of the church of England (1660) zu erwähnen. — Pearson's umfassende Gelehrsamkeit, seine scharfe und urtheilsvolle Kritik, sein edler Karakter und sein tadelloses Leben erwarben ihm die ungetheilte Hochachtung seiner Zeit. Burnet nannte ihn den in jeder Hinsicht größten Theologen seiner Zeit, Ménage den ersten Gelehrten Englands, ja Dr. Bentley sagte sogar „Pearson's very dross was gold."

(Pearson's Werke, außer den einzeln gedruckten, in den Opp. Posthuma herausgegeben von Dodwell 1688 (der übrigens viel Eigenes beifügte), und neuerdings vollständiger gesammelt und mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Churton, The Minor Works of J. Pearson, 1844, 2 Vol.). C. Schoell.

Pectorale i. q. crux pectoralis, das bischöfliche Brustkreuz. S. Bd. VII, 737.

Pekah, פֶּקַח, LXX. *Φακεέ*, Sohn eines unberühmten Mannes, Namens Remaljah

(daher bei Jesaja geringschätzig nach diesem seinem Vater „Sohn Remaljah's" benannt, s. Gesenius zu Jes. 7, 4.), war erst einer der Anführer der aus Gileaditen bestehenden Leibwache des Königs Pekachja von Israel, den er sodann in Folge einer Verschwörung und mit Hülfe von 50 Mann jener Gileaditen in der Hofburg zu Samaria ermordete, worauf er sich selbst auf den Thron schwang, den er 20 oder richtiger 30 Jahre lang behauptete*). Seine Regierungszeit fällt nach der gewöhnlichen Berechnung 758—728 (738) v. Chr. In der zweiten Hälfte seiner Herrschaft verbündete er sich mit Rezin, König von Damaskus, was für beide Reiche vortheilhaft schien, indem die Assyrer drohend im Norden standen (2 Kön. 15, 19.), im Süden aber das Reich Juda unter König Jotham wieder kräftig blühte. Allein dieses Schutz- und Trutzbündniß brachte schließlich beiden Alliirten Verderben. Schon gegen das Ende von Jotham's Regierung (2 Kön. 15, 37.) unternahmen sie nämlich gemeinsame Streifzüge in's Reich Juda und setzten dieselben mit mehr Nachdruck und Erfolg fort, als der junge und schwache Ahas seinem Vater auf dem Throne gefolgt war (2 Kön. 16, 1. 5 f.). Hier hatten die Syrer und Efraimiten wirklich anfangs bedeutende Erfolge, und obwohl ihnen ihre Absicht, Jerusalem zu erobern und einen gewissen Sohn des Tabeel dort als Vasallenkönig einzusetzen, mißlang, so entschädigten sie sich dafür im Süden durch Befreiung Edom's und Losreißung desselben von Juda, wie z. B. die Hafenstadt Elah damals den Edomitern (denn so ist mit Kri in 2 Kön. 16, 7. durchaus zu lesen, und nicht nach Ktibh ארמים = den Syrern) zurückgegeben wurde. Weiter aber konnten die Verbündeten ihre Erfolge nicht fortsetzen. Ahas hatte nämlich — trotz der ernsten Warnungen uud begeisterten Mahnungen zum alleinigen Vertrauen auf Gott durch Jesaja — in seiner Bedrängniß die Assyrer zu Hülfe gerufen; ihr Einfall rief die Verbündeten heim, Damaskus erlag und das syrische Reich hatte ein Ende, das Reich Israel aber verlor an die Assyrer unter Tiglathpilesar das Ostjordanland und ganz Nordpalästina. Ein Rückschlag dieser Unfälle mag es gewesen seyn, daß eine von Hosea geleitete Verschwörung zu Stande kam und Pekah ermordet wurde, also auf die nämliche Weise selber um Thron und Leben kam, wie durch ihn sein Vorgänger geendet hatte. Vgl. 2 Kön. 15, 25 ff. uud dazu Thenius; 2 Chron. 28, 5 ff. u. das. Bertheau; Jes. 7, 1—9 6. u. 17, 1 ff. mit den Auslegern, besonders Gesenius, Hitzig und Knobel. — Ewald, Gesch. Isr. III. S. 308 ff. (1. A.) und Propheten des A. B. I. S. 205 ff. 309 f.; Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 367 ff. (1. A.); Bunsen, Aegyptens Stelle u. s. w. B. IV. S. 386 ff. (welcher die 20jährige Regierung des Pekah beibehält, aber sie erst 747 v. Chr. beginnen läßt) V². S. 503 ff. M. v. Niebuhr, Gesch. von Assur u. Bab. S. 88. 156 f. 458 f. — Winer's Realwörterb. **Rüetschi.**

Pelagianismus, s. Pelagius und die pelag. Streitigkeiten.

Pelagius, der heilige, nachdem er sich vermählt und mit seiner Frau in Enthaltsamkeit gelebt, wurde um deßwillen, bei der steigenden Verehrung für das ascetische Leben, zum Bischofe seiner Vaterstadt Laodicea erhoben (nach Philostorgius V. 2. v. Acacius), wohnte als solcher den Synoden von Antiochien im J. 363, von Tyana 365 bei, wurde vom Kaiser Valens 370 als Nicäner nach Arabien verbannt; später kehrte er in sein Bisthum zurück und nahm Theil an der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel 381.

Pelagius und die pelagianischen Streitigkeiten. Während in der griechischen Kirche der christliche Geist an den Geheimnissen der Trinität und Menschwerdung rastlos arbeitete und in ihnen das Bewußtseyn, daß in Christo Gott selbst mit der Menschheit eins und ihr Heil geworden, also im göttlichen Gegenstande des Glaubens die Uebernatürlichkeit des Christenthums auszusprechen suchte, öffnete sich im pela-

*) 2 Kön. 15, 27. gibt genau nur 20 Jahre an, steht aber in Widerspruch mit 15, 33. und 17, 1., weßhalb in der ersten Stelle ein Fehler zu erkennen ist, wie Ewald, Thenius, Hitzig zu Jes. S. 72 f. und Wolff in den Theol. Stud. u. Krit. 1858, S. 670, eingesehen haben. S. auch Real-Encyklopädie, Bd. VI. S. 268.

gianischen Streite der Schauplatz für die eigenthümliche Aufgabe des christlichen Abendlandes, im gläubigen Subjekte selbst dieselbe reine göttliche Uebernatürlichkeit des Christenthums zu erfassen, eine Aufgabe, auf welche schon der erste lateinische Kirchenvater, Tertullian, deutlich hinweist. Was dort für das Bewußtseyn die Gottmenschheit Christi, das ist hier unter Voraussetzung jener objektiven Dogmen die Wirksamkeit der Gnade im Menschen. Es lag nicht in der Aufgabe der ersten christlichen Jahrhunderte und speziell der griechischen Theologen jener Zeit, hierüber feste und in sich abgeschlossene Resultate abzusetzen. Zuerst traten jene objektiven, dem Menschen selbst äußerlichen Heilsthatsachen übermächtig in's Bewußtseyn der Christen und wollten verstanden und auf ihren transscendenten Hintergrund zurückgeführt seyn, und während die Glieder jener Märtyrerkirche die Wirkungen göttlicher Gnade umschaffend an ihren Herzen erfuhren, verhüllten sich dieselben doch bis auf einen gewissen Grad ihrer eigenen Reflexion und objektivirten sich in jenen im engeren Sinne theologischen Dogmen. An ihnen erstarkt und orientirt sich erst der dogmatische Trieb, um von da aus erst das Nächste und Innerste und eben deßhalb der Reflexion am schwersten Zugängliche zu erfassen. Deßhalb mußte auch zuerst der griechische Geist mit seiner spirituellen Transscendenz und Phantasie die dogmatische Bewegung führen, welche dann (vom 5. Jahrhundert an), nachdem schöpferisch die Grundlagen gelegt waren, nach den einmal gegebenen Impulsen mit abnehmender Originalität durch alle Momente hindurch verlief, während nun zugleich das Abendland mit jener Tiefe des Gemüthes, in welcher Mystik und sittliche Energie sich durchdringen, die Arbeit am Dogma aufnimmt. Freilich konnte die Seite der anthropologischen Dogmen, um welche es sich hier handelt, auch jener früheren Zeit nicht fehlen, und man muß ihr auch hier einen eigenthümlichen Beruf, aber doch von mehr vorbereitender apologetischer Bedeutung zuschreiben. Es galt, sich aus den Fesseln des heidnischen Naturalismus loszuringen und auf höherer Stufe im sittlichen Geiste des Christenthums fortzusetzen, was in dieser Beziehung bereits die griechische Philosophie im Kampfe mit dem altmythologischen Geiste begonnen hatte. Der Kampf mit dem Gnosticismus, welcher innerhalb des christlichen Terrains die heidnische Vermischung des Natürlichen und Sittlichen vertritt, ist hier von der größten Bedeutung. Der Mensch soll aus dem Naturzusammenhang so weit losgelöst werden, daß er sich als eigenes Centrum erkennend, als freie verantwortliche Persönlichkeit in ein freies, selbstbejahtes Verhältniß zu Gott treten kann. Daher zunächst diese constante und überwiegende Betonung der menschlichen Freiheit bei den griechischen Kirchenvätern von Origenes bis auf Chrysostomus und weiter, daher bei aller Anerkennung der Tiefe des menschlichen Sündenelends im Allgemeinen jene Scheu vor Allem, was die Sünde als Naturmacht erscheinen lassen könnte. So schwer die Folgen des Sündenfalles auch seyn mögen, die übermächtige Sinnlichkeit und in ihrem Gefolge der Tod, die Schwäche und leichte Verführbarkeit des Willens der Welt, dem Teufel und den Dämonen gegenüber, der Irrthum und die Verdunkelung des Gottesbewußtseyns: — immer bleibt doch die wirkliche Sünde des Menschen eigene That, hervorgehend aus jenem *einen* Punkte, der dem Menschen nicht genommen werden kann, ohne sein sittliches Wesen aufzuheben — der freien Willensentscheidung. Die allgemeine Sündhaftigkeit wird zwar als Erfahrungsthatsache anerkannt, aber der Zustand des Menschen ist doch eigentlich nur schwieriger geworden; das innerste Wesen des Menschen wird nicht so weit alterirt gedacht, daß der Mensch der Sünde wie einer Naturmacht unterworfen wäre; ja es bleibt, wenn auch nur die abstrakte Möglichkeit, wie man sie hin und wieder ausgesprochen findet (z. B. bei Gregor von Nyssa), daß es doch vielleicht einige sündlose Menschen gegeben habe. — Das Gegengewicht gegen diese entschiedene Betonung der Freiheitslehre liegt nun aber für die griechischen Kirchenväter in jenen objektiven Dogmen, die sich um den Fundamentalsatz der Menschwerdung Gottes gruppiren. Alle Freiheit des Menschen vermag doch nicht aus eigenen Kräften den thatsächlich vorhandenen Riß zwischen Gott und Menschen zu heilen, die Kluft auszufüllen. Gott und die Menschen sind ausein-

ander getreten und die wahre Gotteserkenntniß ist verloren gegangen. Schon diese kann nun nur von Seiten Gottes, durch seine Offenbarung hergestellt werden. Aber es bedarf noch eines Höheren, einer wirklichen Vereinigung Gottes und der Menschen im Gottmenschen, um die thatsächlich zerrissene Verbindung thatsächlich herzustellen. In diesem objektiven Sinne steht ihnen fest, daß der Mensch das Heil nur aus Gnaden, nämlich in der thatsächlichen Gnade der Menschwerdung habe. Je ausschließlicher hierauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist, desto weniger kommt es ihnen in den Sinn, daß in der entschiedensten Betonung der menschlichen Freiheit in Aneignung des Heils eine Beeinträchtigung der Gnade liegen könne, und man begnügt sich damit, das nothwendige Zusammenwirken beider, der Gnade und der Freiheit, anzuerkennen. So treten beide Seiten in ihrer praktischen Bedeutung, aber auch ohne tiefere Vermittelung, z. B. bei Chrysostomus, hervor, welcher die Freiheit energisch betont, um zur sittlichen Anstrengung zu treiben und der fleischlichen Trägheit jede Entschuldigung zu nehmen, die sie in der sündigen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur finden könnte, aber eben so nachdrücklich das menschliche Elend, dessen sich Christus erbarmt hat, und das fromme Bewußtseyn ausspricht, welches der göttlichen Gnade das Heil verdankt. Aber auch da, wo er sagt, daß das Ganze nicht unser, sondern vielmehr der göttlichen Gnade Werk sey, setzt er doch hinzu: wir müßten aber die göttliche Gnade zu uns herabziehen oder sie nicht von uns treiben, ja wir müßten, um die göttliche Barmherzigkeit zu erlangen, uns derselben würdig machen.

Eine ganz andere Stellung zu den hier vorliegenden Problemen war nun aber im Abendlande bereits vor Augustin eingenommen worden. Nach Tertullian's Vorgang wird von Hilarius und Ambrosius als Folge der Sünde Adam's auch eine von Adam her durch die Zeugung sich fortpflanzende eigentliche vitiositas animae, wofür man sich auf Ps. 51, 7. beruft, angenommen und demgemäß die Gnade viel entschiedener nicht bloß als das objektive Heilsprinzip, sondern auch als die wirksame Ursache der Bekehrung und Besserung bezeichnet. Ambrosius hebt wiederholt den Geschlechtszusammenhang mit Adam hervor, welcher alle Menschen als Sünder geboren werden läßt: manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes (ad Rom. 5.). Wenn er indessen auch (apol. David. post. opp. I. 519) durch den Zusammenhang mit Adam die Erbsünde als Erbschuld zu begründen scheint *), so darf man hier nach sonstigen Aussprüchen des Ambrosius doch wohl nicht die ausgebildete augustinische Lehre vom reatus peccati Adamitici, sondern nur den schon älteren Gedanken ausgesprochen finden, wonach wir als Kinder Adam's seine Schuld (den Tod und die ganze zur Strafe geschehene Veränderung) zu tragen haben. Wie wenig durchgebildet aber bei Ambrosius diese Anschauungen noch sind, zeigen seine Aussprüche über die Gnade. Er drückt sich an einigen Stellen sehr stark über die ausschließliche Wirksamkeit derselben aus: deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum *facit*, hält aber doch im Allgemeinen daran fest, die Wirksamkeit der Gnade durch menschliche Empfänglichkeit und Willensthätigkeit bedingt seyn zu lassen, und kennt weder eine unwiderstehlich wirkende Gnade, noch absolute Prädestination und Partikularität des Gnadenwillens Gottes.

Durch den britischen Mönch **Pelagius** und den Kampf **Augustin's** und der afrikanischen Kirche gegen ihn sollten nun die anthropologischen Dogmen zu tieferer Durchbildung gelangen und in eine neue Phase treten. Die Namen des Pelagius und Augustin werden von da an zu Urtypen verschiedener Geistesrichtungen, welche in der Folgezeit sich noch wiederholt an einander messen müssen. Denn zwar den consequenten Pelagianismus erkennt fortan die Kirche als dem Wesen ihres Glaubens fremd, aber

*) Omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem *culpae* quoque ab uno in omnes transfusa successio est.

auch der strenge Augustinismus in seiner starren Consequenz vermag sich nicht zu behaupten, und es ist nicht bloß die schlechte werkheilige Praxis der katholischen Kirche, welche immer wieder einen Compromiß zwischen dem größten Kirchenvater des Abendlandes und dem berüchtigten Häretiker zu schließen sucht, sondern auch das fromme Bewußtseyn von dem sittlichen Verhältniß des Menschen zu Gott zieht sich immer wieder, wenigstens auf einem Punkte, vor der kühnen Consequenz des afrikanischen Kirchenfürsten zurück.

Die frühere Geschichte des Pelagius ist unbekannt. Die Sage bezeichnet die Zusammengehörigkeit der beiden Antipoden durch die Angabe, Pelagius und Augustin hätten in demselben Jahre, an einem Tage das Licht der Welt erblickt. Wann Pelagius aus Britannien nach Rom gekommen, läßt sich nicht bestimmt angeben; da er mit griechischer Sprache und Theologie bekannt ist und seine Richtung in näherer Verwandtschaft mit dem kirchlichen Osten steht, so hat man ihn erst eine Reise dahin machen lassen und gewiß unrichtig identifizirt mit einem Pelagius, dessen Chrysostomus in einem aus der Verbannung geschriebenen Briefe gedenkt. Die altbritischen Klöster mögen, wie Neander vermuthet, noch in gelehrter Verbindung mit dem Orient gestanden haben. Besonders aber bot Rom, wo sich Rufin für Verbreitung der Kenntniß griechischer Theologie bemüht hatte, doch Gelegenheit genug in dieser Beziehung. Und Pelagius muß ziemlich lange in Rom gelebt haben, bevor er 411 nach Afrika reiste. Er scheint mit Rufin selbst bekannt gewesen zu seyn (Mar. Merc. commonit. p. 30. opp. ed. Garm. I.), und wir finden ihn in mannichfacher Berührung mit den Kreisen, in welchen Rufin bekannt und geschätzt war; so mit Paulinus von Nola, der den Pelagius als einen Knecht Gottes geliebt hatte (Aug. ep. 106), mit Sulpicius Severus, der, gleichfalls mit Rufin verbunden, sich dem Pelagianismus anschloß. Auch eines Briefs des Pelagius an Melania, wahrscheinlich doch die römische Verehrerin Rufin's, gedenkt Augustin (de gest. Pel. c. 4.). Rufin war es endlich, auf welchen Cölestius sich in Karthago berief. Es leuchtet ein, welche Nahrung des P. Geistesrichtung in dieser Umgebung erhalten konnte, wenn er auch für die eigenthümlichen, namentlich theologischen Lehren des Origenes, die ja Rufin auch etwas zu verhüllen suchte, keine Neigung und wahrscheinlich wenig Verständniß hatte, und auch auf einem anderen Punkte später die origenistische Lehre perhorrescirte. — Während dieses römischen Aufenthaltes hat Pelagius bereits im Wesentlichen die Ansicht gehabt und ausgesprochen, welche nachher so großen Widerspruch erfuhr. Hier nämlich hat er vor dem Jahre 410 (ante vastationem urbis Romae) die Commentare zu den paulinischen Briefen geschrieben, welche zwar zum Theil nur in katholisirender Ueberarbeitung Cassiodor's, aber doch das ursprüngliche Gepräge noch deutlich verrathend, durch eine Ironie der Geschichte in die Werke des für seine Orthodoxie so besorgten Hieronymus gekommen sind (opp. ed. Mart. V. p. 925 sqq.). Von dem Leben des P. berichten Hieronymus und Paul Orosius manches Gehässige, aber wir haben an Augustin's Urtheil die beste Widerlegung. Er zollt seinem ernsten christlichen Wandel und sittlichen Eifer entschiedene Anerkennung und nimmt davon auch während des Streites nichts zurück. Für die Sinnesart des Mannes gibt seine (415) aber ohne direkte Beziehung auf den Streit geschriebene) epistola ad Demetriadem erwünschten Aufschluß. Als eifriger sittenstrenger Mönch mochte Pelagius in Rom traurige Erfahrungen genug machen. Der sittlichen Laxheit und Schlaffheit, welche der christlichen Gnadengüter theilhaftig seyn wollte ohne energische Anstrengung, die sich entschuldigte: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus fragili carne circumdati, wollte er den Vorwand entreißen und die Trägen zum vollen Bewußtseyn der sittlichen Verantwortlichkeit bringen. Gott fordert, hielt er entgegen, nichts Unmögliches vom Menschen; davon gibt das Schuldbewußtseyn des Sünders selbst deutliche Zeichen. Es muß daher vor Allem das Bewußtseyn von der Kraft zum Guten, welche Gott in die menschliche Natur gelegt hat, geweckt werden, damit der Mensch mit ganzer Energie ungehemmt durch den Gedanken an die eigene Ohnmacht vorwärts strebe. So, sagt er

selbst, verfahre er bei der sittlichen Ermahnung, daß er zunächst auf das bonum naturae hinweise: ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat et dum, quod inesse sibi ignorat, id se existimat non habere. Augustin bezeugt von einem Briefe, den Pelagius während seines römischen Aufenthalts an Paulinus schrieb und auf welchen er sich selbst später berief, daß er beinahe ganz sich mit den Kräften und Fähigkeiten der Natur beschäftige, hierin den Begriff der Gnade Gottes beinahe völlig aufgehen lasse. In der That ist dieß auch der Hauptgesichtspunkt in dem Briefe an die Demetrias. Nach Art der Griechen hebt er hervor die Güte Gottes in der Ausrüstung des Menschen und besonders die Freiheit, welche die Möglichkeit des Bösen, aber eben darum auch die Fähigkeit der freiwilligen Bejahung des Guten enthält, und von welcher die Stimme des Gewissens, die naturalis sanctitas in den Seelen Zeugniß gibt. Nach diesem allen Herzen eingeschriebenen Gesetz haben Abel, Henoch u. A. auch vor dem Gesetz heilig gelebt und haben so gezeigt den verborgenen Reichthum der Natur und was wir vermögen. Daß so lange Zeit die Menschen ohne Erinnerung eines Gesetzes gelebt haben, spricht für die Güte ihrer Natur. Erst als durch eine lange Gewohnheit, zu sündigen, die Vernunft sich verfinsterte, wurde das Gesetz nöthig. Jene Gewohnheit der Sünde ist für das Streben des Menschen die Hauptschwierigkeit; sie macht uns endlich so abhängig, daß sie die Stärke der Natur selbst zu haben scheint. Aber haben nun bereits vor dem Gesetz und dann unter demselben vor dem Evangelium Einige gerecht und heilig gelebt, wie viel mehr ist es zu glauben, daß auch wir das können, durch Christi Gnade unterwiesen und zu besseren Menschen wiedergeboren, durch sein Blut versöhnt und gereinigt und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit aufgemuntert. Fragt man nun, was er unter der zu erreichenden Gerechtigkeit und Heiligkeit versteht, so verweist er auf die Unterscheidung, wonach in der Schrift das Böse verboten, das Gute befohlen, das Mittlere freigestellt und das Vollkommene angerathen sey. Die beiden letzten sind also unserer freien Wahl überlassen, wir können entweder mit geringerem Ruhm des Freigestellten uns bedienen oder wegen höherer Belohnung auch des Erlaubten uns entschlagen, nur muß der, welcher sich vornimmt, mehr als das Gesetz fordert, zu leisten, bedenken, daß er damit vom Gesetze selbst nicht losgesprochen ist. Pelagius dringt so auf allseitige sittliche Arbeit, und man kann auch nicht sagen, er habe bloß eine äußerliche mönchische Askese im Auge. Aus der Furcht Gottes soll vor Allem Herrschaft über Zorn und Eitelkeit, wahre Demuth hervorgehen, welche höher stehe als zur Schau getragene Niedrigkeit, und wer sich dem Gelübde der Keuschheit hingibt, soll nicht meinen, damit irgend einer anderen Verpflichtung zu geistiger Selbstüberwindung quitt zu seyn. Fasten und Enthaltsamkeit ist nothwendige Zucht, aber auch sie, so wie Gebetsübungen, sollen nicht bis zur Ermüdung übertrieben werden; jeder Anfänger vermöge solche Uebungen im Fasten, Singen, Wachen sehr hoch zu treiben, viel wichtiger aber und schwerer sey es, die Sitten in sich zu ändern und jegliche Tugend auszubilden; dazu gehöre lange und anhaltende Arbeit. Man sieht, es kommt ihm gegenüber dem äußeren kirchlichen guten Werke allerdings auf die eigentliche Substanz des Sittlichen an und auch auf die Totalität desselben. Es geschieht auch im Interesse der wirklichen Sittlichkeit, und war ohne Zweifel durch hinreichende Erfahrung der Verderblichkeit des Irrthums veranlaßt, wenn er dagegen eifert, daß man durch den Besitz der Gnadenmittel oder durch bloße Orthodoxie schon des Heils gewiß zu seyn glaube. Allein wie in jener Unterscheidung des Erlaubten und Gebotenen, der praecepta und consilia, worin er mit seinem Gegner Hieronymus einig ist gegen einen Jovinian, schon eine gesetzlich beschränkte Auffassung des Sittlichen liegt, so offenbart sich doch auch in jenem Briefe, daß Pelagius kein Verständniß hat für den tiefsten Quellpunkt der wahren Sittlichkeit im religiösen Verhältniß zu Gott; das Religiöse ist ihm nicht der eigentliche Lebenskeim auch des Sittlichen, sondern nur das wie von außen herantretende Mittel zur Anspornung der für sich angeschauten sittlichen Thatkraft; oder wenn er das Religiöse als höchstes sittliches

Motiv gelten läßt, so ist es doch nur die dem Gesetzesstandpunkte entsprechende Furcht Gottes. Das Moralische in dieser beschränkten Auffassung, welche gerade das tiefste Verhältniß der menschlichen Persönlichkeit zu Gott nur sehr flach anstreift, ist der eigentliche Selbstzweck, das Religiöse nur äußerliches Förderungsmittel. Eben deßhalb hat er auch kein Verständniß dafür, wie gerade das geschärfte Sündenbewußtseyn, das Verzagen an sich selber die Geburtsstätte der höchsten sittlichen Energie werden kann. Wenn er sagt, es sey sehr leicht, mit niedergeschlagenen Augen und Gesicht Demuth und Sanftmuth zu versprechen, leise zu reden, zu seufzen und bei jedem Worte auszurufen, man sey ein Sünder und Elender; eben derselbe aber, der sich so gebährde, werde doch durch das geringste Wort beleidigt, zu stolzer Miene und unsinnigem Geschrei aufgereizt, — so hat er ohne Zweifel nach der Erfahrung gemalt, aber es findet sich keine Andeutung, daß er von diesem Zerrbild das Urbild eines zerknirschten und in dem Verzagen an eigener Kraft durch Gottes Gnade stark gewordenen Herzens wohl zu unterscheiden gewußt habe. Nirgends tritt daher in jenem Briefe die Gnade als innerlich wirkende Erzeugerin eines neuen Lebens auf, sondern nur als verstärkte äußere Unterstützung des Willens. Allerdings nimmt er eine im Laufe der Geschichte angewachsene Macht der Sünde an, welche dadurch gewissermaßen die Macht der Natur zu erhalten scheint, aber es kommt doch eigentlich nur darauf an, daß sich der Mensch auf das bonum naturae besinne, sich seiner Freiheit und Willensmacht bewußt werde; deßhalb entspricht dem Wachsthum der sündigen Gewohnheit die zunehmende göttliche Unterstützung, welche im Gesetz den Willen Gottes offenbart und dadurch die Einsicht des Menschen erleuchtet, und im Evangelium sowohl die begangenen Sünden vergibt als durch Christi Gnade unterweist und anspornt. Wenn daher auch Pelagius anerkennt, daß die Lage des Menschen durch die sündige Entwickelung schwieriger geworden ist, auch daß für den Einzelnen die alte sündige Gewohnheit eine Macht ist, welche gegen den neuen Willen streitet, worin allerdings die Anerkennung liegt, daß die sündigen Willensentscheidungen eine bindende habituelle Macht erlangen für alle folgenden Willensakte — so hält er dennoch fest, daß der Wille in jedem Augenblicke noch die Macht hat, durch besondere Anstrengung die Schlingen der sündigen Gewohnheit zu zerreißen, und hierfür besteht eben die Unterstützung der Gnade vornehmlich in der Vorhaltung des sittlichen Ideals, in Erleuchtung und dadurch Anspornung des Willens, Vorhalten von Strafe und Belohnung u. dergl.

Schon hieraus erhellt die Grundanschauung des Pelagius, welche der des Augustinus (s. d. Art.) schnurstracks zuwiderläuft. Jene Commentare, welche P. zu Rom schrieb, enthalten auch bereits die Hauptsätze, welche hernach den Streit hervorrufen, nämlich die Verwerfung der Erbsünde (des tradux peccati), der Herleitung des Todes aus dem Sündenfall, der ausschließlichen Gründung der Bekehrung und alles Guten, auch der guten Willensbewegungen auf die Gnade im spezifischen Sinne, endlich der Gnadenwahl. Gerade durch seine Auslegung des Römerbriefes wollte er diesen Ansichten, welche ihm den Grund aller Sittlichkeit zu zerstören schienen, ihre Schriftbegründung entziehen. Mit Entrüstung wandte er sich ab, als ein Bischof sich zu den bekannten Worten Augustin's bekannte: da quod iubes, et iube quod vis.

Nicht Pelagius aber, welchen Augustinus als versteckter und verschlagener von Karakter bezeichnet, sondern Cölestius, der, von vornehmer Abkunft und früher Advokat, Mönch geworden und sich an Pelagius angeschlossen hatte, sollte offener und rückhaltsloser hervortretend (liberior, apertior), den Streit hervorrufen. Es geschah dieß, nachdem Pelagius und Cölestius sich 411 nach Afrika begeben hatten, von wo Pel. bald nach Palästina abreiste, nachdem er flüchtig mit Augustin zusammengetroffen, ihm seine Verehrung bewiesen hatte und in gutem Vernehmen von ihm geschieden war. Cölestius aber bewarb sich in Karthago um ein Presbyteramt und scheint damals eines bedeutenden Ansehens genossen zu haben. Da verklagte ihn der Diakon Paulinus von Mailand auf einer zu Karthago unter dem Vorsitze des dortigen Bischofs Aurelius gehal-

tenen Synode im J. 412. Die sechs Klagepunkte beziehen sich auf Läugnung der Erbsünde und einer durch die Sünde Adam's hervorgebrachten tiefen Corruption der menschlichen Natur, namentlich auch der Herleitung des Todes aus der Sünde Adam's; und besonders tritt dabei der kirchliche Gesichtspunkt hervor in der Frage, welche Consequenzen sich für die Bedeutung der Kindertaufe ergeben. Adam wäre gestorben, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Die Kinder werden in demselben Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Falle war, haben auch, wenn sie ungetauft sterben, das ewige Leben, denn Adam's Sünde hat nur ihm selbst, nicht dem ganzen menschlichen Geschlecht geschadet; vor und nach der Ankunft des Herrn hat es Solche gegeben, welche nicht sündigten; das Werk des Erlösers bildet nicht einen so tief einschneidenden Gegensatz gegen alles Frühere, sondern lex sic mittit ad regnum coelorum quomodo et evangelium; wie Adam's Sünde nicht als Ursache der Herrschaft des Todes angesehen werden, so darf auch nicht die Auferstehung Christi als die alleinige Ursache unserer Auferstehung gelten. (Paulus Orosius weiß noch von einem siebenten Anklagepunkte, den weder Augustin, noch Marius Mercator anführt, nämlich hominem posse esse sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit. Dieser Punkt kommt später besonders in Paläştina zur Sprache und ist wohl von dort hierher eingetragen.) Cölestius suchte, wie wir aus einem Fragmente der Verhandlungen sehen, die Hauptfrage, ob ein tradux peccati sey oder nicht, als ein den kirchlichen Glauben nicht unmittelbar berührendes theologisches Problem darzustellen: quaestionis ista res, non haeresis, bekennt sich übrigens zur Nothwendigkeit der Kindertaufe, da die Taufe die vom Herrn bestimmte nothwendige Bedingung der Theilnahme an dem (von der vita aeterna noch zu unterscheidenden s. unten) Reiche Gottes sey, welche nicht durch die Kräfte der Natur, sondern durch Gnade ertheilt werde. Seine ausweichenden Erklärungen befriedigten aber die Synode so wenig, daß sie ihn, da er jene Sätze nicht verwerfen wollte, excommunizirte. Er begab sich nach Ephesus.

Nach diesem ersten Akte des Streites, auf welchen Augustin bald die 3 Bücher de peccatorum meritis et remiss. ac de bapt. parvulorum folgen ließ, wendet sich die Geschichte zunächst in den Orient. In Paläştina hatte P. namentlich bei dem Bischof von Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden, mußte aber eben deßhalb bald mit Hieronymus in Streit gerathen, der in Pelag. Lehre nur die alte origen., von Rufin vertheidigte Ketzerei erblickte, um derentwillen er früher mit Johannes von Jerusalem so hart zusammengekommen war. Ueberdieß stand er mit Augustin in enger Verbindung, mit welchem er damals über die Frage nach dem Ursprung der Seele verhandelte und von welchem 415 der spanische Presbyter Paul Orosius zu Hieronymus gesandt wurde, um „zu seinen Füßen wahre Gottesfurcht zu lernen.“ So von den afrikanischen Vorgängen in Kenntniß gesetzt und zum Kampfe veranlaßt, schrieb Hieronymus gegen Pelagius seine dialogi adv. Pelag., in denen es — wie in der denselben Gegenstand behandelnden epist. ad Ctesiph. — an Invectiven durchaus nicht fehlt, wohl aber sehr an einer tieferen Würdigung der Gegensätze, da Hieronymus fast nur darüber verhandelt, daß der Mensch, das schwache von dem heiligen Schöpfer so weit abstehende Geschöpf nicht, wie Pelagius behaupte, ohne Sünde seyn könne. Jene Behauptung war es nun auch, welche zu Jerusalem Gegenstand der Verhandlung wurde, als Johannes 415 seine Presbyter daselbst versammelte, um den von Hieronymus und Orosius angeregten Streit zu schlichten. Orosius, aufgefordert, zu erscheinen und über die Verhandlungen in Afrika zu berichten, las einen Brief Augustin's an einen Bischof auf Sicilien, wo pelagianische Ideen Wurzel gefaßt hatten, vor, legte das Hauptgewicht darauf, daß die pelagianische Lehre bereits von Männern, wie dem großen Bischofe Augustin und Hieronymus, verworfen sey, und sah eine Blasphemie darin, daß Pelagius die Autorität des Augustin als für die Sache völlig irrelevant bezeichnete. Zum großen Verdruß des Orosius nahm sich Johannes des Pelagius an, ließ ihn, den von Augustin bereits verurtheilten Laien, unter den Presbytern niedersitzen und wollte materielle Anklagen hören. Die Beschuldigung des Oro-

sius, Pelagius habe gesagt, der Mensch könne ohne Sünde seyn und die Gebote Gottes leicht halten, wurde von Pel. als richtig anerkannt, und Johannes nahm seine Partei, wofern er, was Pelagius zugab, nicht sage, der Mensch könne dieß ohne göttliche Hülfe, sondern nur, mit derselben sey es ihm möglich. Orosius wich weiteren Verhandlungen über die Materie — zu denen er damals schwerlich geschickt war — aus, da er nicht als Ankläger, sondern nur als Berichterstatter aufgetreten sey, und verlangte, da Pelagius Glied der lateinischen Kirche sey, die ganze Angelegenheit müsse dort ihren Austrag finden. Johannes willigte ein, daß an den römischen Bischof geschrieben werden, Pelagius aber inzwischen sich ruhig verhalten solle. Daraus haben denn katholische Schriftsteller eine förmliche Appellation von dem Bischof von Jerusalem an den von Rom gemacht. Die Gegner des Pelagius ruhten indessen nicht, und noch in demselben Jahre verfaßten zwei abgesetzte abendländische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, die sich in Palästina aufhielten, eine Klagschrift, über welche, ohne daß ihre Verfasser selbst gegenwärtig waren, in einer Synode zu Diospolis (Lydda) unter Vorsitz des Bischofs Eulogius von Cäsarea verhandelt wurde. Pelagius wußte aber auch hier die Orientalen zufrieden zu stellen, indem er den wunderlich und confus aufgestellten Aussagen sehr leicht einen guten oder doch den Orientalen genügenden Sinn geben konnte, zum Theil für die dem Cölestius schuldgegebenen Sätze nicht verantwortlich zu seyn erklärte, endlich aber doch sich zu einer Verdammung derselben verstand, welche unmöglich ganz aufrichtig und ohne Hinterhalt war. Und auf tiefere Erörterung ließ man sich absichtlich nicht ein. Pelagius wurde zu großem Verdruß des Hieronymus, der die Versammlung als synodus miserabilis bezeichnete, als Glied der rechtgläubigen Kirche anerkannt. Augustin aber suchte nachher (de gestis Pelag.) nachzuweisen, daß in dem, was Pelagius selbst zu verdammen sich genöthigt gesehen hatte, er in der That sich selbst das Urtheil gesprochen habe.

Durch diese Entscheidungen waren die Bemühungen der Gegner des Pelagius im Morgenlande zurückgeschlagen. Heros und Lazarus kehrten in's Abendland zurück, wo man nun um so mehr sich bestrebte, die Ketzerei unschädlich zu machen. Auf der von Aurelius mit den Bischöfen der karthagischen Kirchenprovinz 416 gehaltenen Synode zu Karthago überbrachte Orosius einen schriftlichen Bericht jener gallischen Bischöfe über die Ereignisse in Palästina. Man erinnerte sich der früheren Beschlüsse gegen Cölestius und erkärte, über Pel. und Cölestius das Anathema aussprechen zu wollen, falls sie ihre Irrlehren nicht widerriefen. Die Synode schreibt deßhalb, offenbar durch den Ausgang der palästinensischen Verhandlungen besorgt gemacht, an Innocenz I., damit er mit der Autorität des apostolischen Stuhles ihren Schlüssen beitrete, und verlangt, daß, wie sich auch Pelagius und Cölestius erklären würden, jedenfalls im Allgemeinen die Verdammung ausgesprochen werde über diejenigen, 1) welche lehrten, die menschliche Natur habe für sich Kraft genug, die Sünde zu überwinden und die Gebote Gottes zu halten, welche also Feinde der Gnade seyen; 2) welche läugneten, daß die Kinder durch die Taufe Christi von einem verderblichen Zustande befreit und des ewigen Lebens theilhaftig gemacht würden. Aehnlich äußern sich gegen Innocenz die Bischöfe von Numidien auf der Versammlung zu Mileve in demselben Jahre, und noch mehr auf die Sache eingehend, ein Privatschreiben von fünf afrikanischen Bischöfen — unter ihnen Augustin — an denselben. Hier blickt die Besorgniß durch, daß in Rom eine nicht unbedeutende Partei unter dem Eindruck der orientalischen Verhandlungen mit Erfolg für Pelagius thätig seyn könne. Dieses Schreiben weist namentlich darauf hin, daß dem Pelagius, oder wenn er sich wirklich gebessert haben sollte, seiner Partei der wahre Begriff der christlichen Gnade als einer innerlich durch Mittheilung des heiligen Geistes wirkenden abgehe, und er unter Gnade nur theils die natürliche, von Gott gegebene Fähigkeit des freien Willens, theils die Offenbarung des götlichen Willens, theils die durch Christus vermittelte Sündenvergebung verstehe. Die Antwort des Innocenz auf diese drei Schreiben, in welcher er die afrikanischen Bischöfe sehr belobt, daß

sie sich, wie sich's gebühre, an die Autorität des heil. Petrus gewandt hätten, fiel zur Zufriedenheit der Afrikaner aus, welche, die Zustimmung in der Lehre bestens acceptirend, sich für den Augenblick die päbstliche Anmaßung ruhig gefallen ließen. Unterdessen hatte sich auch Pelagius mit einem Glaubensbekenntniß an den römischen Bischof gewandt, welches ausführlich über andere gar nicht in Frage stehende Punkte (Trinität, Christologie), sich über die streitigen Fragen nur in sehr unbestimmter Weise ausläßt. Er bekenne, daß die kirchliche Taufe in derselben Weise wie Erwachsenen, auch Kindern zu ertheilen sey (in remissionem peccatorum, s. unten), bekenne die Freiheit des Willens, aber so, daß der Mensch dabei immer Gottes Hülfe bedürfe. Er will dieß entgegensetzen denen, welche manichäisch behaupteten, der Mensch könne die Sünde nicht vermeiden (Augustin), und denen, die mit Jovinian behaupten, es sey nicht möglich, daß der Mensch sündige (scil. der wahrhaft Wiedergeborene), denn beide heben den freien Willen auf. Es ist vielmehr zu sagen, der Mensch könne immerdar sündigen und nicht sündigen. Der begleitende Brief erklärte sich, wie wir aus den Stellen bei Augustin sehen, etwas näher darüber: die Macht des Willens finde sich gleicherweise bei Christen, Juden, Heiden, aber bloß bei den Christen empfange sie Hülfe von der Gnade. Die Nichtchristen werden deßhalb verdammt, weil sie im Besitz des freien Willens, durch den sie zum Glauben kommen und Gottes Gnade verdienen könnten, die Freiheit schlecht anwenden; die Christen aber werden belohnt, indem sie den Willen so gebrauchen, daß sie die Gnade verdienen und seine Gebote beobachten. Wie hierin implicite die Möglichkeit ausgesprochen ist, daß der Mensch ohne Sünde seyn könne, so verwirft er ausdrücklich als Blasphemie die Behauptung, Gott habe dem Menschen etwas Unmögliches geboten.

Dieß Schreiben des Pelagius traf den Bischof Innocenz nicht mehr am Leben, und unter seinem Nachfolger Zosimus schien sich die Sache des Pelagius günstiger zu gestalten. Um diese Zeit kam auch Cölestius, der inzwischen in Ephesus Presbyter geworden war, dann sich eine Zeit lang in Constantinopel aufgehalten haben, von da aber als Ketzer durch den Bischof Attikus vertrieben worden seyn soll, nach Rom und übergab dem römischen Bischof ein Glaubensbekenntniß, worin er den von Anfang behaupteten Gesichtspunkt festhielt, daß es sich in dem Streite nicht um Glaubenssätze, sondern um quaestiones praeter fidem handle, über die er sich gern vom päbstlichen Stuhle belehren lassen wolle. Er tritt aber auch hier offen mit dem hervor, was ihm die Hauptsache ist, mit der Verwerfung des tradux peccati. Er erkennt die Kindertaufe, wie sie die Kirche ertheilt, als nothwendig, aber in dem schon oben angegebenen Sinne, so daß ihm das in remissionem peccatorum dabei bedeutungslos wird, denn diese Anerkennung der Kindertaufe soll in keiner Weise den Satz von der Erbsünde bestätigen: non ut peccatum ex traduce firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum sed voluntatis esse monstratur. — Zosimus hielt nun Versammlungen, auf welchen er die Sache des Cölestius und dann des nicht anwesenden P. vornahm. Die Erklärungen des Cölest., der angeblich Alles verdammte, was Innocenz verdammt habe, ja was überhaupt der päbstliche Stuhl verwerfen würde, der sich aber auf die früheren Beschuldigungen des Paulinus von Mailand nicht wieder einlassen wollte, und die Bekenntnisse beider Männer befriedigten Zosimus, der von dem Wesen des Streites sehr wenig verstanden oder mit dem Pelagianismus viel Sympathie gehabt zu haben scheint, vollkommen. Seine beiden Schreiben an die afrikanischen Bischöfe zeigen, daß es ihm völlig befriedigend war, daß jene beiden nirgend die Gnade oder den Beistand Gottes aus den Augen gesetzt hätten, und er tadelt die afrikanischen Bischöfe hart, daß sie den Beschuldigungen übelberüchtigter Menschen (der beiden gallischen Bischöfe) gegen Männer von so vollkommenem Glauben ohne gehörige Untersuchung Gehör gegeben und Streitigkeiten angeregt hätten, die über das Gebiet des einfachen kirchlichen Glaubens hinausgingen.

Die afrikanischen Bischöfe waren natürlich nicht geneigt, jetzt, wo der Spruch gegen sie ausfiel, der römischen Anmaßung sich zu unterwerfen. Sie beschlossen auf einer Synode zu Karthago 418, es solle bei dem von Innocenz gefällten Urtheile bleiben, bis beide deutlich sich zu dem spezifischen Begriff der Gnade bekennten, nämlich: gratia dei per Jesum Christum dominum nostrum non solum ad cognoscendam verum etiam ad faciendam iustitiam nos per actus singulos adiuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere cogitare dicere agere valeamus. (Prosper contra Collat. c. 5.) Diesen Beschluß zeigen sie dem Zosimus an, und zugleich verweigert Paulinus von Mailand nach Rom zur Anklage des Cölestius zu kommen, weil die Sache bereits entschieden sey. Der entschiedene Widerspruch hatte die Folge, daß Zosimus schon etwas zurückzog, indem er die Entscheidung bis auf weitere Berathung aussetzte und diesen Rückzug nur durch desto weitschweifigere Erhebung der oberherrlichen Autorität des Stuhls Petri maskirte. Aber ohne die in Aussicht gestellte Entscheidung zu erwarten, schritten jetzt die Afrikaner auf einem Generalconcil im J. 418, bei welchem Abgeordnete aus sämmtlichen afrikanischen Provinzen und auch aus Hispanien zugegen waren, zur feierlichen Verdammung der pelagianischen Häresie in 8 (al. 9) Kanones; hier werden verworfen die Sätze: der Mensch sey sterblich geschaffen, würde auch ohne Sünde gestorben seyn; die Kinder hätten keine angeborene Sünde, welche durch die Taufe zu sühnen sey (die ungetauften Kinder, welche als solche vom Himmelreich ausgeschlossen sind, genößen an einem besonderen Orte im Himmel das ewige Leben); die gerecht machende Gnade in Christo wirke nur Vergebung der begangenen Sünden, nicht Hülfe, die künftigen zu meiden; die Gnade Gottes in Christo helfe nur gegen die Sünde durch Offenbarung des göttlichen Willens, nicht durch Mittheilung der Kraft, das Gute zu lieben; die rechtfertigende Gnade leiste nur Beistand, das, was wir durch die Kraft des freien Willens thun sollen, leichter auszuführen, während wir es doch auch ohne sie, nur mit größerer Schwierigkeit thun könnten; die Heiligen (die wahren Kinder Gottes) bekennten sich als Sünder nur aus Demuth, nicht weil sie es wirklich seyen, und hätten deßhalb die Bitte: vergib uns unsere Schuld — nicht für sich, sondern für Andere zu thun. — Dieser wichtigen Entscheidung suchte man nun aber auch auf anderem Wege Nachdruck zu geben, dem Zosimus zu widerstreben nicht der Mann war. Es gelang, den Kaiser Honorius zu gewinnen, der nun am 30. April 418 ein Reskript an den Präfectus Prätorio Palladius ergehen ließ, welches im schwülstigsten Style den Abscheu vor der neuen Ketzerei ausdrückt und dem Palladius befiehlt, die Urheber derselben aus der Stadt zu entfernen. Jedermann, Laie wie Kleriker, solle berechtigt seyn, die Anhänger dieser Irrlehre vor der Obrigkeit anzuklagen, die Ueberführten sollen dann mit Landesverweisung bestraft werden. Das Reskript läßt zugleich erkennen, daß Pelagius eine nicht unbedeutende Partei in Rom gehabt haben muß. — Jetzt hielt es auch Zosimus für gerathen, offen mit der pelagianischen Sache zu brechen. Cölestius, aufgefordert, sich zur Verantwortung zu stellen, entfernte sich aus Rom und wurde nebst Pelagius von Zosimus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Die epistola tractoria des Zosimus that dieß der Kirche, auch der orientalischen, kund und erklärte sich für die Erbsünde, die darauf gegründete Bedeutung der Kindertaufe und die Lehre von der inneren Gnadenwirkung. Die abendländischen Bischöfe mußten unterschreiben. Unter der kleinen Zahl italienischer Bischöfe aber, welche sich nicht fügten, trat nun der dritte, bedeutendste Vertreter des Pelagianismus hervor, Julianus, Bischof von Eclanum in Apulien, ein scharfsinniger, kenntnißreicher und begabter Mann, als Jüngling von Augustin so geschätzt, daß er von seinem Vater, einem Bischof, verlangte, er solle seinen Sohn auf einige Zeit zu ihm nach Afrika schicken. Er opferte jetzt sein Bischofsamt seiner Ueberzeugung und wurde der rührigste und tüchtigste Vorkämpfer des Pelagianismus. Seine und der Seinigen Klagen über die unberechtigte, durch die weltliche Macht aufrecht gehaltene Entscheidung, wie sein Verlangen einer allgemeinen Kirchenversammlung, blieben erfolglos; aber es entspann sich nun ein Schriften-

kampf zwischen Julian und Augustin, in welchem ersterer die pelagianischen Anschauungen tiefer und systematischer zu begründen suchte, und namentlich darauf ausging, zu zeigen, daß die augustinische Erbsündenlehre, die Begründung derselben auf die von der Zeugung nicht zu trennende böse Lust zur Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt und zu manichäischen Consequenzen führe; und in diesem Streite kam denn auch die augustinische Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination entschiedener als bisher zur Sprache.

In den nächsten Jahren nach jener Entscheidung i. J. 418 gehen die Bemühungen fort, die überall vorhandenen, nirgends aber, wie es scheint, sich zu einer eigentlich schismatischen Partei aussondernden Pelagianer zu unterdrücken. Nachdem Zosimus gestorben und Bonifacius ihm gefolgt war, finden wir diesen in Verkehr mit Augustin, der auf seine Veranlassung c. duas epist. Pel. ll. 4. schrieb und den afrikanischen Bischof Alypius damit 420 nach Rom sandte. Julian wirft ihm nachher vor, daß er im Auftrage der afrikanischen Bischöfe durch Geschenke, Verhetzungen und dergl. gegen die Pelagianer agitirt habe. Wirklich erfolgte um dieselbe Zeit eine Verordnung des Constantius (Mitregent des Honorius) an den Statthalter Volusianus in Rom mit verschärften Maßregeln wider die Verächter der göttlichen Gnade, und besonders gegen Cölestius, den Störer der öffentlichen Ruhe und der Religion, der sich bisher der Strafe entzogen habe. Es wird ihm der Aufenthalt in Rom und Italien verboten, auch Jeder, der ihm eine Zuflucht gewähre, mit Landesverweisung bedroht. Indessen auch diese Verordnung des Constantius, der noch in demselben Jahre (421) starb, scheint nicht gerade streng beobachtet worden zu seyn. Pelagius verschwindet um diese Zeit aus der Geschichte. Eine Nachricht des Marius Mercator, daß er, nachdem er zu Diospolis die Orientalen getäuscht, später doch noch auf einer Synode zu Antiochien verurtheilt worden, steht ganz vereinzelt. Ebenso problematisch bleibt die andere Angabe desselben Schriftstellers (praef. ad Symbol. Theod. Mopsv. p. 40. ed. Bal.), daß, nachdem Julian und Cölestius sich nach Cilicien zu Theodorus von Mopsvestia begeben, um an ihm eine Stütze gegen den Augustinismus zu finden, eine Synode unter Theodor den Julian, der sich inzwischen wieder entfernt hatte, für einen Ketzer erklärt habe. Theodor hatte ja an dem Streite durch seine wahrscheinlich besonders gegen Hieronymus (s. Neander, IV, 1218) gerichtete Schrift: *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, Theil genommen am Streite, und Julian konnte sich mit Recht für seinen Freiheitsbegriff auf ihn berufen. Allerdings konnten nun bei Julian's Anwesenheit wirklich vorhandene Differenzen — die ganz andere umfassende, die Geschichte der Welt in zwei Perioden theilende Bedeutung der Erlösung bei Theodor — deutlicher hervortreten; an eine eigentliche Verdammung dürfte aber wohl kaum zu denken seyn. Cölestius erscheint dann noch einmal in Rom 424, vom Bischof Cölestinus eine ordentliche Untersuchung fordernd, muß aber Italien verlassen und begibt sich später mit Julian und anderen Pelagianern nach Constantinopel, um den Kaiser Theodosius II. und den Patriarchen Nestorius (seit 428) für sich zu gewinnen. Doch hier verknüpfte sich in verhängnißvoller Weise ihr Geschick mit dem des Nestorius (s. d. Art.). Des Bischofs Cölestin Brief an Nestorius beruft sich darauf, daß schon sein Vorgänger Attikus von Constantinopel sich den Pelagianern wiedersetzt habe, und der dem Augustinismus ergebene Abendländer Marius Mercator überreichte dem Kaiser das uns in lateinischer Uebersetzung erhaltene Commonitorium super nomine Caelestii, und erreichte dadurch ihre Entfernung aus der Hauptstadt, während die ephesinische Synode mit der Irrlehre des Nestorius auch die des Cölestius verdammte, ohne sie zu bezeichnen (Can. 1 u. 4.).

Versuchen wir es nun, die dogmatischen Gegensätze des Pelagianismus und Augustinismus, wie sie sich im Kampfe selbst mit steigender Klarheit und Unversöhnlichkeit darstellen, zu übersehen, indem wir an dem Punkte beginnen, welcher auch im Streite zunächst heraustrat, da dem Cölestius die Lehre vorgeworfen wird, Adam's Sünde habe nur ihm geschadet und zwar so, daß der Tod nicht aus dieser Sünde herzuleiten ist,

und die Kinder würden wesentlich in demselben Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Falle war. I. Die Vertreter des Pelagianismus gehen davon aus, daß die Sünde nicht Sache der Natur — was manichäisch wäre — sondern des Willens ist: non naturae delictum sed voluntatis (Pel.); nemo naturaliter malus (Jul.). Nichts kann daher dem Menschen als Schuld und demgemäß als Sünde zugerechnet werden, was er nicht als das Seinige anerkennt, d. h. was nicht aus seinem Willen hervorgegangen ist: nullum est sine voluntate peccatum. Dieser Wille aber besteht in der Fähigkeit, sich gleichmäßig für das Gute wie für das Böse entscheiden zu können, capacem esse boni et mali, denn ohne diese Freiheit ist der Wille nicht zu denken: non est voluntas ubi non est explicata libertas — non est libertas, ubi non est facultas per rationem eligendi. Es ist daher nichts Sünde, was nothwendig ist, sondern nur das Freiwillige, das ist, was vermöge freier Entscheidung auch vermieden werden konnte: si voluntarium est, vitari potest. Alles Gute oder Böse, wodurch wir lobens- oder tadelnswerth sind, ist unsere That, nicht unsere Natur: non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Ist sonach vor der eigenen That nichts Böses im Menschen, so ist zu sagen, er tritt rein in's Leben, wie er von Gott geschaffen ist: ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod deus condidit, er hat eine naturalis sanctitas, welche nicht darin besteht, das Böse nicht thun zu können, sondern in jener Wahlfreiheit, der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich entscheiden zu können. Damit wird also Erbsünde wie Erbschuld geläugnet. Adam's Sünde hat ihn allein, nicht das menschliche Geschlecht verletzt. Diese Behauptung könnte aber nicht durchgeführt werden, wenn sie nicht ruhte auf einer Ansicht, welche überhaupt der Sünde keinen verwüstenden Einfluß auf die menschliche Physis zuschreibt; und sie wiederum setzt eine Auffassung des ursprünglichen Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer voraus, welche der augustinischen schroff gegenübersteht. Der erste Mensch ist von vornherein nur auf sich gestellt und gleicht einem unschuldigen aber unerfahrenen Kinde, rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo iustitiae, dem Gott nur äußerlich mit dem einen seiner Fassungskraft angemessenen Gebote entgegentritt, und das sich durch den Sinnenreiz der verbotenen Frucht verlocken läßt. Dieser Sinnenreiz ruht in dem natürlichen, von Gott gewollten Gegensatz der sinnlichen und geistigen Natur, und das Sündliche besteht nur darin, daß sich der Wille dadurch verleiten läßt, wider Gottes Gebot zu handeln. Durch diese Sünde wird daher weder ein besonders inniges Verhältniß Gottes zum Menschen, was vorausgegangen wäre, zerrissen, noch durch solche Losreißung die Harmonie der menschlichen Natur wesentlich alterirt. Namentlich ist weder die concupiscentia, noch der leibliche Tod Folge der Sünde. Adam ist sterblich geschaffen, und jene concupiscentia gehört wesentlich zu seiner Natur, wie sie ja bereits den Anschließungspunkt für die Sünde bot: naturalem esse omnium sensuum voluptatem. — Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse. Die Sünde entsteht daher nur, wenn der Wille sie nicht beherrscht, nicht das rechte Maß hält. — Damit fällt nun die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt; tradux peccati non est. Möchte man traducianisch oder creatianisch denken, immer würde hier Gott fremde Sünde als eigene anrechnen, qui propria peccata remittit, imputet aliena! Im ersten Falle nämlich, sofern die Seele in der Sünde sich nothwendig vorfindet, ehe sie etwas gethan, sey es doch immer etwas Fremdes, was ihr als nothwendig aufgelegt sey. Sie kann es nicht als das Ihre anerkennen: suum enim non est, si necessarium est. Im letzten Falle, wenn bloß das Fleisch ex traduce wäre, würde auch dieses allein den tradux paccati an sich haben, allein Strafe verdienen; es wäre also eine ungerechte Zurechnung fremder Schuld, wenn die Seele, die nicht ex massa Adae ist, doch für die alte fremde Sünde verantwortlich gemacht würde. Aber es ist nun auch an eine solche Depravation der menschlichen Natur nicht zu denken. Bezeichnend sagt Julian, wenn selbst der Einzelne durch eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht

verändert werde, dieselbe Freiheit des Willens behalte, und wenn auch dem ersten Menschen, nachdem er sie bereut hatte, die begangene Sünde nicht mehr schadete, wie hätte die ganze menschliche Natur dadurch verderbt werden können. Es ergibt sich daraus, daß die neugeborenen Kinder in demselben Zustande sind, wie Adam vor dem Falle*), und es muß wenigstens die abstrakte Möglichkeit eines aus eigener Kraft sündlosen Lebens angenommen werden, wenn dieses auch durch die Gewohnheitsmacht der Sünde und namentlich die schlechte Erziehung ungleich schwieriger geworden ist. Denn eine solche wachsende Gewohnheitsmacht der Sünde wollen die Pelagianer allerdings festhalten, in der Geschichte des Menschengeschlechts wie im Leben des Einzelnen: neque enim alia nobis causa difficultatem benefaciendi facit quam longa consuetudo vitiorum: quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet ut vim quodammodo videatur habere naturae. Allein die Freiheit des Willens ist doch so unzerstörbar, daß sie auf jedem Momente noch für das Gute sich entscheiden und über jene scheinbare Naturmacht Herr werden kann.

Augustin dagegen geht von der Thatsache des religiösen Bewußtseyns aus, daß sich dasselbe, so weit es auch zurückgeht, immer schon in einem Zustande der Sünde und Schuld vorfinde, und in einer daraus entspringenden Unfreiheit, welche das Böse nicht zu überwinden vermöge, so wie von einer Auffassung der Sünde, wonach dieselbe als tief widergöttliches Prinzip erscheint, durch dessen Eintreten das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott und damit der Zustand des ersteren wesentlich verändert ist. Voraussetzung aber ist dabei ein ganz anderer Freiheitsbegriff, welcher wieder zurückgeht auf eine viel innigere ursprüngliche Verknüpfung der Kreatur mit dem Schöpfer. Wie Gott das höchste Seyn und Gut, der ewige Grund und die Quelle alles Seyns ist, von welchem alle Geschöpfe das Seyn und Gute mitgetheilterweise haben, so ist für das vernünftige Geschöpf die innigste Gemeinschaft mit Gott die Bedingung der Theilnahme am wahren Seyn und Guten. Es ist ihr Wesen, immerdar rein receptiv für das göttliche Leben, die göttliche Gnade zu seyn: deus — bonam naturam ex nihilo sui capacem fecit. Gott erregt in ihm den Trieb nach dem Guten, Gott erfüllt ihn aus seinem Eignen damit. Und das ist der seiner Natur entsprechende Zustand, seine Freiheit in Gott. Als wandelbares Geschöpf hat aber der Mensch die Möglichkeit, sich von Gott ab und auf sich selbst hinzuwenden. Diese Sünde Adam's, eine Sünde des Ungehorsams, welche auf superbia ruht, auf einer mala voluntas, für welche weiter kein Grund angegeben werden kann, ist größer, als wir irgend ermessen können, weil Gott selbst, das höchste Gut, dadurch verlassen wird. Durch diese Sünde wird unsere Natur verderbt, in peius mutata, da sie sich von der Quelle des Guten, des geistigen Lebens, von Gott schied. Sie wird zur peccatrix, geistig todt und unfrei, weil unter der Macht der in ihren Folgen fortwirkenden Sünde stehend. Besonders erstreckt sich dieß Verderben auch auf das Verhältniß der Seele zum Leibe. Vor der Sünde Adam's war der Leib zwar an sich thierisch und sterblich, aber vermöge der in der Seele waltenden göttlichen Gnade gehorchte er der Seele vollständig, und wenn Adam nicht gesündigt hätte, so wäre vermöge dieser vollständigen Unterordnung und Aneignung des Leibes durch die gotterfüllte Seele kein Tod, sondern Verklärung und schmerzloser Uebergang in unsterbliches Daseyn erfolgt. Adam potuit non mori, und das Ziel wäre ohne das Dazwischentreten der Sünde gewesen: non potuit mori. Jetzt aber verlor der Leib jene Gnade, vermöge welcher er im Gehorsam der Seele erhalten wurde; es trat der Gegensatz von Geist und Fleisch ein, und in dem entfesselten Fleisch traten die thierischen Begierden auf: die Herrschaft der concupiscentia, die inobedientia carnis.

*) Wenn Pel. sich zur Verdammung dieses Satzes verstand, so geschah dieß in einem ganz anderen Sinne, als eigentlich gemeint war, nämlich in dem, daß die Kinder noch nicht, wie Adam, ein Gebot fassen, noch nicht von vornherein des vernünftigen Willens sich bedienen können. Aug. de pecc. orig. c. 15.

Damit war aber zugleich der Todeskeim in den Menschen gelegt, von dem Augenblick an war Adam ein dem Tode Verfallener: non potuit non mori. Dieser sündige Zustand ging nun nothwendig auf seine Nachkommen über; die durch die erste Sünde verderbte menschliche Natur erzeugt Sünder. Zwar ist die die Natur verderbende Sündenkrankheit nicht selbst zur Natur oder Substanz des Menschen geworden, aber wie eine ansteckende Krankheit pflanzt sie sich fort, denn in der Fortpflanzung durch Zeugung wirkt gerade die concupiscentia auf's Entschiedenste: Adam occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes. Daß nun aber diese angeborene Sündhaftigkeit auch für den einzelnen Nachkommen Adam's wirklich Sünde und demnach Schuld involvire, geht aus dem Verhältniß der Individuen zur Gattung hervor. In Adam waren wir Alle nicht bloß potenziell, sofern aus seinem Samen Alle gekommen sind, sondern auch real als Gattung, die damals in ihm vollständig zur Erscheinung kam. Augustin eignet sich daher nicht bloß die Worte des Ambrosius an: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt, sondern sagt noch bestimmter: omnes fuimus in illo, quando omnes fuimus ille unus (de civ. dei 13, 14). Demnach behauptet er, daß auch die Erbsünde ihren Ursprung herleite a voluntate peccantis (weil Jeder in Adam war), op. imperf. I, 47. Deßhalb ist die Erbsünde weder bloß poena peccati (Strafe der den Nachkommen zugerechneten Sünde Adam's), noch bloß Sünde, sondern Beides in einem: ita peccatum ut ipsum etiam sit poena peccati, oder, wie er es hart ausdrückt de peccat. merit. I, 15.: Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola eius imitatio peccatores facit, sed per carnem generans poena. Die Erbsünde selbst als Zustand des leiblichen und geistlichen Todes ist verdiente Strafe der Allen gemeinsamen Schuld. Hauptstelle ist ihm Röm. 5, 12. nach der Uebersetzung in quo etc., während Pelagius, derselben Uebersetzung folgend, doch vom Beispiel Adam's erklärt, Julian aber ἐφ' ᾧ erklärt: quia omnes p. — Die ganze natürliche Menschheit bildet danach eine massa perditionis, wir sind von Natur Kinder des Zorns (Ephes. 2, 3.) und die Sünde ist vorhanden, bevor noch einzelne sündige Akte da sind, wie die von der Kirche als nothwendig anerkannte Kindertaufe zeigt. — Diese Ansicht von der Erbsünde hängt übrigens dem Augustin keineswegs, wie zunächst scheint und seine Gegner anzunehmen geneigt sind, nothwendig mit dem sogenannten Traducianismus zusammen, über welchen Augustin, nachdem er viel darüber verhandelt, die Frage offen lassen will; er neigt im Grunde mehr zum Creatianismus, weil er vom Traducianismus die tertullianische Ansicht von der Körperlichkeit der Seele befürchtet. — Für den natürlichen Zustand des Menschen folgt nun aus diesen Prämissen die Behauptung sittlicher Unfreiheit, die Unmöglichkeit, aus sich selbst ohne Sünde zu leben, der Mangel aller wahren Tugend bei den Heiden, die Verdamniß der ungetauften Kinder und der Heiden, auch der edelsten. Es erhellt, wie Verschiedenes auf diesen beiden Standpunkten der Begriff der Gnade zu bedeuten hat.

II. Wie nun Pelagius die kirchliche Lehre von der Trinität und der Person Christi festhält, so will er auch die Lehre von der Erlösung und der dadurch bedingten Gnade Gottes nicht aufheben, allein sie vermag ihm seinem Freiheitsbegriff gegenüber nur eine äußerliche Stellung einzunehmen. Oft, wenn er von Gnade spricht, meint er gar nicht diese spezifisch christliche, sondern nur die Güte des Schöpfers, welcher den Menschen mit freiem Willen, der Möglichkeit und Fähigkeit zum Guten ausgerüstet hat. Diese hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, sondern von Gott empfangen, es liegt daher nicht in seiner Macht, dieselbe zu haben oder nicht zu haben. Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit. Diese potestas liberi arbitrii besitzen aber Alle auf gleiche Weise, Christen, Heiden, Juden. Dagegen ist es nun Sache des Menschen, auf Grund dieser Fähigkeit wirklich das Gute zu wollen und auszuführen; denn in der von Gott gegebenen Fähigkeit liegt nicht bloß die Möglichkeit des velle, sondern auch des perficere. An letzterem wird er auch nicht

gehindert durch die concupiscentia carnis, da diese an sich nicht sündig ist und von dem Willen innerhalb der Grenzen des Erlaubten gehalten werden kann. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß der menschliche Wille mannichfache Unterstützung von Gott erhält, falls diese nur immer so gedacht wird, daß sie den freien Willen nicht aufhebt und selbst zum eigentlich Handelnden wird. Denn wie beim Bösen, so darf auch beim Guten keine necessitas angenommen werden, welche den freien Willen vernichtet: arbitrio libero omne adiutorium cooperatur. Dieß ist, abgesehen von jener Gnade des Schöpfers, der allgemeine Begriff der Gnade, sie ist eir auxilium divinum. Dahin gehören die allgemeinen göttlichen Führungen, Bewahrung vor Versuchung u. s. w., ferner aber das Gesetz, wodurch dem Willen Gebote gegeben werden, endlich die Offenbarung in Christo. Gott öffnet hier durch Lehre und Offenbarung die Augen des Herzens, verheißt künftige Seligkeit und zieht dadurch vom Irdischen ab, wehrt den Nachstellungen des Teufels, stellt in Christo das vollkommenste Vorbild der Gerechtigkeit auf und reizt durch die Sündenvergebung in Christo zur Gegenliebe. Das Verhältniß der Christen zu allen Anderen stellt sich daher so: in omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis iuvatur a gratia. In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio. Es ist so in Gesetz und Evangelium eine zunehmende Hülfe Gottes gegen die zunehmende Macht sündiger Gewohnheit zu erkennen, durch welche die Menschen das, was ihnen als durch den freien Willen zu Vollziehendes geboten wird, leichter erfüllen können: ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam. Nie aber wirkt diese unterstützende Gnade ohne unseren Willen. Wenn daher auch die objektiven Gnadenveranstaltungen Gottes für den Einzelnen bereits etwas Gegebenes sind, so ist doch die Gnadenwirkung nie in dem Sinne das Erste, daß sie erst das Wollen des Guten hervorbrächte. Vielmehr ist die Initiative immer auf Seiten des freien Willens, der nach dem Maße seines Strebens sich die Unterstützung der Gnade erwirbt. Der Wille, der sich Gott unterwirft und seinen Willen thut, verdient sich die göttliche Gnade (meretur), so daß er durch Unterstützung des heil. Geistes dem bösen Geiste leichter widersteht. Die Ungläubigen werden daher verdammt, weil sie durch schlechten Gebrauch des freien Willens nicht zum Glauben gekommen und sich die gratia dei nicht verdient haben. Wie hier, so wird überhaupt der Glaube als eine solche freie That des Willens gefaßt: voluntate dei vocatur quisque ad fidem sed sua sponte et suo arbitrio credit. Nur in dem Sinne könnte hier von einer zuvorkommenden Gnade die Rede seyn, als der einzelne Christ das Evangelium und in ihm die Verkündigung der Vergebung der begangenen Sünden, so wie die kräftigsten Antriebe zum Guten vorfindet; und nur in dem Sinne der beständigen Einwirkung dieser Macht des Vorbildes und Antriebes konnte, wie Augustin zeigt, Pelagius den Satz gratiam dei dari ad singulos actus annehmen, während ihn Cölestius, sofern dabei an die inneren Gnadenwirkungen der gratia cooperans gedacht wird, verwarf. Indessen macht sich nun doch auf pelagianischer Seite das Bedürfniß geltend, die Bedeutung des Evangeliums nicht bloß in jene Unterstützung aufgehen zu lassen, vermöge deren leichter ausgeführt werden kann, was an sich in der Fähigkeit des freien Willens liegt, sondern ihm ein spezifisches Gut zuzuschreiben; es wird dadurch allerdings Etwas ermöglicht, was die sich selbst überlassene Kraft der Natur nicht erreichen würde. Wie dem Menschen dadurch Kenntnisse von den göttlichen Geheimnissen, Lehren mitgetheilt werden, von denen er sonst nichts wissen würde, so erlangt er auch eine höhere Stufe des Guten, die freilich nur ganz äußerlich als ein Noch-Besser als das dem natürlichen Menschen erreichbare Gute betrachtet wird: Christus qui est sui operis redemtor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores (Jul. bei Aug. c. Jul. III, 8). Dafür wird dann auch der Unterschied der consilia evang. von den praeceptis herangezogen. Zugleich erscheint die Seligkeit im Himmelreich als ein besonderes positives

Gut, welches an die bestimmten Bedingungen der Christlichkeit, Glaube und Taufe, geknüpft ist, weßhalb die ungetauft sterbenden Kinder zwar als schuldlos des ewigen Lebens, nicht aber des Himmelreichs theilhaftig werden.

Dem steht nun die ganz andere spezifische Fassung des Gnadenbegriffs bei Augustin gegenüber. Der Mensch im Zustande der Verschuldung und Unfreiheit vermag nicht das Gute, was er will, zu thun, das Böse, was er haßt, nicht zu thun. Das heißt nicht, daß das liberum arbitrium aus der menschlichen Natur verschwunden sey. Vielmehr sündigt der Mensch eben durch das lib. arb., es bleibt die Form seines Thuns, aber es vermag eben nur, zum Sündigen thätig zu seyn, nicht zum guten und frommen Leben. Die Gnade Gottes in Jesu Christo hat darum die doppelte Aufgabe, einmal, den Menschen von der auf ihm lastenden Schuld zu befreien. Dieß geschieht allerdings durch die Taufe, in welcher volle Vergebung der Sünde, namentlich auch der Erbsünde, bewirkt wird, so daß der reatus derselben aufgehoben wird. Sie bleibt aber actu als Sündhaftigkeit, als concupiscentia, die den Menschen immer wieder thatsächlich zum Kinde des Zornes macht, wenn nicht zweitens die Gnade innerlich wirkend, auf bleibende Weise den Willen umwandelt, und ihn dadurch erst zum Guten frei macht. Es genügt also nicht, daß die Gnade uns das Gute zeigt, was wir zu thun haben, als Gesetz, Offenbarung, Lehre, Vorbild uns unterstützt. Sie ist vielmehr als innere, verborgene, wunderbare Macht zu denken, durch welche Gott in den Herzen der Menschen nicht bloß wahre Offenbarungen, sondern vor Allem guten Willen (bonas voluntates) wirkt; eine Einhauchung, Einflößung göttlicher Liebe, wodurch wir das erkannte Gute mit heiliger Liebe ausführen können, suspiratio dilectionis, bonae voluntatis et operis. Hier ergibt sich der augustinische von dem reformatorischen noch bedeutsam verschiedene Begriff der iustificatio, welcher die Wirkungen der Gnade umfaßt, wodurch der Mensch aus einem Sünder ein Gerechter wird, nämlich die Vergebung der Sünde und die thatsächliche Heiligung. — Wegen der gänzlichen Unfreiheit des Menschen zum Guten muß die Gnade schlechthin das erste seyn; ihre Mittheilung kann in keiner Weise durch menschliches Verdienst erworben werden, non meritis redditur, sed gratis datur. Wir konnten vorher, da wir Gott nicht liebten, keine Verdienste haben. Erst mußten wir geliebt werden, um dadurch die Liebe zu empfangen, mit der wir lieben könnten. Die Gnade ist daher zunächst zuvorkommende, misericordia dei praevenit nos; deus nolentem praevenit ut velit. Auch der Glaube selbst, welchen Augustin in seiner ersten Periode mehr äußerlich als die Annahme der Heilswahrheit, und als solchen als des Menschen eigene That angesehen hatte *), ist, wie er später, aber noch vor Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten, erkannte, da ja gerade durch ihn jene Umwandlung des Menschen vor sich geht, selbst Werk der Gnade: illud unde incipit omne quod merito accipere dicimur (die guten Werke der Gläubigen), sine merito accipimus i. e. ipsam fidem. Er ist auch nicht etwa durch Gebete um Gnade und Glauben vom Menschen verdient, denn das Gebet gehört selbst unter die munera gratiae. So als zuvorkommende Gnade ist sie es, welche nun die Umwandlung des Willens, den Glauben wirkt, sie ist gr. operans. Nun erst tritt die Möglichkeit ein, daß auch wir wirken, nachdem der Wille frei gemacht ist, operamur quidem et nos, sed illo (deo) operante cooperamur, quia misericordia eius praevenit nos. Es bedarf nun auch in dem Wiedergeborenen fortwährend der Gnade, um das neue Leben zu bewahren und zu fördern; so tritt der gratia praeveniens die gratia subsequens gegenüber; praevenit (gratia) ut sanemur, quia et subsequitur ut etiam sanati vegetemur; praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur; praevenit ut pie vivamus, subsequitur ut cum illo semper vivamus. Diese Gnade ist dem Menschen

---

*) Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spir. sanctum. Expos. quarund. propos. ex ep. ad Rom. c. 61., später ausdrücklich retrahirt.

allezeit und zu allen Handlungen nöthig, auch den Bekehrten. Ohne sie können sie nichts thun, ja auch mit ihr sind sie nicht ohne Sünde. Hatte er früher nicht darüber entscheiden wollen und wenigstens die Möglichkeit nicht geläugnet, daß Jemand durch die Gnade die vollkommene Gerechtigkeit, d. i. die schlechthin völlige Liebe Gottes haben könne, so erklärt er doch bald, und mit ihm übereinstimmend das Carthag. conc. 418., die Behauptung, daß irgend ein Mensch nach erhaltener Sündenvergebung vollständig ohne Sünde gelebt, gestützt auf 1 Joh. 1, 8. und Matth. 6, 12., für ketzerisch. Die erste Behauptung, daß der Mensch ad singulos actus der Gnade bedürfe, geht zurück auf die Anschauung von der ursprünglichen Stellung des Menschen zu Gott, in welcher er völlig empfangend und abhängig gegen Gott sich verhielt; die andere von der Sünde auch der Wiedergeborenen folgt aus der Erbsündenlehre, wonach auch, wenn deren reatus aufgehoben ist, der Gegensatz von Fleisch und Geist, welcher in die Natur eingedrungen ist, fortwirkt, wie auch der Tod zeigt. — Gegen den Vorwurf des Manichäismus erinnert Aug., daß er die menschliche Natur als solche für gut halte, und in der Forderung, daß sie durch die Gnade geheilt werden müsse, eben zeige, daß das malum nicht aeternum et immutabile, der nur zum Bösen freie Wille nicht das Ursprüngliche, sondern erst durch den Abfall entstanden sey. Gegen den Vorwurf Julian's, daß er den freien Willen, wie vorher durch die Nothwendigkeit des Bösen, so nun durch die Nothwendigkeit des Guten aufhebe, beruft er sich, ganz seinem Freiheitsbegriffe gemäß, auf die Freiheit Gottes, welche durch die Nothwendigkeit, nicht sündigen zu können, nicht einen Zwang erdulde (qui utique nec potest velle, nec vult posse peccare); so sey auch die Freiheit der guten Engel eins mit der Nothwendigkeit nicht fallen zu können, eine selige, also vom Willen bejahte Nothwendigkeit: hac necessitate non premuntur angeli sed fruuntur. Für uns aber ist diese Nothwendigkeit erst eine zukünftige. — Wenn ihm ferner vorgeworfen wird, daß er, da er Alles einschließlich auf die innerlich wirkende Gnade zurückführe, alle göttlichen und menschlichen Vorschriften und Ermahnungen, allen züchtigenden Tadel u. s. w. für überflüssig erklären müsse, so entgegnet er, daß jene Ermahnungen selbst von Gott als media ausersehen seyn könnten, um das Sündenbewußtseyn zu wecken und die Gedankenwirkung zu vermitteln. Wir lernen dadurch, was wir von Gott zu bitten haben, so daß dann der von Gott gewirkte Glaube durch Bitten erlangt, was das Gesetz befiehlt: ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, und zwar näher so: ut strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle (de corrept. et grat. 9.). Wenn aber die Pel. daran Anstoß nehmen, daß nach seiner Ansicht, wonach die Gnade Alles wirke, Gott in der Vergeltung seine eigenen Werke belohne, so gesteht er das einfach zu: deus sua dona coronat. Da er endlich die Gnade nicht bloß als unterstützend oder von außen wirkend, sondern als inneres den Willen umwandelndes Prinzip ansieht, dem das Heil allein zuzuschreiben ist, so behauptet er consequent, daß die Gnade unwiderstehlich wirke: gratia irresistibilis. Sonst wäre immer dem menschlichen Willen die Entscheidung, ob er sich der Gnade hingeben oder sich ihr verschließen wolle, und also wenn er sich bekehrt, ein gewisses meritum zugestanden. Gott macht aus Nichtwollenden Wollende, und menschlicher Wille kann dem Allmächtigen nicht widerstehen. Damit kommen wir von selbst zu dem dritten Hauptpunkte des Gegensatzes, dem Problem von Gnadenwahl und Prädestination.

III. Im Zusammenhang der pelagianischen Anschauungen lag zunächst kein selbständiger Antrieb zur Behandlung der Lehre von der Gnadenwahl; daher dieß auch bei Pel. und Cölestius ganz zurücktritt, und erst das schroffe Hervortreten des augustinischen Dogma's Julian in den Kampf dagegen hineinzieht, der sich dann auch in den semipelagianischen Streitigkeiten fortsetzt. Der Pel. blieb im Allgemeinen dabei stehen, daß es ihm ähnlich wie den griechischen Vätern als Postulat galt, Seligkeit oder Verdammniß von der freien Willensentscheidung des Einzelnen bedingt seyn zu lassen. Die Gnaden-

wahl und Prädestination geht ihm daher auf in dem göttlichen Vorherwissen. — Dem Augustin dagegen, nachdem er in consequenter Durchbildung seiner Anschauung seine frühere Ansicht vom Glauben als menschlicher That und der durch die fides praevisa bedingten Prädestination aufgegeben, steht einerseits fest, daß nachdem durch die Sünde alle Menschen dem angeborenen, aber selbst verschuldeten Verderben verfallen sind, lediglich die Gnade, als irresistibilis wirkend, zu retten vermag. Wenn nun andererseits nur ein Theil der Menschen dieser Gnade theilhaftig wird, so kann die Ursache davon nur in Gott liegen, der den Einen die Gnade zu Theil werden läßt, den Anderen nicht. Darin offenbart sich zugleich die Gerechtigkeit Gottes und seine Barmherzigkeit: unus assummitur et alter relinquitur, quia magna est gratia dei et verax iustitia dei. Durch die Erbschuld sind Alle der Verdamniß verfallen, gehören der massa perditionis, corruptionis an. Von diesen wählt Gott eine bestimmte Zahl aus, um sie zum Glauben zu bringen, von der Verdammniß zu befreien und zu Gefäßen der Barmherzigkeit zu machen, indem sie selbst in ihnen wirkt; die übrigen werden nach gerechtem göttlichen Gericht der verdienten Verdammniß überlassen, bleiben unter Gottes Zorn als Gefäße des Zorns, Da diese electio Gottes eben nur göttlicher Akt ist, so ruht sie auf dem ewigen Rathschlusse Gottes, die Erwählten sind die praedestinati. Diese Prädestination wird von Aug. immer nur auf die Begnadigung, nicht auf die Verdammniß bezogen. Die Prädestination ist die praeparatio gratiae, die gratia der effectus praedestinationis. Allerdings kann praedestinatio nicht gedacht werden ohne praescientia, aber letztere bezieht sich nicht auf das Vorherwissen einer freien Entscheidung des Menschen, wonach sich die Vorherbestimmung richte, sondern ist nichts Anderes, als das untrügliche Vorauswissen seines eigenen Thuns, nämlich des Gnadenwerks, welches nothwendig zugleich ein Vorher-Anordnen desselben ist: quum nos praedestinavit, opus suum praescivit quo nos sanctos et immaculatos fecit. Daher hier die Begriffe praedestinati und praesciti zusammenfallen. Der Begriff der Präscienz greift aber weiter; Gott weiß auch voraus, was er nicht thun wird, also daß er die Anderen nicht durch Gnade erretten und umschaffen wird; hierbei kann aber von Prädestination nicht die Rede seyn, weil diese sich bloß auf das Positive, das göttliche Thun bezieht. Der Prädestination zur Seligkeit steht also eine bloße reprobatio gegenüber. — Diese Prädestinationslehre hat ihm eine hohe praktische Bedeutung. Während Pelagius glaubt, vor Allem das Bewußtseyn der eigenen sittlichen Kraft wecken zu müssen, soll nach Augustin gerade dem Gläubigen das Bewußtseyn der eigenen Sünde und Ohnmacht immer vor Augen stehen, Niemand soll sich seiner eigenen Kraft, seines eigenen Willens, sondern nur des göttlichen Gnadenwillens gegen ihn rühmen können, der Mensch soll sich eben nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott stark und frei fühlen. — Natürlich erheben nun die Gegner den Einspruch, daß durch die ohne irgend welchen Unterschied des Verdienstes oder der Schuld erfolgende Erwählung der Einen und Verwerfung der Anderen die göttliche Gerechtigkeit verletzt werde; Augustin aber stützt sich darauf, daß Alle von Rechtswegen der Verdammniß anheimfallen, Niemand also einen Anspruch auf göttliche Gnade hat, diese also ganz frei verfahren kann, daß ferner auch die reprobi als Gefäße des Zorns dem göttlichen Zwecke dienen, durch den Gegensatz den Reichthum der göttlichen Herrlichkeit in den Gefäßen des Erbarmens zu zeigen, indem Gott, was er nach seiner Gerechtigkeit von jenen fordert, diesen nach seiner Barmherzigkeit selbst schenkt; endlich aber sucht er durch die Berufung auf die Unergründlichkeit der Wege Gottes (Röm. 9, 20. 11, 33. Ephes. 1.), den Anstoß zu beseitigen, welchen das fromme Bewußtseyn immmer wieder an der in Gottes Wesen versetzten absoluten Willkür nehmen wird. — Danach lehrt denn Augustin einen partikularen Gnadenwillen. Nicht einmal Alle, an welche die vocatio ergeht, sind electi. Indem Viele der Berufung keine Folge leisten, zeigt sich, daß sie nicht prädestinirt sind, nicht zu den secundum praepositum vocatis gehören. Auch daß Einige glauben und nach Heiligung streben, ist noch kein Zeichen ihrer Prädestination, denn Gott kann es

durch eine Vorenthaltung der Gabe des Beharrens (donum perseverantiae) geschehen lassen, daß sie vom Glauben abfallen und unbußfertig sterben. Das Verhalten gegen die Prädestinirten ist also dieß: wenn sie als Kinder sterben sollen, führt er sie vorher durch die Taufe zur Gemeinschaft seines Reichs. Bleiben sie am Leben, so ertheilt er ihnen nicht nur seine Gnade, daß sie zum Glauben kommen und zur Heiligung, sondern schenkt ihnen auch das donum perseverantiae. Ob Einer dieses hat, also prädestinirt ist, kann eben erst durch sein thatsächliches Beharren bis zum Ende erkannt werden, und der Umstand, daß Mancher aus dem Glauben fällt, dient eben dazu, die Erwählten in Demuth zu erhalten und vor Sicherheit zu bewahren, ist also selbst ein Mittel der Gnade für diese. Gott läßt es allerdings zu, daß auch Erwählte in schwere Sünden fallen, allein dieß dient ihnen zur Züchtigung, sie werden vor ihrem Ende wieder in die Gnade hergestellt.

Augustin mußte selbst noch erfahren, wie leicht aus diesen Lehren sittlich bedenkliche Consequenzen gezogen werden konnten. Dieß zeigten ihm nicht nur die Vorwürfe der Pelagianer, sondern auch der unter den Mönchen von Hadrumetum in Nordafrika entstehende Streit, worin die Einen nicht nur den freien Willen schlechthin läugneten, sondern auch behaupteten, man dürfe nicht sagen, daß Gott am Gerichtstage einem Jeden nach seinen Werken vergelten werde, ja man dürfe auch Niemanden tadeln (neminem corripiendum esse), wenn er die Gebote Gottes nicht thue, sondern nur beten für ihn, damit er sie thue, die Anderen im Gegensatze zu diesen Consequenzen sich zu dem unaugustinischen Satze gedrängt sahen: secundum aliqua merita humana dari gratiam dei. Gegen Beides sucht nun Augustin seine Lehre zu wahren in den Schriften de correptione et gratia und de gratia et libero arbitrio, worin er zu zeigen sucht, daß der freie Wille durch die Gnade nicht vernichtet werde, vielmehr das Organ oder die Form sey, in der sie sich offenbare; das Gemüth leide dabei keinerlei Zwang, werde sich eines solchen durchaus nicht bewußt; ferner aber, daß Bestrafung und Tadel der Sünder nicht ungerecht sey, weil sie ja die Schuld ihrer Sünde tragen; endlich aber, Tadel, Strafe und Zucht könne nicht für unnütz gelten, weil wir nicht wissen, wer prädestinirt ist, und Gott sich sehr wohl unserer Person und solcher äußeren Mittel bedienen könne, um diesen oder jenen Prädestinirten zur Gnade zu bringen, die correptio selbst könne ein salubre medicamentum für den Erwählten seyn.

Die Richtung aber, welche bei einem Theile dieser Mönche im Gegensatz gegen Augustin bereits auftaucht, tritt nun entschiedener hervor in dem später sogenannten Semipelagianismus (s. d. Art.), gegen welchen Augustin noch selbst seine Lehre in den Schriften de dono perseverantiae und de praedestinatione sanctorum vertheidigte. Er sucht hier zur vorsichtigen Behandlung der übrigens ganz entschieden festgehaltenen Prädestinationslehre anzuleiten und muß zu ziemlich geschraubten Wendungen seine Zuflucht nehmen, um die Härte zu verdecken und leicht mögliche bedenkliche Consequenzen der populären Fassung zu vermeiden. Der Widerstand des besonders gegen den Rigorismus der augustin. Prädestinationslehre sich erhebenden Semipelagianismus wurde nun zwar überwunden (Fulgentius von Ruspe, Caesarius von Arles, Avitus von Vienna), aber wie die den Pelagianismus verdammenden Entscheidungen der afrikanischen Synoden, des Innocenz und des Zosimus, auf die Prädestinationslehre dabei noch nicht eingegangen waren, so bestätigte auch die unter Vorsitz des Cäsarius von Arles 529 gehaltene Synode zu Oranges (Arausio) nur die augustinische Lehre von Sünde und Gnade, verwarf in Uebereinstimmung mit Augustin die Prädestination zum Bösen, enthält aber Bestimmungen, welche auch das absolutum decretum und die gratia irresistibilis stillschweigend beseitigen. Uebereinstimmend damit fiel das Urtheil einer Synode zu Valencia und des römischen Bischofs Bonifacius II. aus. —

Quellen: die Schriften des Pelagius: die erwähnten expositiones in epist. Pauli, die epistola ad Demetr. und libellus fidei ad Innocentium, sämmtlich in den Schriften des Hieronymus erhalten opp. ed. Mart. V., der Brief an die Demetr. beson=

ders (mit anderen Briefen) edirt von Semler, Halle 1775. Der libellus fidei hat lange als orthodoxes Symbol gegolten, als solches steht es in den libri Carolini de imag. c. III, 1., oft als Hieronymi Symboli explanatio ad Damasum bezeichnet, cf. Walchii bibl. symb. vet. p. 192 sqq.. Hahn, Biblioth. der Symb. 194; außerdem Fragmente bei August. Hieron. Von Cölestius, Fragment seines Bekenntnisses bei Augustin, s. Hahn a. a. O. 199; eben so von seinen definitiones bei Aug. de perf. iust. hom. — Von Julian sehr zahlreiche Fragmente bei Augustin, aus dessen opus imperf. c. Jul. sich Julian's ll. VIII. ad Florum c. Aug .secund. de nupt. beinahe vollständig herstellen lassen, und bei Marius Mercator. — Augustin's zahlreiche Streitschriften im X. Tom. der benedikt. Ausg. — Des Hieronymus epistola ad Ctesiphontem und die dialogi contra Pel. beide Tom. IV. pars II. opp. ed. Mart. — Paul. Orosius apologet. contra Pel. in dessen opp. ed. Haverk. p. 588. sqq. — Marius Mercator, Commonitorium adv. haeres. Pel. et Coel. und Comm. super nomine Coelestii in dessen opp. ed. Garnier. Par. 1673, worin auch andere, den pelagian. Streit betreff. Urkunden und des Herausgebers dissertt. VII. über die Geschichte des Pelag. — Der Text besser in der Ausg. von St. Baluz. Par. 1684. 8. — Die betreffenden Concilakten bei Mansi Tom. IV., Fuchs, Biblioth. der K.-Versamml. III. vgl. Hefele, Conciliengeschichte II. — G. J. Vossii hist. de controvers. quas Pelag. . . . . moverunt. Lugd. Bat. 1618, vermehrt herausg. von seinem Sohne G. Voß. Amstd. 1655. 4. — Cornel. Jansenius, Augustinus Lovan. 1640. sq. — D. Petavius, de theolog. dogmat. T. III. — H. Norisii historia Pelag. etc. Patav. 1673. — Garnier a. a. O. — Walch, Ketzerhistorie IV. u. V. — F. Wiggers, pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelag. Berl. 1831. 33. 2 Bde. — Neander, Kirchengesch. Bd. IV. — Ritter, Gesch. der christl. Philos. II. — J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius. Leipzig 1842. — Voigt, Comm. de theoria August. Pelag. Semipel. et Synerg. Gottg. 1829. — J. H. Lentzen, de Pelag. doctr. princ. Colon. 1833. — J. Müller, in seiner Lehre von der Sünde und in der deutschen Zeitschr. für christl. Wiss. 1854. Nr. 40. ff. **W. Möller.**

Pelagius I., II., Päbste. Pelagius I., Pabst von 555 bis 560, Nachfolger des Vigilius, war ein Römer von Geburt, Sohn des Johannes, welcher Vicarius des praefectus praetorio gewesen war. Er war schon unter Pabst Silverius Archidiakonus der römischen Kirche und hatte sich als päbstlicher Apokrisiar zu Constantinopel bei der Anathematisirung des Origenes besonders thätig erwiesen. Er hatte auch das Constitutum, worin sich Vigilius für die drei Capitel aussprach, unterschrieben und war im Gefolge des Pabstes zu Constantinopel gewesen. Uebrigens scheint er schon vor seiner Pabstwahl anderen Sinnes geworden zu seyn, weßhalb, nach dem Bericht des Anastasius, Justinian daran denken konnte, ihn statt des Vigilius auf den römischen Stuhl zu erheben. Des Letzteren Nachgiebigkeit verhinderte zwar die Ausführung dieses Planes; als aber Vigilius auf der Rückreise aus der Verbannung starb, ward Pelagius durch den von dem Feldherrn Narses vertretenen griechischen Einfluß zum Pabste gewählt. Hierdurch kam aber der Neugewählte in den Verdacht, als habe er an Vigilius treulos gehandelt und manche Bedrückung desselben durch den Kaiser veranlaßt, weßhalb die meisten Bischöfe Italiens und sehr viele Kleriker und Laien von Rom sich anfangs seiner Kirchengemeinschaft entzogen, so daß sich zu seiner Weihe nur die zwei Bischöfe von Perugia und Ferentino einfanden, die ihn unter Assistenz des Priesters Andreas von Ostia ordinirten. Er fand deßhalb für nöthig, gleich bei seinem Amtsantritt sich in der Peterskirche in Rom feierlich zu vertheidigen und zu reinigen. Als Preis seiner Erhebung unterzeichnete Pelagius die Beschlüsse des fünften Concils, lud aber dadurch den Abscheu der Römer und die Verachtung des Auslandes auf sich. Wegen der drei Capitel und des fünften Concils sagten sich in Oberitalien im Westen die Bischöfe von Ligurien und Aemilien, im Osten die von Venetien und Istrien von der Kirchengemeinschaft los; das Gleiche thaten die toscanischen Bischöfe. Umsonst ließ der Pabst ein allgemeines

Rundschreiben an das ganze christliche Volk ausgehen, in welchem er seine Orthodoxie betheuerte; umsonst sandte er römische Kleriker nach Oberitalien, die Bischöfe aufzuklären; umsonst endlich forderte er den Narses auf, mit weltlichem Arm die Kirche zu unterstützen und Paulinus und Vitalis als Schismatiker zu verhaften: das Schisma dauerte auch nach dem Tode des Pelagius fort. Dieser starb am 28. Februar 560, nachdem er zu Rom den Grundstein zur Kirche der Apostel Philippus und Jakobus gelegt hatte. Vgl. Pelagii I. epistolae bei Mansi, T. IX.

Pelagius II., in Rom geboren, Sohn des Gothen Virigilds, wurde am 30. Nov. 578 zum Pabste erwählt, als Nachfolger Benedicts I. Er wurde geweiht, ohne daß man die Bestätigung aus Constantinopel eingeholt hatte. Der Diakon Gregorius (später als Gregor I. Nachfolger des Pelagius) wurde deßhalb dahin gesandt, um dieses mit der Belagerung Rom's durch die Longobarden zu entschuldigen und zugleich um den kaiserlichen Schutz gegen diese drohenden Feinde anzurufen. Auch an die Franken wandte sich der Pabst um Hülfe, aber gleichfalls vergeblich. Er mußte sich mit seinen Römern selbst erwehren, so gut es ging. Auf diesen weltlichen Kampf folgte ein geistlicher, der ebenfalls nicht glücklich endete. Pelagius sandte Briefe und Abgeordnete an Elias, Erzbischof von Aquileja, um ihn zur Union einzuladen, aber vergeblich. Als Johannes Jejunator sich auf einem Concil 587 den Beinamen ἐπίσκοπος οἰκουμενικός beigelegt hatte, protestirte Pelagius gegen diese Anmaßung, aber wieder erfolglos. Nach lauter fehlgeschlagenen Versuchen starb er am 8. Februar 590 an der Pest. Vgl. die drei Briefe Pelagii II. (eigentlich von seinem Diakon Gregor d. Gr. concipirt) bei Mansi, Tom. IX. Harduin, T. III. **Th. Pressel.**

Pelagius, ein päbstlicher Legat bei dem lateinischen Kaiser Heinrich zu Constantinopel, der von 1205 bis 1216 regierte, brachte durch die Gewaltthätigkeiten, wodurch er die Griechen zum Gehorsam gegen Rom bringen wollte, die Bewohner von Constantinopel gegen sich auf, die sich deßhalb an den Kaiser wendeten, welcher nun die Maßregeln des Pelagius zu nichte machte und dadurch die angeregten Unruhen stillte.

Pelagius, Alvarus, spanischer Franziskaner, um die Mitte des 14. Jahrhunderts, Schüler des Duns Scotus, Großpönitentiarius Johann's XXII., Dr. des kanonischen Rechtes, zuletzt Bischof zu Silves in Algarbien, ist berüchtigt durch seine maßlose Vertheidigung des Pabstthums in seiner Schrift: de planctu ecclesiae, herausg. zu Ulm 1474, zu Lyon 1570, zu Venedig 1560. Es ist eine psychologische Beobachtung, daß der Stolz sich nicht demüthigen läßt, sonst wäre er eben nicht Stolz; ja, was ihn am meisten demüthigen könnte, dadurch wird er gerade um so mehr bestärkt; auf den Druck folgt der Gegendruck. So erging es auch dem Pabstthum. Jemehr die Zeitverhältnisse ihm seine Ohnmacht vorhielten, desto mehr suchte es sich dagegen zu stemmen, auch durch das Organ des genannten Mönches: „der Pabst“, so lehrt er, „steht über alles, auch über den allgemeinen Concilien; von ihm erhalten sie ihre Autorität und das Recht sich zu versammeln. Alle Geschöpfe können durch den Pabst gerichtet werden, er selbst aber von keinem. Das Gericht (Tribunal) Christi und des Pabstes auf Erden ist Eins. Alle Gewalt, die den Menschen gegeben ist, sie sey geistliche oder weltliche, ist befaßt in der Gewalt des Pabstes; von derselben kommt alle Gewalt her. Er kann daher handeln mit oder ohne die Vermittelung der ihm untergeordneten Gewalten, nach den Gesetzen, die er gegeben, oder nicht, je nachdem es ihm zweckmäßig scheint. Seine Gewalt ist nicht gebunden an Zahl, Gewicht und Maß; — nicht an Zahl, denn unzählbar sind die ihm Unterworfenen, nicht an Gewicht, d. h. sie neigt durch ihr Gewicht nicht zu einem besonderen Orte hin, sondern erstreckt sich auf alle Länder (darin liegt zugleich eine indirekte Rechtfertigung der Versetzung des päbstlichen Stuhles nach Avignon); — nicht an Maß; denn des Pabstes Art zu handeln kennt kein Maß. Daher, so wie Christus den Geist ohne Maß empfangen Joh. 3, 34., während er den übrigen Menschen nur nach gewissem Maße gegeben wird Ephes. 4, 7.,

so ist gleicherweise dem Pabste eine Gewalt gegeben, die selbst an keine Zahl, Gewicht und Maß gebunden ist und die zugleich allen anderen Gewalten Zahl, Maß und Gewicht vorschreibt." Selbst die päbstliche Simonie suchte Pelagius zu beschönigen. Durch Verwirklichung solcher Grundsätze wähnte er, daß dem namenlosen Verderben der Kirche in Geistlichkeit und Volk, welches er mit grellen Farben schildert, abgeholfen werden könne. Von demselben Manne rührt ein colloquium adv. haereses her, welches jedoch noch nicht im Druck erschienen ist. Herzog.

Pellican (Konrad Kürsner), den 8. Januar 1478 zu Ruffach im Elsaß geboren. Seine Eltern waren einfache Bürgersleute und nicht sonderlich bemittelt (die Mutter ernährte sich nach dem Tode des Vaters als Frauenschneiderin). Den ersten Unterricht erhielt Konrad in der Schule seiner Vaterstadt, wo er unter einem mürrischen Lehrer den Donat abschreiben und auswendig lernen mußte; denn nur die reicheren Schüler hatten (in Ulm) gedruckte Exemplare. Vom 13. bis 15. Jahre brachte er bei seinem Oheim mütterlicherseits, Jodocus Gallus (Golz), in Heidelberg zu, der aber seiner überdrüssig wurde und ihn wieder nach Hause schickte. Aller äußeren und inneren Hülfsmittel zum Studium beraubt, suchte der Verstoßene seine Zuflucht bei den Minoriten und ließ sich zum Verdruß seiner Eltern und Verwandten am Tage Pauli Bekehrung 1493 in ihren Orden aufnehmen. Er begab sich nun nach Tübingen, wo er unter dem gelehrten Franziskanergeneral und Lektor Paulus Scriptoris seine Studien fortsetzte. Als dieser 1499 zum Generalvikar seines Ordens im Elsaß war ernannt worden, nahm er den jungen Pellican als Reisegefährten mit sich. Auf dieser Reise machte Pellican die Bekanntschaft mit einem bekehrten Juden, Peter Paul Pfedersheimer, der ihn mit einer hebräischen Handschrift des Jesaia, Ezechiel und der kleinen Propheten erfreute, welche er in Mainz eigenthümlich besaß. An diesem zierlich geschriebenen Codex versuchte nun Pellican seine ersten Kräfte im Hebräischen, indem er ohne alle fremde Anleitung sich hindurch buchstabirte, bis ihm endlich Reuchlin zu Hülfe kam und ihm zuerst den Schlüssel zur hebräischen Conjugation mittheilte, indem er ihn belehrte, daß hier nicht, wie in den abendländischen Sprachen, die erste Person Praes. Ind., sondern die dritte Person Sing. Praeter. „das Thema der Zeitwörter" bilde. Von nun an machte er immer bedeutendere Fortschritte in der hebräischen Sprache, worin er auch (wie Oekolampad) durch den spanischen Juden Matthäus Adriani gefördert wurde*). Als eine besonders gnädige Fügung Gottes erkannte er es, als er im Jahre 1500 in den Besitz einer eigenen hebräischen Bibel gelangte, wonach er längst geschmachtet hatte „wie ein Hirsch nach der Wasserquelle". Er las nun dieselbe ganz durch und legte sich ein hebräisches Wörterbuch an. Zu seiner Erbauung schrieb er sich die Bußpsalmen in drei Colonnen (hebräisch, griechisch und lateinisch) ab. Daneben vertiefte er sich auch in die Astronomie. Auf einem 1501 gehaltenen Provinzialcapitel seines Ordens empfing er, noch ehe er das kanonische Alter von 24 Jahren erreicht hatte, die Priesterweihe und las am Tage des heiligen Franziskus im Kloster zu Ruffach die erste Messe. Im Jahre 1502 kam er als Lektor der Theologie für die „studierenden Brüder", d. h. für das Minoritenkloster, nach Basel, wo er im Jahre 1504 von dem päbstlichen Legaten Cardinal Raymund de Petrandi, Bischof von Gurk, den Grad eines Licentiaten der Theologie erhielt und zugleich das Versprechen, daß die Doktorwürde folgen würde mit dem erreichten 30. Altersjahre (Pellican war damals 26 Jahre alt). Der bescheidene Mann hat aber von keinem der beiden Titel Gebrauch

*) „Von ihm, habe ich", sagt Pellican, „mehr gelernt, als von irgend einem Anderen, und viele Nächte habe ich schlaflos mit ihm zugebracht." F. Fechter, Bonif. Amerbach, in den Baseler Beiträgen zur vaterländischen Geschichte III, S. 180. — Dieß scheint einer anderen Aeußerung Pellican's in seiner Sebstbiographie zu widersprechen, wo er sagt, außer jenem Aufschluß, den ihm Reuchlin über das hebräische Verbum gegeben, habe er sonst keinen mündlichen Unterricht genossen; „alles Andere erwarb ich mir durch stumme Lehrer, durch Vergleichung der Ausleger und durch anhaltenden Fleiß."

gemacht. Der Cardinal nahm ihn mit auf eine Reise nach Italien. Da er aber gleich jenseits des Gotthards von einem Fieber befallen wurde, mußte er wieder nach Basel zurückkehren. Erst später, nachdem er noch verschiedene Male seinen Aufenthalt gewechselt, auch eine größere Visitationsreise im Auftrag seines Ordens durch Deutschland unternommen und im Jahre 1516 als Abgeordneter seiner Provinz dem Generalcapitel in Rouen beigewohnt hatte, ward ihm 1517 ein Aufenthalt in der Hauptstadt der Christenheit, in Rom, zu Theil. Er hat da ähnliche Eindrücke, wie sieben Jahre zuvor Luther, empfangen. Im Jahre 1519 kam er wieder nach Basel, wo er erst als Guardian und darauf wieder als Lektor im Franziskanerkloster lebte. Hier faßte er Feuer für die Ideen der Reformation Luther's. Mit dessen Vorwissen besorgte er den Nachdruck der lutherischen Schriften in Basel*). Seit Oekolampad (1522) sich bleibend in Basel niedergelassen, schloß sich auch Pellican an ihn an. Er und sein Freund Luthard kamen dem Wunsche der evangelisch Gesinnten dadurch entgegen, daß sie statt der täglichen Messe Wochenpredigten in der Barfüßerkirche hielten, die sich eines großen Zulaufs erfreuten. Auch auf der im Febr. 1524 mit Stephan Stör gehaltenen Disputation nahm er das Wort zu Gunsten der Priesterehe, jedoch mit Anerkennung der Bedeutung, die die Ehelosigkeit der Priester in den früheren Zeiten der Kirche gehabt hatte. Seiner reformatorischen Ueberzeugungen wegen hatte er manche Anfechtungen zu erdulden. Schon im Jahre 1522 war er auf einem zu Leonberg in Schwaben gehaltenen Capitel des Lutheranismus angeklagt worden. Dieselbe Anklage erneuerte sich, als der Provinzial P. Satzger während der Fasten 1523 als Visitator nach Basel kam. Der Rath wollte aber auf die Klagen nicht eingehen, und Satzger mußte die Stadt verlassen. Uebrigens stellte dieser nachträglich dem Pellican selbst öffentlich das Zeugniß aus, daß er ein Mann von rechtschaffenem und untadeligem Wandel sey. Pellican, nach jenem Besuche Satzger's nebst Oekolampad zum ordentlichen Lektor der heil. Schrift an der Universität ernannt**), theilte sich mit Oekolampad in die exegetischen Vorlesungen, und während jener den Jesaia erklärte, las er im J. 1523 über die Genesis, darauf bis 1526 über die Sprüche und den Prediger Salomo. Durch seine wissenschaftlichen Leistungen, namentlich auf dem Gebiete der biblischen Philologie erwarb er sich einen immer größeren Ruf, so daß Zwingli von Zürich aus auf ihn seinen Blick lenkte und ihn am St. Stephanstage 1526 einlud, in die durch den Tod des Ceporinus (Wiesendanger) erledigte Stelle einzutreten. Nach längerem Schwanken nahm Pellican den Ruf an, weil er, bei der noch immer unentschiedenen Stimmung in Basel, in Zürich eine gedeihlichere Existenz zu finden hoffte, als in den baseler Umgebungen, wo ihm die ihm übelwollenden Klosterbrüder vielfach das Leben verbitterten. Mit seinem Scheiden aus Basel gab er auch dem Orden seinen Abschied. In Zürich angelangt (21. Febr. 1527), legte er die Kutte für immer ab. Er hatte erst Mühe, sich an die bürgerliche Kleidung zu gewöhnen, und auch das Geld mußte er erst kennen lernen. Gleichwohl fehlte es ihm auch jetzt nicht, und jetzt noch weniger als früher an Uebung in der Armuth und Enthaltsamkeit; denn sein Einkommen war gering***). Und doch übte er noch Wohlthaten, namentlich gegen arme Schüler, die er an seinen Tisch nahm. Obgleich im Alter vorgerückt, schritt er noch zur Ehe; er heirathete die Schwester eines seiner Tischgänger (Anna Fries), die in der Armuth auferzogen, auch die Last derselben mit ihm zu theilen bereit war. Nachdem sie im Jahre 1536 gestorben, verehelichte er sich sogar

*) Luther's Briefe von de Wette I, S. 553.

**) Dieß berichtet Pellican selbst in der Chronik seines Lebens, und die Karthäuserchronik von Basel ad a. 1523 deutet es an. Dieselbe Nachricht giebt Scult. annales, I. 167. So wird er auch in den Akten der Disputation des Stephan Stör als 2. Ordinarius der heil. Schrift auf der Universität zu Basel angeführt. Füßli, Beiträge, II. S. 172.

***) „Im Kloster", sagte er, „beobachtete ich das Gelübde der Armuth, hatte aber damals an nichts Mangel, dagegen war ich mit meinem Gelde wirklich arm, und war beinahe von Allem entblößt."

zum zweiten Mal, 1537. Die Zürcher suchten ihn dadurch zu ehren, daß sie ihm 1541 das Bürgerrecht ertheilten. Er bekleidete fortan mit großer Treue und unter mancherlei Beschwerden die Stelle eines Professors der griechischen und der hebräischen Sprache, sowie die eines Bibliothekars bis an seinen Tod, der um Ostern 1556 erfolgte.

Unter seinen Schriften sind ausgezeichnet: eine hebräische Grammatik (de modo legendi et intelligendi Hebraea, 1503, noch vor der Reuchlin'schen gedruckt, übrigens von sehr geringem Umfange) und ein hebräisches Wörterbuch, ein Commentar über das Alte Testament (wobei er besonders die Rabbinen benützte) und über die paulinischen und katholischen Briefe.

Eine Hauptquelle für seine Biographie ist die von ihm selbst verfertigte „Chronik seines Lebens", die er um's Jahr 1550 (nach Anderen schon früher) für seinen ältesten Sohn Samuel und für seine übrigen Nachkommen niedergeschrieben hat. Die Originalhandschrift findet sich auf der zürcher Stadtbibliothek. Aus dieser haben der Fortsetzer von J. G. Müller's Bekenntnissen merkwürdiger Männer von sich selbst (6. Bd., 1810), und neuerlich Prof. Salomon Vögelin (im zürcher histor. Taschenbuche 1858) Auszüge mitgetheilt. Sonst haben Pellican's Leben beschrieben: Ludw. Lavater (1582, lateinisch), und J. Konr. Hottinger, „Altes und Neues aus der gelehrten Welt", 1717, S. 40 ff.; vgl. auch das Neujahrsstück der zürcher Hülfsgesellschaft von J. J. Hottinger, 1844, und Athen. raur. I, p. 17. und Ersch und Gruber, wo P.'s Schriften angegeben sind. **Hagenbach.**

Pellisson-Fontanier, Paul, wurde 1626 zu Beziers aus einer Familie geboren, welche sich nicht minder durch ihre Anhänglichkeit an den Protestantismus als durch ihre Rechtskenntnisse auszeichnete. Er erwählte die juristische Laufbahn und ließ sich nach Vollendung seiner Studien in Paris nieder. Eine Schrift über die Stiftung und die ersten Arbeiten der Akademie erhob ihn zuerst zum Ehrenmitglied, dann zum wirklichen Mitglied der Akademie. In der gebildeten pariser Gesellschaft spielte er eine hervorragende Rolle und stand namentlich mit Fräulein von Scudéri in einem sehr vertrauten, aber durchaus reinen Verhältniß. Er kaufte sich das Amt eines königlichen Sekretärs; Fouquet ernannte ihn zu seinem ersten Commis und bewirkte 1660 dessen Ernennung zum Stadtrath. Als Fouquet im folgenden Jahre in Anklagestand versetzt wurde, theilte Pellisson seine Ungnade und ertrug fünf Jahre lang die Gefangenschaft in der Bastille. Im Jahre 1670 trat er zum Katholicismus über, nicht ohne den Verdacht, damit des Königs Gunst sich sichern zu wollen. Daß übrigens sein Entschluß kein plötzlicher war, versuchte man daraus zu beweisen, daß er schon früher eine jährliche Messe für seinen Freund, den Dichter Sarrasin, gestiftet hatte. Bald nach seinem Uebertritt erhielt er die Weihe als Unterdiakonus und wurde mit der Abtei Gimont und der Priorei Saint-Orens beliehen, welche beide Pfründen in der Diöcese Auch lagen und zusammen 14,000 Livres eintrugen. Allmählich wurde Pellisson darauf zum Verwalter der geistlichen Güter von St. Germain-des-Prés und von St. Denys ernannt, und da der König ein Drittel von den Einkünften der zu diesen Stiftungen gehörigen Ländereien zur Bekehrung der Ketzer bestimmt hatte, so wurde ihm auch die Verwaltung dieser Kasse übertragen und Pellisson mußte eigene Bekehrungsbureaux einrichten, die Bischöfe anhalten, dem Könige zahlreiche Verzeichnisse von Uebergetretenen einzusenden, für die Entschädigung dieser sorgen, wenn sie wegen Religionswechsels von ihren Angehörigen enterbt wurden, und die Abschwörungsakten in Empfang nehmen. Pellisson marktete um die Seelen wie um eine Waare, vergl. besonders seinen Brief dd. 12. Juni 1677. Bei dem König erwarb er sich dadurch hohe Gunst; er begleitete ihn auf seinen Kriegszügen als offizieller Geschichtschreiber. Dieses Amt verlor er aber durch den Einfluß der Frau von Montespan; doch befahl ihm der König sein Werk unabhängig von den neueren Geschichtschreibern Racine und Boileau fortzusetzen. Im Jahre 1686 erschienen seine Réflexions sur les différends en matière de religion, ein höchst oberflächliches Werk, das die alten Vorwürfe gegen die Reformation neu auflegt und zugleich seinen Briefwechsel mit Leibnitz enthält über religiöse Duldung. Pellisson legte eben die letzte

Hand an eine gegen Aubertin gerichtete Abhandlung über das Abendmahl (Traité de l'Eucharistie, 1694), als ihn am 7. Febr. 1693 der Tod so schnell ereilte, daß man ihm nicht einmal mehr die Sterbesakramente reichen konnte. Trotz seines Eifers für die katholische Kirche ward er beschuldigt, mit völliger Gleichgültigkeit gegen den Glauben gestorben zu seyn. Dagegen sagte Frau von Sévigné von ihm: „Er ist sehr häßlich, aber man zertheile ihn, und man wird eine schöne Seele finden.“ Vgl. Biographie universelle und Encyklopädie von Ersch und Gruber. P.

Penn, Wilh. C., s. Quäker.

Pennaforte, s. Raymund von Pennaforte.

Pentateuch, der (*Πεντάτευχος* sc. *βίβλος*, Pentateuchus sc. liber, das Fünfbuch, aus *τεῦχος*, das, ursprünglich Werkzeug, Geräth, Gefäß bezeichnend, vom alexandrinischen Zeitalter an in der Bedeutung: Buch, vorkommt), ist die Sammlung der sogenannten fünf Bücher Mose's, welche entschieden in der Gestalt, in welcher wir sie besitzen, in der Zeit Esra's vorhanden war und bereits den Namen Mose's als Aufschrift trug (Esr. 7, 6. Neh. 8, 1.), Ob dieselbe Sammlung in derselben Vollendung schon zur Zeit Josia's vorhanden war, kann noch Gegenstand der Frage seyn. Zwar wird von der Chronik das unter der Regierung dieses Königs im Tempel von dem Hohepriester Hilkia aufgefundene Buch סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה genannt (2 Chron. 34, 14.). Allein diese Angabe des am Ende der persischen Zeit lebenden Verfassers kann aus späterer Anschauung geflossen seyn, was um so unbedenklicher anzunehmen seyn dürfte, als nachher 2 Chron. 34, 30. vgl. 31. dafür der Name סֵפֶר הַבְּרִית gebraucht wird, den wir übereinstimmend bei dem früheren Herausgeber der Bücher der Könige finden (2 Kön. 23, 2. 21.), womit die ursprüngliche Bezeichnung als סֵפֶר הַתּוֹרָה (2 Kön. 22, 8.) näher erklärt zu seyn scheint. Ein סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה finden wir aber auch schon unter Josaphat gebraucht (2 Chron. 17, 9), und nach 5 Mos. 31, 26. wird bereits am Ende des Lebens Mose ein סֵפֶר הַתּוֹרָה neben die Bundeslade im Allerheiligsten der Stiftshütte gelegt. Wie dieß Alles zu verstehen sey, muß aus dem Nachfolgenden hervorgehen. Später wird die ganze Sammlung der fünf Bücher (חֲמִשָּׁה חֻמְשֵׁי הַתּוֹרָה) auch abgekürzt bloß mit dem Ausdruck הַתּוֹרָה, *ὁ νομος* bezeichnet, Vorrede zu Jesus Sirach, Matth. 12, 5. 22, 36. 40. Luk. 10, 26. Joh. 8, 5. 17. Ja auch der Name Mose's gilt nach Esr. 7, 6. als Abkürzung für die ganze Sammlung (Luk. 24, 27.). Etwas anders zu fassen ist die aus 5 Mos. 27, 26. genommene Bezeichnung Galat. 3, 10. Und endlich konnte auch das ganze A. T. a potiori parte *ὁ νόμος* genannt werden (1 Kor. 14, 21. Matth. 5, 18. Luk. 16, 17. Joh. 7, 49. 10, 34. 12, 34 vgl. Röm. 13, 8. Gal. 5, 14.), an welchen beiden letzten Stellen Worte aus den Psalmen, wie 1 Kor. 14, 21. aus dem Propheten Jesaias angeführt werden.

Daß das ganze Werk in fünf Bücher eingetheilt wurde, wie wir diese Eintheilung schon bei Josephus c. Ap. 1, 8. und Philo de Abrah. p. 274 ed. Cot. als althergebracht schriftlich antreffen, hat, da eine innere Nothwendigkeit hiefür nicht nachgewiesen werden kann, seinen Grund ohne Zweifel in der Zahlensymbolik. Fünf ist die halbe Zehn. Da nun Zehn das Bild der Vollkommenheit oder Vollendung ist, wie aus den 10 Geboten hervorgeht, so ist Fünf das Bild der halben Vollendung, welche auf ihre zweite Hälfte hinweist, wie die erste Tafel der 10 Gebote — die nicht in 3 und 7, sondern in 5 und 5 abzutheilen sind, wie jetzt immer allgemeiner erkannt wird — auf die zweite Tafel. Die zweite Hälfte nun, auf welche das Gesetz hinweist, sind die Propheten, als die Erklärer und Fortführer des Gesetzes. Daher finden wir auch das A. T. gewöhnlich in Gesetz und Propheten eingetheilt (Matth. 22, 40). Da aber die Propheten gegenüber von dem Imperativ des Gesetzes die Verheißung vorzugsweise in sich schließen, was Direktor Matthias in seiner trefflichen Bearbeitung des dritten Kapitels an die Römer (Kassel 1857), besonders nach V. 21. klar und überzeugend durchweg nachgewiesen hat, so ist zugleich als die zweite Hälfte das Evangelium oder der neue Bund zu betrachten, in welchem das Gesetz vollendet und erfüllet wird (Matth. 5, 17.

Römer 3, 31). Dieselbe Eintheilung in fünf Bücher haben nachher auch die Psalmen auf Grund dieser Eintheilung des Pentateuches erhalten (vgl. meine Einleitung zu der Uebersetzung und Erklärung der Psalmen im 2. Bde der dichterischen Schriften des Alten Bundes I. Theil S. 33). Dagegen sind die Sprüche nur in vier Theile zerlegt. Das Buch derselben war nach meiner Untersuchung (dichterische Schriften des Alten Bundes. 3. Bd. S. 17—25) vor dem Exil zur Zeit Manasse's völlig abgeschlossen und in derselben Gestalt wie jetzt vorhanden. Wäre der Pentateuch vor demselben in der gegenwärtigen Gestalt abgeschlossen gewesen, so würde ohne Zweifel das Buch der Sprüche seinem Vorbilde nach auch in fünf Theile zerlegt worden seyn, wozu es nach meiner Darlegung S. 25 ohnedieß angethan war. Da dieß nicht geschehen ist, so darf darauf die Vermuthung gegründet werden, daß die Eintheilung des Pentateuchs in fünf Bücher, wie noch viel später eines Theils der Hagiographa in fünf Megilloth, erst nach Abschluß der Sprüche und zu einer Zeit vorgenommen wurde, wo die Zahlensymbolik mit Bewußtseyn geübt wurde. Daß die Fünftheilung des Psalters nach der des Pentateuchs gemacht wurde, erkennt auch Hävernick an, Einleit. 2, 15. Die einzelnen Bücher des Gesetzes werden von den Juden, was auch in unsere masoretischen Bibeln übergegangen ist, gewöhnlich mit den Haupt-Anfangsworten derselben benannt. Daher heißt das erste Buch בְּרֵאשִׁית, das zweite שְׁמוֹת, das dritte וַיִּקְרָא, das vierte בְּמִדְבַּר, das fünfte דְּבָרִים. Doch kommen bei den Juden auch den Inhalt bezeichnende Benennungen vor. So für das erste Buch סֵפֶר יְצִירָה (Schöpfungsbuch), für das zweite ס׳ נְזִיקִין (Bedrückungsbuch? cf. Buxt. Lex. talm. p.1325), für das dritte תּוֹרַת כּוֹהֲנִים oder תּוֹרַת הַקָּרְבָּנוֹת (Priester-Opfergesetz), für das vierte הַסְּפָרִים oder סֵפֶר הַפְּקוּדִים (Zählungs-Musterungsbuch), für das fünfte מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה (zweites Gesetz, Wiederholungs-Gesetz) oder סֵפֶר הַתּוֹכָחוֹת (Ermahnungsbuch). Vgl. Hotting. Thes. phil. p. 456 sqq., de Wette, Einleit. §. 138. Die Griechen und ihnen nach die Lateiner in Septuaginta und Vulgata nennen die Bücher nach dem Inhalt *Γένεσις* (Genesis), *Ἔξοδος* (Exodus), *Λευΐτικον* (Leviticus), *Ἀριθμοὶ* (Numeri), *Θευτερονόμιον* (Deuteronomium).

Was den Inhalt im Allgemeinen betrifft, so beschreiben diese fünf Bücher außer der Geschichte der Urwelt und Vorgeschichte Israel's in der Geschichte der Patriarchen die Einwanderung Jakob's nach Aegypten, den dort erfahrenen Druck, den Auszug aus diesem Lande und die vierzigjährige Wanderung durch die Wüste, die Gesetzgebung an das Volk Israel im Ganzen und Einzelnen, die Schicksale des Volkes und seiner Führer in der Wüste, die Errichtung des heiligen Zeltes, die Zählungen des Volkes, die Rechte und Pflichten des Priesterthums, die Abschiedsreden Mose's und seinen Tod. Man hat gefragt, ob das Buch Josua nicht auch ein wesentlicher Bestandtheil dieses Werkes sey, und Ewald nebst anderen Schriftstellern — z. B. Knobel im Commentar zur Genesis V. und XXI. — hat in seiner Geschichte des Volkes Israel 1, 164 *) diese Frage ohne weitere Begründung bejaht. Hieran ist aber nur so viel richtig, daß eine ordnende Hand, sey sie die des Schriftgelehrten Esra oder eines früheren Propheten, welche das Gesetz redigirte, auch auf das Buch Josua ihre Thätigkeit erstreckt hat. Daß die Samariter, welche bekanntlich die übrigen Bücher des A. T. nicht annehmen, neben den fünf Büchern Mose's auch ein Buch Josua, das übrigens Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs 1, 5.) ein elendes Fabelbuch nennt, vgl. S. 40 f., angenommen haben und benutzen, deutet auf frühen Mitgebrauch hin; daß jedoch der Pentateuch und Josua zusammen je ein Werk ausmachten, welches in sechs größere Theile zerlegt war, dürfte nur als gelehrter Einfall betrachtet werden, und widerlegt sich schon durch das, was über die absichtliche, der heiligen Symbolik entsprechende Eintheilung in fünf Bücher gesagt wurde **). Wir haben es jedenfalls nur mit den fünf Büchern Mose's zu thun,

---

*) Die Anführungen aus diesem Werke beziehen sich in diesem Artikel, wo nicht das Gegentheil bemerkt ist, stets auf die erste Ausgabe desselben, 1. Bd. Göttingen 1843, zweiter Band Göttingen 1845.

**) Auch Keil, Einl. §. 42 S. 143 weist mit triftigen Gründen gegen Bleek in Rosenm.

die in ihrer jetzigen Gestalt als ein Ganzes und Zusammenhängendes angesehen werden wollen. Daher soll nun erst der Inhalt und dann die Zusammensetzung jedes einzelnen dieser Bücher angegeben und betrachtet werden.

Das erste Buch (Genesis) verläuft — eine Zahl, die auch bei der zweiten und fünften Stammtafel vorkommt — sichtlich an dem Faden von 10 Geschlechterfolgen, Stamm= oder Ursprungsbüchern (תּוֹלְדוֹת), in welche die Geschichte von Anfang der Menschheit bis zur Einwanderung Israels in Aegypten nach Sitte morgenländischer Geschichtsdarstellungen ihren Inhalt goß, welche gern an Geschlechtsregister anknüpften (vgl. Ewald, Gesch. Isr. 1, 93 ff. 96 ff.).

Das erste Stammbuch enthält nach kurzer Angabe der Weltschöpfung (1, 1.) die Geschichte der Ausbildung der Erde, der Erschaffung des ersten Menschenpaares, ihres glücklichen Zustandes, ihres Sündenfalles und der nächsten Folgen desselben (תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ) Kap. 1—4, 26. Hierbei ist zu bemerken ein Doppeltes. Einmal drückt Vau 1, 2 hier wie oft nicht die unmittelbare Entwickelung des Vorhergehenden aus, sondern steht lose anknüpfend, wie z. B. Richt. 6, 33. 11, 1., so daß zwischen 1, 1 und 2, 2 auch nach dem Sinne des Schriftstellers, und nicht bloß im Anschluß an die Ergebnisse der neueren Naturforschung möglicherweise Jahrtausende mitten inne liegen können. Wie bewußt und vorsichtig der Schriftsteller verfahren ist, sieht man auch aus Vergleichung von V. 3. mit V. 14. Während er in der ersten Stelle das, was Gott aus der Finsterniß der Erde hervorleuchten hieß (2 Kor. 4, 6.), nur mit dem Ausdrucke אוֹר bezeichnet, als Lichtelement, Lichtstoff; braucht er in der anderen das Wort מָאוֹר, was Werkzeug, zusammenfassender Träger des Lichtes bezeichnet. Daher konnte jenes füglich vorher walten, ehe dieses eingesetzt wurde. Vgl. auch Drechsler, Einheit und Aechtheit der Genesis S. 74, wo ähnliche Auffassung sich findet. Sodann ist 2, 4 rückweisend zu betrachten als ein Wort, das ursprünglich an der Spitze der Ueberlieferung seinen Platz hatte, nachher aber aus Gründen, die weiter unten einleuchten dürften, an seine jetzige Stelle gerückt wurde. Sind ja doch auch sonst Versetzungen in diesem großen und alten Werke nachweisbar, vgl. Ewald, Geschichte d. Volkes Israel, 1, 105 f. 1. Ausg. Es umfaßt also, worauf schon der Titel führt, das erste Ursprungsregister auch 1, 1—2, 3., und leitet nach Abfertigung des kainitischen Geschlechtes 4, 17—24. auf die edlere Familiengeschichte Adam's über. Diese wird nun mitgetheilt im zweiten Stammbuch (סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם) 5, 1—6, 8., wo 6, 1—4., als eine stark verkürzte, in ihrer jetzigen Gestalt für das Verständniß sehr schwierig gewordene Relation zu betrachten seyn dürfte. Dagegen bietet das hohe Lebensalter des Urgeschlechtes der Menschen (Kap. 5.) durchaus keinen Anstoß für die geschichtliche Betrachtung dar, indem es viel mehr Wunder nehmen müßte, wenn das Wort 2, 17. sogleich in volle Erfüllung übergegangen, und der Menschheit in ihrer Jugendfrische bei dem wichtigen Zwecke, den sie nach 1, 28 zu erfüllen hatte, nicht eine ungleich längere Lebensdauer als später vergönnt worden wäre; ein Ergebniß, worauf auch die Naturforschung bei anderen Organismen gekommen ist.

Das drite Stammbuch enthält die Geschichte Noah's, der Sündfluth und die erste Anbauung der Erde nach derselben (תּוֹלְדוֹת נֹחַ), 6, 9—9, 29., wobei ein Anfang von Gesetzgebung, die noachitischen Gebote, und ein wichtiger Vorblick auf die Zukunft in seinem Segen zu bemerken sind.

Mit dem vierten Stammbuch erhalten wir die Uebersichtsgeschichte der Söhne Noah's, ihrer Vertheilung über die Erde und des babylonischen Thurmbaues als der

---

Repert. 1, 46 f., Ewald, Stud. u. Krit. 1831 S. 602 ff., Gesch. Isr. 1, 73 ff., Stähelin in Stud. u. Krit. 1835 S. 472, krit. Unterss. über den Pentateuch S. 93 f., Tuch, Genesis S. LI ff., de Wette, Einleit. §. 168. vgl. §. 165., Lengerke, Kenaan S. LXXXIII f., die Selbständigkeit des Buches Josua nach, obgleich er S. 141 f. die Unabhängigkeit der Redaktion desselben von der letzten Redaktion des Pentateuchs nicht nachzuweisen unternimmt.

Veranlassung zu ihrer raschen Zerstreuung. Daß hier nicht bloß ein ethymologischer Mythus zu sehen ist, zu welcher Annahme selbst glaubige Schriftforscher geneigt sind, dürfte aus Kap. 10. schon ersichtlich seyn, dessen auf genauester Kunde beruhende Angaben je die schärffste Forschung um so mehr bewundern muß. Vgl. Knobel, Völkertafel, und meinen Artikel „Gomer" im gegenwärtigen Werke Bd. 5. S. 235—245. Es wird bezeichnet תּוֹלְדוֹת בְּנֵי נֹחַ und umfaßt 10, 1 — 11, 9.

Im fünften Stammbuch wird die Nachkommenschaft Sem's in kurzer Uebersicht mitgetheilt, um auf Abraham, den Stammvater Israels überzuleiten, תּוֹלְדוֹת שֵׁם, 11, 10 bis 26. Dieses enthält auffallenderweise nichts als die Abfolge der Geschlechter während 300 Jahren, und es ist nach 1 Mos. 15, 2. Josua 24, 2. zu vermuthen, daß auch hier früher eine Geschichte stund, welche den Ausgang Abraham's aus Ur in Chaldäa näher begründete, aber um der Hinneigung Israels willen zum Götzendienste vielleicht später ausgelassen wurde, weßhalb jetzt Abraham's Auswanderung unvorbereitet erzählt wird. Daß sich Nachrichten hierüber auch bei auswärtigen Völkern frühe verbreitet hatten, kann man aus Justin. historiae lib. 36, 23. wahrnehmen. — Hiermit schließt die erste Hälfte vor der Berufung Abraham's in fünf Tholedoth, und es beginnt nun die zweite Hälfte mit den fünf letzten Tholedoth.

Das sechste Stammbuch, welches in wünschenswerther Vollständigkeit und Ausführlichkeit vor uns liegt, enthält die Geschichte Therah's und seiner Nachkommen, insbesondere aber die seines großen Sohnes Abraham (תּוֹלְדוֹת תֶּרַח), 11, 27—25, 18. Hier wird der Befehl Gottes an Abraham, die ihm ertheilte große Verheißung, sein Glaube an den einzig lebendigen Gott, der Bund des Allmächtigen mit ihm, sein kriegerischer Patriotismus, seine vielfache Glaubensprüfung und Glaubensbelohnung, die Aufopferung Isaak's, das Begräbniß Sarah's, Isaak's Verheirathung sammt eingestreuten Nachrichten über die sonstige Nachkommenschaft Therah's, über Ismael's Geburt, Gesinnung und Schicksale, nebst der zweiten Verheirathung Abraham's mit Ketura und der daraus entsprossenen Nachkommenschaft erzählt.

Durch das siebente Stammbuch (תּוֹלְדוֹת יִשְׁמָעֵאל), 25, 12—18., erhalten wir eine kurze Uebersicht über die Nachkommenschaft Ismael's. Wenn auch hier der Sache nach keine große Ausdehnung zu erwarten ist, und dieses Stammbuch wohl ursprünglich das kürzeste seyn mochte; so hat doch der Verfasser seinem Plane gemäß, wie wir ihn aus den anderen Stammbüchern entdecken, ohne Zweifel nähere Nachrichten und Geschichten beigefügt, die uns jetzt durch irgend welchen Zufall oder Grund entzogen sind. Es mochte unter Anderem hier die Verbindung der Ismaeliten und Midianiter stehen als Vorbereitung auf das, was wir 37, 25 u. 28. lesen und jetzt nicht mehr leicht verstehen können.

Mit dem achten Stammbuche (תּוֹלְדוֹת יִצְחָק בֶּן־אַבְרָהָם), 25, 19—35, 29., erhalten wir die ausführliche Familiengeschichte Isaak's und seiner beiden Söhne bis zur Rückkehr Jakob's nicht nur von Mesopotamien in das Land Kanaan, sondern auch nach Hebron zu seinem alten Vater. Hier werden wir in das Patriarchenleben, die ungleichen Gesinnungen und Schicksale beider Söhne des frommen Mannes, die List der Mutter und des ihr nachartenden Jakob, so wie in die Verhältnisse der Einwohner Syriens und Kanaans eingeführt und erhalten ein sehr ansprechendes Gemälde von allen diesen Dingen, während der Faden des göttlichen Bundesverhältnisses mit Abraham und die Bedingung seiner Fortleitung auf die Nachkommenschaft nicht aus dem Auge gelassen wird.

Vom neunten Stammbuche, enthaltend die Nachkommenschaft Esau's, des erstgeboren, aber von dem Bundesverhältniß mit Gott ausgeschlossenen Sohnes Isaak's (תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם), 36, 1—37, 1., ist etwa dasselbe zu urtheilen, was vom siebenten gesagt wurde.

Das zehnte Stammbuch ist das ausführlichste (תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב) und geht von

32, 2*) bis 50, 26. Es enthält die Geschichte Jakob's vom Tode seines Vaters an, beginnend mit dem schnöden Verkauf Joseph's durch seine Brüder nach Aegypten, die Erfahrungen Juda's mit seinen ungerathenen Söhnen und seine eigene Versündigung mit seiner Schwiegertochter Thamar, Joseph's Treue, Trübsal und Erhebung in Aegypten, die Reise der Söhne Jakob's zum Kornkauf dahin, die Prüfungen, welche Joseph mit ihnen vornahm, die Erkennungsscene, die Reise Jakob's nach Aegypten unter göttlicher Weisung, seinen 17jährigen Aufenthalt und Tod daselbst, Joseph's Verdienste um Aegypten und um seine Familie, so wie endlich seinen Tod, bei dem er durch die Verordnung wegen seines Leichnams die Rückkehr Israels nach Kanaan weissagte.

Daß diese Stamm- oder Geschlechtsbücher ihrer Anlage nach eine Einheit bilden und von einem Verfasser herrühren, geht nebst dem Abschluß einer großen Epoche namentlich auch aus ihrer Vollendung durch die Zehnzahl hervor; und sollte auch das nachfolgende zweite Buch, zu welchem wir nun übergehen, denselben Verfasser haben, so ist doch, worauf auch schon sein wiederholender Anfang deutet, mit der Genesis das erste Werk desselben abgeschlossen gewesen.

Das zweite Buch (Exodus) zerfällt sichtbar in drei Haupttheile, wovon der erste die in Aegypten vorgefallenen Bedrückungen und Gerichte enthält, der zweite den Auszug aus diesem Lande und die Wanderung bis zum Sinai nebst den während dieser Zeit vorgefallenen Ereignissen erzählt, während der dritte die vom Sinai aus geoffenbarte Gesetzgebung, die sinaitischen Vorgänge und die Erbauung der Stiftshütte nebst Einweihung derselben beschreibt.

Im ersten Haupttheil, 1, 1—12, 36., wird vor Allem der Druck geschildert, welchen die zu einem Volke vermehrten Israeliten von einem neuen Regentenhause zu erdulden hatten, welches die Verdienste Joseph's um Aegypten nicht mehr in Anschlag brachte (1, 1—22). Sodann wird die Geburt Mose's, des von Gott bestimmten Retters, sein eigenmächtiger Versuch, Israel zu helfen, seine Flucht nach Midian, Heirath daselbst und Aufenthalt unter fortgesetztem Druck Israel's in Aegypten erzählt (2, 1—25). Hierauf folgt die göttliche Berufung Mose's und seine Rückreise nach Aegypten (3, 1—4, 31). Sofort lesen wir die Verhandlungen mit Pharao und das von ihm ohne Erfolg verrichtete Zeichen (5, 1—6, 30). Nun Beschreibung der über Aegypten hereingebrochenen Strafgerichte, welche Pharao nicht erweichen (7, 1—10, 29). Endlich Androhung der letzten Plage, Einsetzung des Passahfestes, Tödtung der Erstgeburt und schleuniger Auszug (11, 1—12, 36).

Der zweite Haupttheil, 12, 37—18, 27., enthält zuerst den Beginn des Auszugs bis Suchoth, Bestimmungen über die Haltung des Passahfestes, Heiligung der Erstgeburt, zweites Lager in Etham, Einführung der Wolkensäule (12, 37—13, 22). Befehl, gegen das Meer zu ziehen, um dort das dritte Lager aufzuschlagen, Verfolgung durch die Aegypter, Rettung Israels und Untergang des feindlichen Heeres, Loblied am Schilfmeer (14,1—15, 21). Reise der Israeliten durch die Wüsten Schur, Elim, Sin und Raphidim und göttliche Hülfen, Wachteln, Manna, Wasser aus dem Felsen (15, 22—17, 7). Befehdung von den Amalekitern und Sieg über sie, Besuch Jethro's, der Mose'n Weib und Kinder bringt und heilsamen Rath ertheilt (17, 8—18, 27).

Beim dritten Haupttheil, 19, 1—40, 38., ist zu bemerken, daß er sich in zwei Theile zerlegt, deren zweiter schon zum dritten Buch hinüberschaut. Zuerst Ankunft in der Wüste Sinai, vorläufige Erscheinung Gottes auf dem Berge, Vorbereitung des Volkes auf die Gesetzgebung, feierliche Verkündigung des Fundamentalgesetzes, Wirkung auf das Volk, Befehl wegen Altars (19, 1—20, 26). Hierauf das erste Gesetzeswerk, nach 24, 7. Bundesbuch genannt (21, 1—23, 19). Mittheilung und Belehrung über die Einführung in das Land Kanaan und das dem Volke gebotene Verhalten dabei,

*) Nach תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב ist das verrückte Stück 35,23—26. zu stellen, wohin es nach Analogie aller Stammbäume gehört und wo es mehr paßt.

feierliche, durch Opfer versiegelte Schließung des Bundes (23, 20—24, 18). Was nachfolgt, ist der ausführliche Befehl Gottes über die durch freiwillige Gaben des Volkes zu bewerkstelligende Errichtung des Gotteszeltes, der Stiftshütte, so wie ihrer Geräthe (25, 1—27, 21*), über die Kleider der Priester, ihre Einweihung, Behandlung des Opferritus, Altarweihe und tägliches Opfer (28, 1—29, 46), über Fertigung des Räuchaltars, die Steuer zur Stiftshütte, das große Wasserbecken, Salböl und Räuchwerk (30, 1—31). Hierauf kommt eben so ausführlich nach Angabe der Berufung und Ausrüstung des Künstlers Bezaleel (31, 1— 11. 35, 30—35) und Erwähnung der Freigebigkeit des Volkes (35, 4—36, 7), die wirkliche Ausführung dieser Arbeit nach dem göttlichen Vorbild (25, 9. 40.) durch menschliche Künstler (36, 1—39, 43 **)), so daß die Stiftshütte am ersten Tage des ersten Monats im anderen Jahre aufgerichtet und eingeweiht werden konnte (40, 1—38 ***)). Zwischeninnen liegt jedoch die Erwähnung des Gebotes über die Sabbathruhe (31, 12—17. 35, 1—3), die Nachricht und Erzählung über die schwere Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe, einer unerwarteten Verletzung des eben gegebenen und beschworenen Gesetzes (20, 4. 5) und ihre ernsten Folgen, so wie die Erneuerung der Gesetzestafeln und des Bundes (31, 18 bis 34, 35), was nach der Darstellung zwischen die Anordnung und Ausführung der Errichtung der Stiftshütte fiel.

Das dritte Buch (Leviticus) hängt mit dem zweiten, namentlich dessen Kap. 25—31 und 35—40., sehr genau zusammen. Denn während dort der Ort des Heiligthums und alles Aeußere beschrieben ist, in welchem sich der Gottesdienst Israels bewegen soll, so gehören nun die Einrichtungen und Gesetze desselben nothwendig dazu. Es ist daher dieses Werk nur Fortsetzung des vorigen, denn es gibt

1) Vorschriften über die Opfer, welche an diesem Heiligthume zu bringen sind, und erläutert alle Arten, Zwecke und Gebräuche derselben zunächst im Allgemeinen (1, 1 bis 5, 26), wozu als Ergänzung 4 Mos. 5, 5—6, 27. wesentlich gehört. Daß die Stücke 4 Mos. 5, 5—Kap. 6. an diese Stelle gehören, erhellt einmal aus dem Inhalte der drei ersten (4 Mos. 5, 5—10. 11—31. 6, 1—21), welche eigentlich nur stets neue Arten von Opfern beschreiben wollen, auch alle nach ihrem sehr ähnlichen Anfange völlig sich zu Fortsetzungen von 3 Mos. 5. eignen; sodann aus dem sich daran schließenden Segensspruche 4 Mos. 6, 22—27., welcher 3 Mos. 9, 22. vorausgesetzt wird und welcher sogar „nach der ganzen Art und Anlage des Buches der Ursprünge — des Hauptwerkes, aus welchem nach Ewald der jetzige Pentateuch hervorgegangen ist — als der kurzen Erzählung 3 Mos. 9, 22—24. eben so vorausgegangen zu denken ist, wie die Erzählungen 2 Mos. 35, 1—40, 38. beständig die göttlichen Befehle 2 Mos. 25, 1—31, 11. voraussetzen" (Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. 1. S. 106). Dann kommt insbesondere die Vorschrift für die von dem Priester dabei zu beobachtenden Gebräuche (3 Mos. 6, 1—7, 38), woran sich endlich die Vorschrift und Vollziehung der Einweihung der Priester und die Erzählung des über einige Söhne Ahron's ausgebrochenen Strafgerichtes knüpft, welche gegen die Vorschrift Opfer zu bringen wagten (3 Mos. 8, 1—10, 20).

2) Verhaltungsmaßregeln über das Thun und Lassen der Menschen in dieser heiligen Bundesgemeine, indem gelehrt wird, was vor dem Bundesgotte, Jehovah, heilig oder unheilig, rein oder unrein, recht oder unrecht ist. Es werden daher aufgezählt: die genußfähigen, reinen und die unreinen Thiere (Kap. 11.), die Gesetze über die Unreinigkeit der Wöchnerinnen und ihre Reinigung (Kap. 12.), die Vorschriften

---

*) Zu V. 21. gehört als Ergänzung 3 Mos. 24, 1—9., was vielleicht ursprünglich hier stand, da 25, 6. 35, 14. 40, 4. 22. 23. hierauf verwiesen wird.

**) Hinter 39, 41. gehört ohne Zweifel das abgerissene Stück 4 Mos. 8, 1—4.

***) Hinter 40, 38. gehört noch der 4 Mos. 7, 89. abgerissen stehende Vers, auf den 2 Mos. 25, 22. hingewiesen ist.

über Erkennung und Entfernung des Aussatzes (Kap. 13. 14.), das Verhalten bei unreinen Flüssen an Männern und Weibern (Kap. 15.), die Zeitbestimmung für den Eintritt des Hohepriesters in das Allerheiligste, womit das Gesetz über das große jährliche Versöhnungsfest verbunden wird (Kap. 16.). (Hierzu gehört als Ergänzung die Vorschrift über Bereitung und Gebrauch des Reinigungswassers bei verschiedenen leichten Verunreinigungen, 4 Mos. 19.) Hieran schließt sich die Vorschrift über den Ort, wo allein die Opfer dargebracht werden können, und das Verbot des Genusses von Blut und Aas (Kap. 17.).

Die Heiligkeit des gesammten Volkes wird geboten in den Vorschriften über Enthaltung von unangemessener geschlechtlicher Vermischung (Kap. 18.) und in Einschärfung verschiedener einzelner, meist sittlicher und religiöser Gebote (Kap. 19. 20.); die Heiligkeit aber der Priester, ihre und der Opfer Tadellosigkeit (Kap. 21. 22). (Hier als Beispiel zu 22, 31—33. die Erzählung und Vorschrift 24, 10—23. einzurücken.)

3) Gesetze über die Beobachtung der heiligen Zeiten und Ordnungen, wobei das erste die Einschärfung des Sabbaths, 23, 1—3. (zu ergänzen durch 2 Mos. 31, 13—17. 35, 1—3. 3 Mos. 26, 2. und 4 Mos. 15, 32—36), die Festsetzung der fünf Feste, Passah, Pfingsten, Neujahr, Versöhnungstag, Laubhüttenfest, 23, 4—44. (vgl. die drei Hauptfeste 2 Mos. 23, 14—19. 5 Mos. 16.), die Einrichtung des Sabbaths- und Jubeljahres mit ihren Rechten und Pflichten (25, 1—26, 2. 46), wozu die Verordnung über die Jehovah zu bringenden Opfer der ganzen Gemeine an den verschiedenen heiligen Tagen als hierher gehörig zu nehmen seyn wird (4 Mos. 28, 1 bis 30, 1.), die Verordnung über die Gelübde, welche zu einer festen Zeit beim Heiligthume zu lösen sind, so wie über Verbanntes und Zehnten (4 Mos. 30, 2—17.) 3 Mos. 27, 1—34. Endlich dürften hierher noch die nicht für die Wüste, sondern für das heilige Land berechneten Opfergesetze zu ziehen seyn (4 Mos. 15.), wo V. 32—36. ein Beispiel der Bestrafung wegen Uebertretung des Gebotes heiliger Festruhe sich findet, das eben so passend den dritten Theil abschließt, wie das Beispiel 3 Mos. 10. den ersten und das 3 Mos. 24, 10 ff. den zweiten Theil. Eben so passend ist bei dieser Einfügung versprengter Stücke an ihren ursprünglichen Ort vor jedem Erzählungsschlusse ein Nachtragsstück, welches besondere Vorschriften für den Dienst der Priester enthält, zu finden, nämlich 3 Mos. 6. 7., ferner 21. 22., endlich 4 Mos. 15, 1—31. (Ueber Kap. 26. nachher.)

Das vierte Buch (Numeri) ist mit dem dritten eben so verbunden, wie dieses mit dem zweiten. Denn es ist seinem ersten Theile nach nur die Fortsetzung dessen, was noch am Sinai vorging, und beschreibt die Gemeine nach ihrer äußeren und volksthümlichen Seite, im zweiten Theile zeigt es die trüben Rückfälle von der hohen Bestimmung, in welche das Volk ganz oder theilweise gerieth, und im dritten läßt es uns den Aufschwung sehen, zu welchem sich in Folge der Prüfungszeit die erneuerte Gemeine erhoben hatte. Daher

1) die Vorbereitung zum Aufbruch vom Sinai und zur Eroberung des heiligen Landes, wobei vorkommt die Zählung des Volkes und seine Lagerordnung (1, 1 bis 2, 34), Zählung der Leviten und ihre Amtsverrichtung, besonders bei den Lagerzügen (3, 1—4, 49). (Zwischenhinein gegebene Gesetze über Aussonderung der Unreinen zum Wohnen außerhalb des Lagers, Erstattung des Veruntreuten, Gottesurtheil über des Ehebruchs verdächtige Weiber, über die gottverlobten und geweihten Menschen (5, 1—6, 21), wenn nicht diese Stücke sammt dem Segen (Kap. 6, 22—27) nach dem Obigen schon dem dritten Buche 1) angehören.) Weihgeschenke der zwölf Stammfürsten an das Heiligthum, Kap. 7, 1—88. (V. 89. gehört nach Obigem zum 2. Buch und 8, 1—4. ebenfalls dorthin hinter 39, 41). Einweihung der Leviten (Kap. 8, 5—36). Feier des Passah am Sinai (9, 1—14). Eintritt der Wolken- und Feuersäule als Wegzeichens über die Stiftshütte und Verfertigung der heiligen Trompeten für die Wanderzüge (9, 15—10, 10). Aufbruch aus der Wüste Sinai und Unterhandlung Mose's mit seinem Schwager Hobab (10, 11—32).

2) Die Rückfälle des Volkes auf dem Zuge durch die Wüste, wobei vorkommt
a) der Aufstand bei Tabeera, in Folge dessen ein Theil des Lagers verbrennt, Errichtung eines Volksrathes, Wachtelspendung und darauf folgende Seuche (Kap. 10, 23—11, 35).
b) Aaron's und Mirjam's Unzufriedenheit mit Mose und der letzteren Aussatz (Kap. 12, 1—13, 1).
c) Ausspähung des Landes Kanaan, Murren des Volkes und seine Strafe (Kap. 13, 2—14, 45). (Zwischenhinein gegebene Opfergesetze, Bestrafung der Sabbathsentheiligung, Gebot der Quasten an den Kleidern (Kap. 15.), wenn nicht dieses Stück hinter 3 Mos. 27., vgl. 4. Buch 3, gehört.)
d) Empörung Korah's, Dathan's und Abiram's und darauf erfolgte Bestätigung von Ahron's Priesterthum durch den grünenden Stab nebst Gesetz über Amt und Unterhalt der Priester und Leviten (Kap. 16—18). (Gesetz vom Reinigungswasser, Kap. 19., hinter 3 Mos. 16. gehörend.)

3) Der Aufschwung der erneuerten Gemeinde bis nach Eroberung des Amoritergebietes. Ankunft in der Wüste Zin, zu Kadesch (vgl. 13, 22. 27), Mirjam's Tod, Wasser aus dem Felsen, Verweigerung des Durchzugs durch Edom, Ahron's Tod (20, 1—29). Besiegung des Kanaaniterkönigs Arad, Plage der Schlangen, Lagerstätten auf dem Umzug des Edomitergebirges, Besiegung der Amoriterkönige Sihon und Og (21, 1—22, 1). Der Moabiterkönig Balak und Bileam (22, 2—24, 25). Götzendienst der Israeliten, dessen Bestrafung und Anordnung eines Rachekrieges gegen Midian (25, 1—18). Neue Volkszählung wegen Vertheilung des Landes, Erbrecht der Töchter Zelaphehad's, Mose's Tod angekündigt, Josua als Mose's Nachfolger bestellt (26, 1—27, 23). (Die Festopfer und Verordnung über die Gelübde, 28, 1—30, 17., hier eingeschoben und hinter 3 Mos. 26, 46. gehörig.) Sieg Israels über Midian und Beute (31, 1—54). Besetzung des transjordanischen Gebietes durch Ruben, Gad und Halbmanasse (32, 1—42). Uebersicht der Reisestätten der Israeliten (33, 1—49). Befehl zur völligen Vertreibung der Kanaaniter, Grenzen des einzunehmenden Landes, wie und durch wen auszutheilen (33, 50—34, 29). Ausscheidung der Leviten- und Freistädte (35, 1—34). Verordnung über die Verheirathung der Erbtöchter (vergl. 27, 1 bis 11), 36, 1—13.

Das fünfte Buch (Deuteronomium) ist mit dem vorigen nur lose verbunden, es schließt sich vielmehr erst Kap. 34. mit 4 Mos. 27. enger zusammen, so daß man denken könnte, 4 Mos. 31, 1—36, 13. sey ursprünglich hinter 4 Mos. 27, 11. gestanden und an 4 Mos. 27, 23. 5 Mos. 32, 48—52. habe sich 5 Mos. 34, 1—12. angeschlossen. Das Buch besteht von 1, 1—30, 20., wenn man nicht bei 28, 69. abbrechen will, aus drei Vorlesungen oder Reden, deren beiden ersten geschichtliche Uebersichten vorangehen, während der letzten ein geschichtlicher Schluß (Kap. 31, 1—30), nebst angehängtem Lied (32, 1—43.) und nach abermaligem Uebergang (32, 44—52.) ein weissagender Segen über die Stämme Israels folgt (33, 1—29).

1) Einleitungsrede, mit Ueberschrift 1, 1—5. Ausgehend von Gottes Befehl und Mose's Einrichtungen beim Aufbruch aus der Wüste Sinai (Kap. 1, 6—18), erzählt der Volksführer die Auskundschaftung Kanaans von Kadesch Barnea aus und deren traurige Folgen durch Feigheit und Murren des Volkes (1, 19—46), berührt die lange Wanderung durch die Wüste und um das Gebirge Seir ins Gefilde der Moabiter bis zur Besiegung des Amoriterkönigs Sihon, nachdem das alte Geschlecht ausgestorben war (2, 1—37.) und erinnert an den weiteren Sieg über den Amoriterkönig Og, die Einnahme und Austheilung des ganzen jenseitigen Gebietes, so wie an die göttliche Verweigerung seines Wunsches, Kanaan mit einzunehmen (3, 1—29). Hierauf eindringliche Ermahnung zum unverbrüchlichen und vollständigen Halten des göttlichen Gesetzes unter Hinweisung auf die Strafen des Abfalls und die Auszeichnung des Volkes von Seiten Gottes bei Offenbarung dieses Gesetzes (4, 1—40). In der Zwischenzeit zwi-

schen dieser und der folgenden Rede nimmt Mose die Auswanderung der drei jenseitigen Freistädte vor (4, 41—43), wenn die Kritik diese 3 Verse nicht als Einschiebsel zu betrachten hat, da sonst im Buche solcherlei Einrichtungen nicht wiederkehren, und es scheint, als wolle es nur die Erzählung von 4 Mos. 35, 9—14. seyn.

2) Hauptrede, mit Ueberschrift 4, 44—49. Wiederholung und Erklärung des Gesetzes, wie es von nun an gelten soll, Einschärfung des Zehngebotes als der Grundlage des Gottesstaates mit geschichtlichen und ermahnenden Bemerkungen (5, 1—6, 3.).

a) Jehovah, der einige Gott, ist der einzige würdige Gegenstand der Liebe und Verehrung (6, 4—25). Daher Ermahnung zur schonungslosen Vertreibung der götzendienerischen Kanaaniter und Ausrottung ihres Cultus unter Zusicherung des göttlichen Segens dafür (7, 1—26). Erinnerung an Gottes Wohlthaten und die Pflicht der Dankbarkeit deßhalb (8, 1—20). Ermahnung zur Demuth im Blick auf die großen Vergehungen des Volkes; denn die Besitznahme des Landes ist nicht Folge der Gerechtigkeit des Volkes, sondern der göttlichen Gnade (9,1—10, 11). Daher wiederholte Ermahnung zur genauesten Beobachtung des Gesetzes und Vorhaltung des Segens des Gehorsams und

b) Fluch des Ungehorsams (Kap. 10, 12—11, 32). Einheit der Cultus- und Opferstätte (12, 1—32). Unnachsichtliche Bestrafung der Verführung zum Götzendienst 13, 1—18).

α) Das heilige Recht, Kirchenrecht: die Heiligthümer des Volkes, Verbot heidnischer Trauergebräuche, Bestimmung über die eßbaren und nicht eßbaren Thiere und über die pünktliche Entrichtung des Zehnten (14, 1—29); über das Sabbathjahr mit Bestimmung über milde Behandlung der Armen und Knechte, Vorschrift über Behandlung der Erstgeburt (15, 1—22). Einschärfung der Feier der drei Hauptjahresfeste (vgl. 3 Mos. 23, 4—44), 16, 1—17.

β) Das öffentliche Recht, Personenrecht: Einsetzung der Obrigkeit mit ihrer Pflicht, den Götzendienst in allen Formen auszurotten und scharf zu bestrafen, auch schwierige Sachen vor die Priester zu bringen, Bestimmungen über Wahl und Pflichten eines Königs (16, 18—17, 20). Recht und Pflicht der Priester und Propheten (18, 1—22). Das Sachrecht: Unverletzlichkeit der Freistädte, der Gränzen, des Zeugnisses vor Gericht (19, 1—21). Das Kriegsrecht: Pflicht des Kriegsmuthes, Freiheit vom Kriegsdienst, Verhalten gegen feindliche Städte (20, 1—20). Sühnung eines unbekannten Mordes, Behandlung kriegsgefangener Frauen (Kap. 21, 1—14).

γ) Das Privatrecht. Erstgeburtrecht, Recht und Pflicht gegen ungehorsame Kinder, in Betreff der Gehenkten (21, 14—23); in Betreff des Verlorenen und Gefundenen, der Kleidertracht, der Vogelnester, der Vorsicht beim Häuserbau, der Samen- und Stoffemischung (22, 1—12); in Betreff der jungfräulichen Keuschheit, und Nothzucht (22, 13—30); in Betreff des Gottesstaatsbürgerrechts, der Reinhaltung des Kriegslagers, Pflicht gegen entlaufene Sklaven, Verbot der Hurerei und der Heiligung des Hurenlohns, Gesetz über Wucher, Gelübde und Aneignung der Feldfrüchte (23, 1—25). Ehe-, Armen- und Fremdlingsrechte (24, 1—22). Hader- und Leviratsgesetz, Recht des Arbeitsviehes, Gewicht- und Maßrecht, Recht und Pflicht gegen Amalek (25, 1—19). Gesetz in Betreff der Darbringung der Erstlinge und Zehnten (Kap. 26, 1—15). Schlußermahnung zur unverbrüchlichen Beobachtung aller dieser Gebote und Rechte (26, 16—19).

3) Schlußrede, ohne Ueberschrift.

a) Befehl der feierlichen Verpflichtung auf die vorgetragenen Gesetze nach Eroberung des Landes auf den Bergen Garisim und Ebal unter Segnungen und Flüchen (27, 1—26).

b) Ausführliche Verheißung des Segens beim Gehorsam und Drohung des Fluches beim Ungehorsam gegen die Stimme Jehovah's und seiner Gebote (28, 1—68. 69.).

c) Herzliche und dringende Schlußermahnung zur Erfüllung des göttlichen Bundes unter Vorhaltung aller Gnaden und Segnungen, alles Ernstes und aller Gerichte des erlösenden Gottes Israels (29, 1—30, 20.).

Hierauf folgt noch die Bestellung Josua's zum Nachfolger im Heerführeramte, Ermahnung zur unverdrossenen Kriegführung im Vertrauen auf die verheißene Hülfe, Verordnung der Vorlesung dieses Gesetzes im Sabbathjahre, Befürchtung künftigen Abfalls von Jehovah, Uebergabe dieses Gesetzbuches an die Leviten, um es bei der Bundeslade niederzulegen, Ankündigung des Abschiedsliedes (31, 1—30). Das Abschiedslied Mose's und göttliche Vorbereitung auf seinen Tod (32, 1—52). Segen über die Stämme Israel's (33, 1—29). Endlich Erzählung von Mose's Tod, Begräbniß, öffentlicher Trauer über seinen Hinscheid und Nachruhm des Gottesmannes (34, 1—12).

Haben wir uns mit dem Inhalt dieses großen Werkes bekannt gemacht, so fragt es sich nunmehr um die Abfassung desselben. Diese ist nicht erst seit hundert Jahren Gegenstand der vielfachsten und ernstesten Forschungen der Theologen geworden, nachdem ein Laie, der französische Arzt Astruc, Doktor und Professor der Medicin an dem königlichen Collegium zu Paris, 69 Jahre alt, sie in seinen Conjectures sur les mémoires dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Brux. 1753. 8. in Anregung gebracht hat; vor ihm hat schon Clerikus 18 verdächtige Stellen namhaft gemacht, welche die Abfassung des Pentateuchs durch Mose in Zweifel ziehen, und an 16 Stellen haben bereits die Rabbiner Anstoß genommen. Ja nach den clementinischen Homilien aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus (2, 38. 40. 3, 47. Neander, gnost. Systeme S. 380 ff.) ist der Pentateuch nicht nur nicht von Mose verfaßt, sondern hat auch, erst lange Zeit nach dessen Tode aufgezeichnet und oftmals wieder zu Grunde gegangen, die mannichfaltigsten Schicksale erlitten. Er ist im Laufe der Jahrhunderte durch die Hände der falschen Propheten mehr und mehr verfälscht und mit Irrigem und Unwahrem, namentlich auch unwürdigen anthropopathischen Aussagen über Gott angefüllt worden. (Schwegler, nachapostol. Zeitalter, 1. S. 387. Patr. apost. ed. Coteler. T. I.) So dogmatisch dieses Urtheil klingt und so viel subjektiv Irriges es enthält, immerhin ist es ein Zeugniß, daß freimüthige Leute, die sich, wie auch die Nazarener (Neander, gnost. Syst. S. 386 ff.), den Kirchenbanden entzogen, die hergebrachte Auffassung beanstandet haben, nach welcher der Pentateuch von Anfang bis zu Ende als Werk Mose's zu betrachten ist; eine Auffassung, welche in der neuesten Zeit Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs, 2 Bde. Berlin, Oehmigke, 1836), Hävernick und Keil (in der speziellen und im Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in den Pentateuch. 2. Aufl. Frankf., Zimmer, 1858) mit großem Aufwand von Kraft und Gelehrsamkeit geltend zu machen suchen. Das Erste, was für diese Apologeten spricht, ist der Umstand, daß das Buch schon im A. B. das Gesetzbuch Mose's genannt wird (Jos. 8, 31. Neh. 8, 1. vgl. Esr. 7, 6. 2 Chr. 34, 14). Allein reden wir nicht auch eben so von den Büchern Samuel's, ohne daß ein Einsichtiger je behauptet hätte, diese Bücher seyen von Samuel geschrieben? Vielmehr wissen wir, daß dieser Name nur deßwegen ertheilt wurde, weil die Geschichte Samuel's und das, was durch ihn angeregt wurde, die betreffenden Schriften beherrscht. Dieß kann nun auch auf die Benennung des Pentateuchs als Schriften Mose's übertragen werden. Sie dürften zunächst so benannt seyn, weil Mose und sein Werk der Hauptgegenstand derselben ist. In diesem Sinne sagt schon der Philosoph Hobbes (Leviathan c. 33): Videtur Pentateuchus potius **de** Mose quam **a** Mose scriptus. Und wenn die jüdische Sage von der Wiederherstellung des Pentateuchs durch Esra spricht, welcher vermittelst Inspiration den authentischen Text wiedergegeben habe (s. J. D. Michaelis, Einleit. 1, 174 ff.); wenn Hieronymus contra Helvid. sagt: sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esram ejusdem instauratorem operis, non recuso, so liegt doch offenbar hierin die Voraussetzung oder Erinnerung, daß Esra nicht bloß den bereits vorhandenen Pentateuch geltend gemacht, sondern daß er eine Redaktion

mit demselben vorgenommen, an der Herstellung in die gegenwärtige Gestalt gearbeitet habe. Folglich kann diese Benennung kein Vorurtheil mit Recht erwecken noch der Untersuchung vorgreifen. In demselben Sinne, an den Sprachgebrauch sich anschließend, hat Jesus geredet Luk. 24, 27. 16, 29. Joh. 5, 45. 46.; und er wollte gewiß in allen diesen Stellen nichts weniger, als ein authentisches, göttlich beglaubigtes Zeugniß über den Verfasser der fünf Bücher Mosis geben, obgleich die Aeußerung, daß Mose von ihm geschrieben habe, in der Symbolik der Opfergesetze, die von Mose herrühren, ihre volle Bewährung finden wird. Die masoretischen Bibeln, die Träger der ältesten Ueberlieferung, haben zwar auch diese Bezeichnung, indem sie dem Pentateuch die Aufschrift geben: חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תוֹרָה כַּאֲשֶׁר נִיתְּנָה לְמֹשֶׁה מִפִּי הַגְּבוּרָה תִּקּוּן סוֹפְרִים; allein sie stützen sich dabei offenbar schließlich auf die Stellen Jos. 8, 31. Neh. 8, 1., welche, da Jos. 8, 31. sich als Einschiebsel des letzten Herausgebers verräth, nicht höher hinaufgehen, als auf die Zeit Esra's, des Schriftgelehrten, dem es schon begegnet seyn könnte, daß er aus der berechtigten Benennung „Gesetzbuch Mose's“, welche damals, aber noch nicht 2 Chron. 17, 9. 2 Kön. 28, 8. in Gang gekommen war, den unrichtigen Schluß zog, es sey auch Alles, was sich in diesen Büchern finde, von Mose niedergeschrieben worden. Allein es begegnet ihm nicht. Denn in dem von ihm ausgesprochenen Gebete führt er (Esra 9, 11.) eine Stelle aus dem Gesetze (3 Mos. 18, 24. 25.) an, und führt das Gesetz auf die Knechte Gottes, die Propheten, zurück, was ein deutlicher Fingerzeig ist, daß er an der Abfassung des Pentateuchs nicht bloß Mose betheiligt seyn läßt, sondern ihn als Werk mehrerer Propheten betrachtet, was wohl zu beherzigen ist. Ob wohl Karlstadt diese Stelle vor Augen hatte, als er de canon. scriptt. schrieb: defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum?

Es hat Leute gegeben, welche unter Beziehung auf Christus, von dem bekannt ist, daß er nichts Schriftstellerisches hinterlassen hat, auch von Mose, als dem alttestamentlichen Religionsstifter, behaupteten, daß er keinen Buchstaben (Vatke) geschrieben habe, welche also die im Art. „Mose“ angeführten Stellen, wo von Mose ausdrücklich gesagt wird, daß er dieß und das entweder auf göttlichen Befehl (2 Mos. 17, 14. 34, 1. 27 f. — denn V. 1. ist וְכָתַבְתָּ nach V. 27. 28. die einzig richtige, in Cod. 665. aufbewahrte Lesart — 4 Mos. 17, 18. (hebr. Text). 4 Mos. 33, 2. oder aus eigenem Bedürfniß (2 Mos. 24, 4.) niedergeschrieben habe, rein in das Gebiet der Sage verweisen. Diese Ansicht ist eben so ausschweifend und unbegründet, als die entgegengesetzte, daß er alle Worte des Pentateuchs selbst niedergeschrieben habe. Es ist entschieden und durch mannichfache Untersuchungen auf allen Gebieten der historischen und philologischen Wissenschaft festgestellt, daß die Schreibekunst nicht nur, sondern auch die Buchstabenschrift spätestens in der Zeit zwischen der Einwanderung Israels nach Aegypten und ihrer Auswanderung von da erfunden nnd in Aegypten selbst verbreitet war. Nicht nur Mose, der in aller Weisheit der Aegypter gelehrt ward (Apgesch. 7, 22), sondern auch andere Israeliten hatten sich derselben bemächtigt und handhabten sie mit Leichtigkeit (3 Mos. 19, 28. 39, 30. 4 Mos. 5, 23. 11, 26. 17, 17), wo nach der Construktion, nach V. 18. und dem Mißtrauen, mit welchem damals Mose zu kämpfen hatte, יִכְתֹּב die richtige Lesart seyn dürfte. Für die Bekanntschaft der Aegypter mit der Schreibkunst in jener Zeit lagen nicht nur die חַרְטֻמִּים, *ἱερογραμματεῖς* von den Griechen übersetzt (2 Mos. 7, 11. 22. 8, 3. 14. 15. 9, 11), sondern auch die שֹׁטְרִים (2 Mos. 5, 6. 10. 14. 19.) um so mehr Zeugniß ab, als diese letzteren von den Aegyptern zum Aufschreiben der Arbeiten aufgestellt waren. Eben so war vor der Einwanderung im gelobten Lande die Schreibekunst auch unter den Kanaanitern verbreitet, was dadurch bewiesen wird, daß die Israeliten bei ihrer Eroberung eine Bücherstadt, קִרְיַת סֵפֶר, oder Universitätsstadt, קִרְיַת סַנָּה (Jos. 15, 15. 16. Richt. 11, 12) unter ihnen antrafen. Es ist demnach von vornherein mehr als wahrscheinlich, daß Mose nicht nur die oben bezeichneten Stücke, sondern noch vieles Andere geschrieben hat, was bei der Mannichfaltigkeit der Gesetze und der Strenge, mit welcher ihre Beobachtung von

Anfang an eingeschärft und von jedem Israeliten erwartet wurde, ununmgänglich nothwendig war. An und für sich wäre es auch gar nicht unwahrscheinlich, daß Mose ein so großes Werk, als der Pentateuch ist, niedergeschrieben hätte. Denn wir wissen, daß die ersten Anfänge der Schreibekunst unter den Arabern bei den Koreischiten sogar in die Zeit kurz vor Mohammed fielen, und doch wurde der umfangreiche Koran sofort in Schrift verfaßt (De Sacy, Histoire de l'écriture parmi les Arabes, in den Memoiren der Akademie der Inschriften Thl. 50. S. 309 ff., und Ewald, gramm. Arab. p. 9). Auf gleiche Weise ist nicht abzusehen, warum eine so mächtig erregte Zeit, als die mosaische war, nicht auch den Trieb geschichtlicher Darstellung gehabt haben könnte, obgleich derselbe, wie ebenfalls das Beispiel der Araber lehrt, in der Regel, zumal bei kaum gewordenen Völkern, erst nach solchen Zeiten hervortritt. (Vgl. Ewald, Gesch. Israels 1, 62 ff.) Dessen ungeachtet dürfen die Beweise nicht aus der Möglichkeit, wie so oft, und namentlich eingestandenermaßen grundsätzlich von Welte in dem Schriftchen, „Nachmosaisches im Pentateuch. Freib. Herder, 1841" geschehen ist (vgl. S. V), sondern sie müssen aus der Wirklichkeit sicherer Thatsachen und heller Gründe genommen werden, wenn wir festen Boden gewinnen und nicht im Nebel schweben oder bloße Luftstreiche thun wollen.

Mose'n müssen wir nicht nur die schriftliche Abfassung der zehn Gebote (2 Mos. 34, 28. vgl. 24, 4.) und der Reisezüge (4 Mos. 33, 2 ff.), nicht bloß den Eintrag über den Krieg mit Amalek in das Buch der Kriege Jehovah's (2 Mos. 17, 14. vgl. 4 Mos. 21, 14), sondern auch die so genauen Schatzungsrollen der Gemeine, welche jedenfalls unter seiner Aufsicht entworfen wurden, und das Bundesbuch (2 Mos. 21, 1 bis 23, 19.) zuschreiben. Für die Abfassung des letzteren durch Mose selbst spricht nicht nur 2 Mos. 24, 4 u. 7., sondern noch mehr V. 12., wo וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה offenbar etwas Anderes als die zwei steinernen Tafeln bezeichnet, und לְהוֹרֹתָם darauf hinweist, daß der Inhalt dieses Bundesbuches — 8 oder ursprünglich 10 mal 10 Gebote enthaltend — in gebundener Sprache zur leichteren Einübung geschrieben wurde, כָּתַבְתִּי, V. 12., aber keine Schwierigkeit für die Abfassung durch Moses macht, da, wenn nicht die ursprüngliche Lesart auch hier כָּתַבְתָּ ist, es wie oft vom Schreibenlassen verstanden werden kann, und selbst in der Vorstellung der damaligen Zeit eine Ausdehnuug der Schrift Gottes über die zehn Gebote nicht zu denken ist. Wenn Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs 2, 151 ff., unter dem 2 Mos. 17, 14. erwähnten Buch das gesammte Gesetzbuch, S. 163 aber das Bundesbuch, welches offenbar nicht der nachherige Pentateuch war, versteht; so ist er nicht nur mit sich selbst im Widerspruch, sondern jede dieser Vorstellungen uud Auffassungen ist unvollziehbar. Wäre der jetzige Pentateuch darunter verstanden, so müßte der Krieg mit Amalek auch sonst noch beschrieben seyn, was aber nicht der Fall ist. In das Bundesbuch kann es nicht aufgenommen seyn, weil dieses bloß Gesetze enthielt und mit 2 Mos. 21, 1—23, 19. abgeschlossen ward. Es kann also, da es sich von einem heiligen Kriege handelt, der Befehl sich auf nichts Anderes als auf das Buch der Kriege Jehovahs bezogen haben, von dem wir als einem damals vorhandenen aus 4 Mos. 21, 14. Kunde erhalten.

Es wäre aber sehr beschränkt und verkehrt, wenn man mit dem, was Mose ausdrücklich zugeschrieben wird, den Umfang dessen, was er wirklich geschrieben hat, für abgeschlossen hielte, und mit Vater (Comment. über den Pentateuch. Halle 1805. Bd. 3. S. 557) den Schluß machte, daß also Mose selbst nicht zu schreiben gewohnt gewesen sey. Denn offenbar ist dieß nur der Wichtigkeit der Sache wegen hervorgehoben, wie Jes. 30, 8. Jer. 30, 2. Ezech. 43, 11. Hab. 2, 2., und hebt durchaus nicht auf, daß Mose außerdem noch vieles Andere geschrieben hat. Darunter müssen wir doch vor Allem die Beschreibung der Stiftshütte rechnen (2 Mos. 25, 1—30, 38), deren Vorbild ihm auf dem Berge gezeigt wurde und zu deren Verfertigung Bezaleel eine schriftliche Beschreibung bei der ungemeinen Menge der Gegenstände vor sich haben mußte, wenn er sie mustermäßig (2 Mos. 35, 8—39, 41) sollte machen können. Da

ferner das Hauptgeschäft Mose's die Gesetzgebung war, so wäre es doch seltsam, wenn sich gerade hiervon nichts vorfände, um so mehr als eine Menge von Gesetzen nur für die Wüste gegeben war und nach der Eroberung des Landes nicht mehr in der ursprünglichen Fassung gehalten werden konnte. Hierzu gehören vor Allem diejenigen Gesetze, bei welchen von der Thüre der Stiftshütte als dem Orte die Rede ist, wo die Opfer dargebracht werden sollten, wie 3 Mos. 17, 4—9., und wo zwischen Thieren, die im Lager, und solchen, die außerhalb des Lagers geschlachtet werden sollen V. 3., deutlich unterschieden wird, ja wo ebendaselbst befohlen wird, gar keine Thiere weder außerhalb noch innerhalb des Lagers, sondern nur vor der Stiftshütte zu schlachten, was nur während des Wüstenzuges beobachtet werden konnte, daher auch später ganz anders darüber verfügt wird (5 Mos. 12, 5. 6. 11, 12. 14. 18. 21. 16, 2. 6). Auch die dort 3 Mos. 17, 6. 7. genannten dämonischen Wesen waren nur in der Wüste hausende Gottheiten (Jes. 13, 21. 34, 14). Wer aber 3 Mos. 17. dem Mose zuschreiben muß, kann sich auch nicht sträuben, von 3 Mos. 11—16. dasselbe Urtheil zu fällen. Geht man jedoch mit Bleek (Stud. u. Krit. 1831. 3. Heft. S. 491—501) so weit, so wüßte ich nicht, was uns abhalten sollte, noch eine Reihe anderer Gesetze, namentlich die über die Opfer und Festzeiten aus der Feder Mose's abzuleiten, „der, zum Führer und Gesetzgeber seines Volkes durch göttlichen Beruf hingestellt, gewiß eine ganze Reihe von sehr ins Einzelne gehenden Vorschriften, die er genau beobachtet wissen wollte, schriftlich aufgezeichnet hinterlassen hat", so daß sicher der Kanon auch hier berechtigt ist, den ich in Betreff der Psalmüberschriften im Gegensatz zu de Wette im 2. Bde. der dichterischen Schriften des A. B. 1, 37. aufgestellt habe, daß alle gesetzlichen Vorschriften als von Mose herrührend anzusehen sind, bei welchen sich nicht durch äußere oder innere Gründe nachweisen läßt, daß sie auf eine andere Zeit zurückgeführt werden müssen, wie dieß z. B. der Fall ist mit 3 Mos. 18., wegen V. 25. 28. mit 3 Mos. 20. wegen V. 23., doch nicht so sicher mit 4 Mos. 15. wegen V. 22. 23., ob nicht auch mit 4 Mos. 28, 1—30, 1. wegen 28, 6.

Etwas ganz Anderes aber ist es mit den geschichtlichen Begebenheiten. Hier fragt es sich sehr, ob sich Mose bestimmt gefühlt habe, diejenigen Erlebnisse niederzuschreiben, welche er so eben mit dem Volke erfahren hatte, welche Allen zu lebendig in der Erinnerung haften mußten, als daß zu besorgen gewesen wäre, sie möchten ihrem Gedächtnisse so leicht entschwinden*). Und doch, obgleich das Aufschreiben von gleichzeitigen geschichtlichen Begebenheiten, und zwar in einem umfassenden zusammenhängenden Werke eine viel größere Vorbereitung schriftstellerischen Dranges in einem Volke voraussetzt, als das Aufzeichnen von Gesetzen, einzelnen Kriegsereignissen oder Schlachtliedern (2 Mos. 17, 14. 4 Mos. 21, 14) und chronikartigen Verzeichnissen, wie wir ein solches 4 Mos. 33, 1—49. besitzen; so dürften wir doch keinen Anstand nehmen, uns dazu zu entschließen, wenn nicht Andeutungen und Zeugnisse genug vorhanden wären, welche die Annahme der Abfassung dieser Schriften von Mose in der gegenwärtigen Gestalt und Ausdehnung des Werkes geradezu verböten. Für die Vermuthung, daß der geschichtliche Theil des Pentateuchs, daß überhaupt dieses Fünfbuch in der auf uns gekommenen Gestalt nicht von Mose ist, spricht schon der Umstand, daß, wie selbst Hävernick, Einl. in d. Pentateuch, S. 13, richtig hervorhebt, „die Mehrzahl der historischen Bücher uns anonym hinterblieben sind, und nur aus inneren Gründen sich hier die Zeit der Abfassung und zuweilen auch der Verfasser ermitteln läßt". Ist es nun bei den Schriften von Josua bis zur Chronik, mit Ausnahme der Denkwürdigkeiten Esra's und Nehemia's, als Regel zu bemerken, daß bei dem theokratischen Historiker die Subjektivität des Geschichtsschreibers hinter seinen objektiven Stoff zurücktritt, so ist diese Regel gewiß auch auf den Pentateuch überzutragen und darnach zu schließen, daß

*) Dasselbe Urtheil hat, wie ich nachträglich sehe, Bleek in Ullmann's Stud. u. Krit. 1831, S. 500 eben so billig als besonnen gefällt.

der oder die Verfasser unbekannt seyen. Denn weiter bemerken wir bei den Gesetzbüchern der alten Parsen, bei dem Zendavesta, bei den indischen und arabischen Geschichtsbüchern, daß es Sitte des Morgenlandes war, die älteren Schriften zu ergänzen und nach der fortgeschrittenen Zeit so umzuarbeiten, daß der ältere Stock zwar abgekürzt und mit Neuem ersetzt wurde, aber seiner Grundlage nach blieb. So erscheinen diese Bücher wie ein Gebirge, das aus verschiedenen Ablagerungen besteht, welche aus abgesonderten Zeiträumen herrühren. Schichtenweise sind da Nachrichten, Gesetze, Einrichtungen aufeinander gelagert, welche Jahrhunderte auseinander liegen, aber in einem Buche vereinigt sind. Immer hat da ein späterer Herausgeber zu den alten Quellen neue geleitet, bis endlich der Kreis der Sagen und Geschichten abgelaufen, geläutert und verkläret ward. Da nun die Israeliten demselben großen Völkerstamme angehören, mit dem übrigen Morgenlande in Kleidung, Lebensart und Sitten fast Alles gemeinschaftlich haben, so entsteht die gegründete Vermuthung, daß auch ihre Literatur denselben Gang genommen habe. Wenn nun von Mose die Gesetzgebung, sowie ein großer Theil seiner Abfassung ausging, wenn auch mehrere historische Stücke, unter anderen namentlich 4 Mos. 33. 2 Mos. 17, 4., und das Buch der Kriege Jehovah's (4 Mos. 21, 14.) auf ihn zurückzuführen ist; was hindert, anzunehmen, daß auf diesen Grundstock von späteren Verfassern bis auf den, welcher 2 Kön. 22, 8. vorausgesetzt werden muß, fortgebaut worden ist, bis endlich der Pentateuch in derjenigen Gestalt abgeschlossen wurde, in welcher wir ihn zur Zeit Esra's und Nehemia's finden? Es wird sich zeigen, ob diese Vermuthung durch die Beschaffenheit des großen Werkes selbst zur Gewißheit erhoben wird.

Gegen die Behauptung derer, welche sagen, daß im Pentateuch alle Worte von Mose seyen, spricht nicht nur die wesentlich zum Werke, wie wir es jetzt lesen, gehörige Erzählung vom Tode desselben 5 Mos. 34, 1—12., welches Stück in Sprache und Darstellung sich ganz an 4 Mos. 27, 12—23. anschließt, sondern auch die unläugbare Wahrnehmung von eingeschobenen Stellen. So ist 1 Mos. 7, 1—5. sicher von einem anderen Verfasser mit anderer Vorstellung als dem herrührend, welcher 6, 22. abschließt, woran sich 7, 6. deutlich knüpft, während 7, 5. wie 6, 22. abschließend ist. Unverkennbar ist die Einfügung von 1 Mos. 15, 2. mit seiner alterthümlichen Sprache, da zugleich V. 3. dasselbe in gewöhnlichen Worten sagt. Ein eben so alterthümliches Bruchstück ist 2 Mos. 4, 24—26. eingeschaltet, was man auch daraus sieht, daß V. 27. wieder an den Horeb zurückführt. Durch 1 Mos. 10, 8—12. wird der Zusammenhang sichtlich unterbrochen. Dasselbe ist der Fall mit 2 Mos. 16, 35. 36., wo die Unmöglichkeit einleuchtet, daß Mose V. 35. erzählend geschrieben hat, und wo V. 36. für seine Zeit eine höchst überflüssige Bemerkung war, so werthvoll sie für die Späteren und uns ist. Hengstenberg, Auth. 2, 211, hat diesen Anstand zwar beseitigt, aber nicht gehoben. Keil in der Einl. ins A. T. 1, 109. wird durch diese und andere Stellen zu der Annahme gedrängt, daß die drei mittleren Bücher von Mose erst nach seinen deuteronomischen Reden und deren Abfassung, also nach dem 11. Monat des 40. Wüstenjahres (5 Mos. 1, 3), geschrieben worden seyen. Allein dazu ist keine Zeit vorhanden, da Mose unmittelbar nach den deuteronomischen Reden zu sterben hat (5 Mos. 31, 14. 34, 1—7), den zwölften Monat nicht überlebte und ein solches Werk nicht so im Fluge hinschreiben konnte. Und würden wir in diesem außerordentlichen Falle nicht eine Erwähnung der Abfassung dieser Bücher eben so wie des Deuteronomiums (5 Mos. 31, 9. 24.) erwarten müssen? Zu so seltsamen Windungen müssen die Apologetiker um jeden Preis greifen. Ebenso wenig ist es zu billigen, wenn Delitzsch, Genesis S. 24 ff. 37 f., um solcher Stellen willen den Eleazar, Ahron's Sohn, mit der Abfassung des Pentateuchs betraut und ihn dann nachträglich mit eben so großer Willkür von Josua oder einem der Aeltesten ergänzen läßt. Größere Einschiebsel sind 2 Mos. 6, 13—20. und 3 Mos. 26, 3—45., wo nichts klarer ist, als daß beide durch eine spätere Hand zwischen die wohlverbundenen Fugen eingeschoben

sind. Auf 5 Mos. 2, 10—12. 20—23. 3, 9. 11. 13b. 14. u. 10, 6—9. wäre derselbe Werth zu legen, wenn von anderwärts her dieses ganze Buch als in Mose's Zeit geschrieben oder auf gleicher Linie mit den übrigen Büchern stehend erwiesen wäre. Jedenfalls sind aber diese letztgenannten Stellen als Randbemerkungen, sey es des Verfassers oder eines Anderen, zu betrachten, welche erst später in den Text verwoben wurden. Wie diese Einschiebsel, so beweisen auch die schon oben bei der Inhaltsangabe berührten Versetzungen (3 Mos. 24, 1—9. 4 Mos. 19. 7, 89. 8, 1. 2. 5, 5—6, 27. 28, 1—30, 17. 15, 1—23), daß an dem ursprünglichen Werke spätere Hände thätig gewesen sind. Hierzu kommt nun weiter, daß wir an mehreren Orten dieses Werkes nähere Nachrichten vermissen, welche eher darauf hinweisen, daß dem späteren Verfasser Urkunden oder Erinnerungen abgingen, als darauf, daß dieß bei Mose der Fall war. Es sollen nur einige angeführt werden. Nach 4 Mos. 12, 16. kommen die Israeliten von Hazeroth in die Wüste Paran, ein weitschichtiger Name, welchem V. 27. Kadesch als nähere Bezeichnung eines Lagerplatzes beigefügt wird. Aber 4 Mos. 33. stehen zwischen Hazeroth und Kadesch, V. 18—36. nicht weniger als achtzehn Lagerplätze. Daß auf denselben nichts Denkwürdiges vorgefallen sey, ist weniger wahrscheinlich, als daß dem späteren Verfasser Nachrichten hierüber abgingen. Chur (חוּר), der 2 Mos. 17, 10. 12. 24, 14. eingeführt wird, scheint eine große Rolle bei der Gemeine in der Wüste gespielt zu haben (Ewald, Gesch. Isr. 2, 14). Allein weder seine Herkunft gegen alle sonstige Gewohnheit des Geschichtschreibers noch sein Tod ist erwähnt, obgleich man ihn allgemein für den Schwager Mose's und Gatten der Mirjam hält. Hätte nun Mose die geschichtlichen Stücke des Pentateuchs geschrieben, so könnte es nicht an näheren Nachrichten über ihn fehlen. Ein späterer Verfasser hat sie aber deßwegen nicht gegeben, weil er keine mehr auffinden konnte, was zugleich Beweis des keuschen geschichtlichen Sinnes desselben war, und seiner Scheu, auch nur so viel für sich und aus Muthmaßung zu ergänzen, als indessen seit Josephus, Arch. 3, 2, 4. vgl. 1 Chron. 2, 20., bis auf Gesenius und Ewald geschehen ist. Auch die Nachrichten über den Schwiegervater Mose's, Jethro, sind in den Urkunden sehr ungenügend, abgerissen, ja widersprechend (2 Mos. 2, 18. 18, 1. 12. 27. vgl. 4 Mos. 10, 29). Allem nach muß er eine große Persönlichkeit und ein bedeutender Priesterfürst seines Stammes in der Art Melchisedek's gewesen seyn, da aus dem Namen Reguel (רְצוּאֵל) hervorgeht, daß der wie dieser und Abraham (1 Mos. 14, 19. 20. 22.) den אֵל als höchsten und wahren Gott verehrt hat. Aber warum haben wir weder von jenem noch von diesem (vgl. Hebr. 7, 1—4.) nähere Nachrichten? Ohne Zweifel, weil sie dem Verfasser selbst fehlten. Wäre aber dieser Mose, so stunden sie ihm gewiß zu Gebote, und er würde uns auch das Nöthige und Wünschenswerthe von beiden Männern nicht vorenthalten haben. Die vierzigjährige Wanderung der Israeliten durch die Wüste steht fest durch 4 Mos. 14, 30, wo sie deutlich verkündigt wird. Erwähnt wird sie auch 33, 38—40., aber in einer Stelle, die sich in diesem alten Verzeichniß als Einschiebsel zu erkennen gibt. Allein 4 Mos. 20, 1—21, 12. vermissen wir nicht nur die Erwähnung des Jahres in der Wüste, welche dahin gehört, sondern alle und jede Nachricht über das Ergehen der Israeliten in den 38 trüben Jahren. Wenn es uns nicht Wunder nehmen darf, daß traurige Zeiten der Geschichte nach theokratischem Gesichtspunkte wenig berührt werden, da wir diese Erscheinung auch nach Eli's Tod und zur Zeit des Königs Manasse finden, so ist doch das gänzliche Schweigen der Geschichte hiervon höchst auffallend und nur daraus zu erklären, daß sich zur Zeit des Verfassers alle und jede sicheren Erinnerungen hierüber verwischt hatten und nur das Lagerverzeichniß Mose's (4 Mos. 33.) noch übrig war.

Aber es fehlt auch nicht an positiven Andeutungen, Zeugnissen, Beweisen, die man nur unbefangen auf sich wirken lassen darf, um zu der Ueberzeugung zu kommen, daß die vier ersten Bücher sich nicht als Werk des Mose in der Gestalt geben wollen, in welcher wir sie besitzen. Dahin ist nun freilich nicht der Gebrauch der dritten Person

in den drei mittleren Büchern zu rechnen, in welcher Mose von sich spricht. Davon hat schon Clerikus de sc. Pent. III. bemerkt: Verum dudum confutati sunt exemplo Xenophontis, Caesaris, Josephi (?) aliorumque praestantissimorum historicorum — zu denen man in der älteren Zeit Barhebräus (Assemani bibl. Or. 2, 248 ff.) und in der neueren Friedrich II. von Preußen in ihren Selbstbiographien zählen kann — qui, ipsi de se loquentes, tertia persona utuntur. Auch wollen wir nicht für das Urtheil über das ganze Werk auf 5 Mos. 33, 4. verweisen, wo der Segen, der sich auch sonst als späteres Erzeugniß nicht verläugnen kann, von dem anderen Werke abgetrennt werden kann. Auch 2 Mos. 6, 26. 27. kommt nicht besonders in Betracht, da wir V. 14—27. jedenfalls wegen des engen Zusammenhanges von V. 12. mit 7, 1. auch V. 13. 29. 30. als nicht ursprüngliches Einschiebsel zu betrachten haben, das nicht unmittelbar von Mose herrühren kann. Aber man sehe sich mit klarem Auge die angeblichen Selbstzeugnisse Mose's (2 Mos. 11, 3. 4 Mos. 12, 3.) an, welche Stellen ganz in den großen Zusammenhang des Hauptwerkes gehören, ob sie für den Unbefangenen mosaisch klingen. Welte, der jetzige Domcapitular zu Rottenburg, glaubt, den Beweis des Gegentheils entkräftet und „vernichtet zu haben", wenn gezeigt wird, daß die bestrittenen Stellen eben doch aus der mosaischen Zeit herrühren können. Keil weiß für diese Stellen (Einleit. S. 113) sich nur mit der Annahme höchst objektiver Erzählung und Schreibart zu helfen!

Denselben Beweis für die Abfassung des Gesammtwerkes nicht nur von einem anderen Manne als Mose, sondern auch in späterer Zeit liefern eine Reihe von Orts- und Zeitbestimmungen. Bei den Stellen 1 Mos. 12, 6. 13, 7. ist man freilich eben so wenig berechtigt, von apologetischer Seite ein „schon", als von neologischer ein „noch" in den Text einzuflicken; aber daß אָז von einer Zeit redet, welche für den Verfasser abgelaufen war, ist doch auch sonnenklar; und so steht wenigstens so viel fest, daß zur Zeit der Abfassung der Genesis die Kanaaniter nicht mehr in Palästina wohnhaft waren. So würde es die Exegese in jedem anderen Buche sicher beurtheilen. Demnach kann Mose, zu dessen Zeit die Kanaaniter im Lande Palästina waren, diese Stellen nicht geschrieben haben. Aus Jos. 14, 15. vgl. 15, 13. 54. Richt. 1, 10. ist klar, daß Hebron vor der Eroberung Kanaans, daß es in früheren Zeiten den Namen קִרְיַת אַרְבַּע (Vierstadt, wahrscheinlich von den vier Hügeln, auf denen sie nach dem Zeugniß der Reisenden, evangel. Heidenbote. 1858. S. 10., womit übrigens Jos. 95, 13. 21, 11. nicht stimmen will) führte, wie derselbe auch 1 Mos. 23, 2. zuerst gestellt ist als der damals gangbare Name. Wenn nun aber hier und 1 Mos. 13, 18. der spätere Name Hebron (Vereinigungs- oder Vereinsstadt) steht; so ist dieß als ein Zeugniß zu betrachten, daß die Abfassung der Genesis in eine Zeit fällt, wo der spätere Name Hebron (חֶבְרוֹן) bereits der gangbare war. Der Gegenbeweis ist Hengstenberg, Auth. 2, 187 ff., sicher mißglückt. Wenn Keil, Einl. S. 131, Hebron als den ältesten und ursprünglichen Namen bezeichnet, während der Name Kirjath Arba zwischen Abraham und Mose entstanden sey, so ist dieß eine Behauptung ohne Begründung. Nach allen Anzeichen ist 1 Mos. 23. früher verfaßt, als 1 Mos. 13., was später sich ergeben wird. Abgesehen davon aber, gehören beide Stellen in die Zeit Abraham's, und es kann von der ersten Stelle nicht auf die zweite in Keil's Weise geschlossen werden. Eben so oberflächlich verfährt Keil S. 134 mit dem Ortsnamen Dan. Bei Dan, welches 1 Mos. 14, 14. und 5 Mos. 34, 1. erwähnt ist und nach dem klaren Zeugniß von Jos. 19, 47. und Richt. 18, 29. erst in der Richterzeit diesen Namen erhielt und früher Laisch oder Leschem (לֶשֶׁם, לַיִשׁ) hieß, gibt Hengstenberg 2, 192 ff. endlich einmal nach. Selbst 2 Sam. 24, 6. muß er als Beweis hierfür gelten lassen und zugeben, das דָנָה יַעַן in der Nähe von Dan Laisch lag. Sagt man ihm aber, daß יַעַן dort ein Schreibfehler für יַעַר ist und demnach von dem Waldgebirge, der Waldgegend, die zu Dan gehörte, wie der Wald Ephraim's (2 Sam. 18, 6. 17.) zum Stamm Ephraim, die Rede ist; so kann er ganz beruhigt seyn, daß nach

seinen sonstigen hermeneutischen Grundsätzen der Grund aus dem Vorkommen des Namens Dan für spätere Abfassung der Genesis in Kraft besteht, „wenn sich ihm auch keine Menge ähnlicher Erscheinungen beigesellte.“ Hengstenberg ist hierin bei seinem protestantischen Gewissen (2, 184) immer noch ehrlicher als Welte, der, nachdem er S. 168 seines Nachmosaischen nichts gegen die Wahrheit vorzubringen vermocht hatte, doch noch mit der Dreistigkeit eines Rabulisten die Worte niederschreiben kann: „demnach ist der Beweis, daß der Name Dan (Genes. 14, 14.) nachmosaisch sey, noch zu führen.“ Es kann, was sich durch eine Menge von Stellen nachweisen läßt, weder von Hengstenberg und Welte, noch auch von Keil in Abrede gestellt werden, daß der Text der Bücher Samuel's sehr verdorben auf uns gekommen ist. In 2 Sam. 24, 6. ist um so mehr ein Schreibfehler bei יַעַן anzunehmen, als in demselben Verse auch חָדְשִׁי durchaus keinen Sinn gibt und aus חֶרְמוֹן entstellt seyn muß. Man mag nun יַעַר mit Vulgata oder לַיִשׁ mit Thenius dafür lesen, immer ist das bekannte Dan zu verstehen, und selbst mit der jetzigen Lesart kommt man nothwendig in die nächste Gegend dieser Stadt und zu einem Beinamen derselben. Wie mag nun Keil (Einleit. S. 134 f.) es noch fraglich finden, ob das gewöhnliche Dan gemeint sey. Steht nun die Sachlage mit Hebron und Dan also, daß hierin ein schlagender Beweis für die spätere nachmosaische Abfassung des ersten Buches Mose liegt, so ist eben dadurch auch Horma (חָרְמָה), 4 Mos. 14, 45. 21, 1—3. ein Zeugniß für nachmosaische Abfassung der drei mittleren Bücher in ihrer vorliegenden Gestalt, während es, für sich stehend, keinen vollgültigen Beweis ablegte, da man sich mit der Ausflucht helfen kann, Zephath (צְפַת) Richter 1, 17. habe von den Israeliten schon in der Wüste (4 Mos. 21, 3.) den Namen Hormah erhalten, weßhalb er auch Jos. 12, 14. beibehalten werde; und erst bei der völligen und letzten Einnahme im Anfang der Richterzeit sey die Namensveränderung, welche begreiflicherweise von den Kanaanitern nicht anerkannt wurde, zum zweitenmal vorgenommen worden und durchgedrungen. Allein das Richtige ist ohne Zweifel dieß, daß die Stimme Israels (4 Mos. 21, 2.) erst zur Richterzeit (Richt. 1, 17.) erhört wurde, der Verfasser aber vom 4. Buche Mose völlige Verheerung und Namensänderung aus der späteren Zeit in die frühere zurückverlegte, wofür Hengstenberg (Auth. 2, 222) durch Beibringung der Stelle 4 Mos. 33, 40. 41. den besten Beweis liefert, indem er selbst heraushebt, daß die Hauptmacht des Königs von Arad zur Zeit Mose's unbesiegt blieb, die Israeliten aber gleich nach dem unbedeutenden Siege nach Zalmona aufbrachen, was nicht geschehen wäre, wenn Hormah und dessen Umgegend damals in ihre Hände gänzlich gefallen wäre. Somit ist auch hier, richtig angesehen, der Beweis für die spätere Abfassung dieses 4. Buches stärker, als Hengstenberg und Welte in ihrer Anwaltschaft zugeben können. Wegen des Streites über Jos. 16, 2., wo nach Auffassung der Septuaginta und Vulgata, welcher Reland und Studer folgen, לוּזָה nur der ältere Name für Bethel mit weiblicher Form ist, und nicht anders aufzufassen wäre, als 1 Mos. 35, 6., während die Luther'sche und de Wette'sche Bibelübersetzung zwei verschiedene, obgleich sehr nahe bei einander liegende Städte daraus machen und He als ה locale betrachten, ist die Entscheidung etwas schwierig. Allein die Annahme von zwei Städten ist nicht nur nach 1 Mos. 35, 6., sondern noch mehr nach 1 Mos. 28, 19. Richt. 1, 23. sehr bedenklich, wo beide Namen als Bezeichnung eines und desselben Ortes unzweifelhaft gemeint seyn wollen. Auch die Ausflucht Hengstenberg's, daß Jakob nicht zunächst die Stadt, sondern den Ort in der Nähe derselben Bethel geheißen habe, hält nicht Stich. Wenn nun auch unter deu Nachkommen Jakob's das Andenken an diesen Ort fortlebte, so führte doch gewiß die Stadt auch in ihrem Munde bis nach der Eroberung in der Richterzeit den alten Namen Lus fort; und es ist daher mit Beziehung auf das vorhin Angeführte bei Hebron, Dan und Hormah ein Beweis späterer Abfassung, wenn 1 Mos. 12, 8. 13, 3. der Name dieser Stadt unbedenklich als Bethel aufgeführt wird (vgl. 35, 15.), wie er erst später in der Richterzeit heißt (Richt. 20, 18. 26.). Hierzu kommt noch, daß auch andere Städtenamen das eine Mal

männliche, das andere Mal weibliche Endung haben. So kommt der häufige Städtename בַּעַל in der weiblichen Form בַּעֲלָה vor Jos. 15, 19 f. (vgl. 2 Sam. 6, 1. und 1 Chron. 13, 6). Wie mit den Orts-, so verhält es sich auch mit mehreren Zeitbestimmungen. Hierher kann 2 Mos. 16, 33—35. eben so wenig gerechnet werden, als 2 Mos. 6, 26. 27., weil beide Stellen nach dem Obigen als Einschaltungen einer späteren Zeit angesehen werden dürfen, woneben die Abfassung des übrigen Werkes wohl von Mose herrühren könnte. Eben so wenig darf man hierher 4 Mos. 21, 14. ziehen. Denn es ist nichts wahrscheinlicher, als daß V. 17. 18. und V. 27—30. desselben Kapitels in demselben Buche der Kriege Jehovah's stunden, ja Bleek (Rosenm. Repert. 1, 3—6) hat das außer Zweifel gesetzt. Aber das ist bei der Sache auffallend, daß ein Buch, das zur Zeit Mose's als Buch der Kriege Jehovah's bestand und von Mose fortgeführt wurde, von Mose selbst soll citirt worden seyn. Nur eine gelehrte Zeit ist dessen fähig, so daß es gar keinen Anstand hat, wenn ein späterer Erzähler sich auf ein Buch berief, das die Quelle für seine Angaben aus der Zeit Mose's enthielt. Hiermit stimmt offenbar auch das V. 17. gebrauchte אָז „damals" zusammen, das eben so wie 1 Mos. 12, 6. 13, 7. und 2 Mos. 15, 1. den Verfasser als einen der Zeit nach späteren kund gibt. Das Stamm- und Geschlechtsregister Esau's (1 Mos. 36.) kann man nicht als eine Einschaltung in das größere Werk betrachten, wie 2 Mos. 16, 13—30., da es den Zusammenhang nicht unterbricht, sondern fortführt, und somit als eine der 10 Tholedoth ein wesentlicher Theil der Genesis ist. Hier ist nun 2 Mos. 36, 31. so auffallend, daß Clerikus denselben als späteren Zusatz betrachtete, und selbst Hengstenberg, Auth. d. Pent. 2, 202., gesteht, diese Stelle habe allerdings auf den ersten Anblick etwas Bedenkliches. Aber dieses Bedenkliche verliert sie nicht, wie Hengstenberg sich beredet, dadurch, daß man die vorangegangene Weissagung (1 Mos. 35, 11.) ins Auge faßt, wo dem Erzvater Jakob verheißen wird: Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen. Denn dessen ungeachtet wird jeder Unbefangene, wenn er V. 31. liest: Und dieß sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, den Beisatz: ehe über die Kinder Israel ein König herrschte, als ein Zeugniß ansehen, daß zur Zeit des Verfassers das Königthum in Israel bereits angefangen habe. Auch kann man ja gar nicht sagen, daß das Bedürfniß eines Königs bereits zur Zeit Mose's als ein vorhandenes anzusehen sey, so daß jeder Einsichtige, wie Hengstenberg S. 205 sagt, bei den Mängeln der gegenwärtigen Verfassung bereits zur Zeit Mose's voraussehen konnte, wie der Einfluß des monarchischen Zeitgeistes über kurz oder lang sich entschieden und unabweislich geltend machen werde; Israel war vielmehr mit seiner von Jehovah allein abhängigen Stammesverfassung vollkommen zufrieden, so daß sich Jahrhunderte lang bis über die Richterzeit hinaus auch nicht der geringste Einfluß des monarchischen Zeitgeistes geltend machte, die Einsichtsvollen vielmehr demselben sich so bestimmt entzogen, daß Gideon, was Hengstenberg und Welte gänzlich übergehen, den Antrag des Königthums (Richt. 8, 22. 23.) mit Entschiedenheit zurückwies, und sein herrschsüchtiger Sohn Abimelech so wenig Anklang fand, daß sich ihm nur wenige Städte außer Sichem anschlossen und nach drei Jahren seine Herrschaft ein Ende mit Schrecken nahm, die demokratisch-patriarchalische Stammesverfassung aber nachher noch Jahrhunderte ungeschwächt sich forterhielt. Wenn aber Drechsler in der Schrift: Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestamentlichen Kritik, auf Ruth 1, 1. hinweist, wo es heißt: Zu der Zeit, da die Richter (הַשֹּׁפְטִים) regierten, während hier stehe, bevor die Kinder Israel einen König gehabt hatten; so schlägt er und Hengstenberg, welcher beifällig darauf aufmerksam macht, offenbar sich selbst. In Ruth ist der Artikel ganz am Platze, weil auf die Periode der Richter als auf eine abgeschlossene zurückgesehen wird, während er 1 Mos. 36, 31. eben so passend fehlt, weil die Königszeit als eine erst angefangene behandelt wird. Hier ist also kein Grund, der Behauptung Vater's (Comm. zum Pent. 3, 643) zu widersprechen, daß diese Stelle nicht eher geschrieben seyn könne, als bis Israel selbst einen König hatte. Auch

v. Bohlen, Einl. S. 69, der freilich durch Mangel an Schärfe, Umsicht und Genauigkeit den Apologetikern das Schwert oft genug gegen sich in die Hände gab, war hier von Hengstenberg nicht zu verspotten, wenn er sagte, zu Mose's Zeit klänge dieses Wort gerade, als wenn es zu Karl's des Großen Zeit hieße: dieß geschah vor der Reformation. Ja, man wird auch gegen Ewald nichts einzuwenden haben, wenn er Israel. Gesch. 1, S. 99 sagt: „Im Begriffe, die Reihe der Könige Edom's aufzuzählen, sieht sich der Verfasser veranlaßt, hinzuzusetzen, daß sie schon, bevor über die Söhne Israel's ein König herrschte, dagewesen seyen. Also gab es doch zur Zeit, wo er so schrieb, bereits einen König, und man fühlt es den Worten an, daß der Erzähler beinahe Edom darum beneiden möchte, schon weit früher als Israel die Segnungen eines geordneten einigen Reiches genossen zu haben. Steht aber die Abfassungszeit dieses Stückes und somit der ganzen Genesis als eine nachmosaische fest, so wird auch der Inhalt desselben um so mehr sich damit vereinigen lassen, als V. 35. auf die Zeit hinweist, wo Midian und Moab mit einander Hand in Hand gingen, was man nicht nur von der Zeit Mose's 4 Mos. 22, 3. 4. 25, 1. 6. 14—18. weiß, sondern Ewald, Gesch. Isr. 2, S. 329, auch von der Zeit Gideon's nachzuweisen gesucht hat.

Auf die Formel: „bis auf diesen Tag“ ist an und für sich kein Werth zu legen, da sie wirklich einigemal von ganz kurzen Zeiträumen (Joh. 22, 17. 23. 8. 9. vgl. Matth. 27, 8. 28, 15.) gebraucht und von redenden Personen während ihres eigenen Lebens angewendet wird (1 Mos. 48, 15. 1 Sam. 8, 8. 12, 2. 2 Kön. 20, 17. 21, 15. 1 Chron. 17, 5. vgl. Apgesch. 23, 1. 26, 22., wozu auch Josua 22, 17. 23, 8. 9. gehört. Auch scheint es zuweilen, daß die Schriftsteller sie aus älteren Urkunden herübergenommen und da fortgesetzt haben, wo der Bestand der Sache aufgehört hatte (1 Kön. 8, 8. 10, 12. 13, 21. 2 Kön. 10, 27. 2 Chron. 5, 9.). Allein in der Regel deutet sie doch einen sehr langen Zeitraum an (Richt. 6, 24. 1 Sam. 27, 6. 5, 5. 2 Sam. 18, 18. 2 Kön. 2, 22. 17, 23. 41.). Da wir sie nun unbedenklich in anderen Schriften, wie die Bücher Samuel's und der Könige sind, als Zeichen später Abfassung betrachten, so würden wir dieß auch 1 Mos. 19, 37. 22, 14. 26, 33. 32, 33. 35, 20. 47, 26. so halten dürfen, wenn aus anderen Gründen die spätere Abfassung bewiesen ist. Daß sie in den drei mittleren Büchern — freilich mit Ausnahme von 4 Mos. 22, 30., was Hengstenberg Auth. 2, 330 und Welte Nachmos. S. 183 übersehen haben — nicht vorkommt, kann weder für, noch gegen beweisen. Immerhin auffallend bliebe mit Vergleichung von Richt. 10, 4. die Stelle 5 Mos. 3, 14., eines Buches, das einer eigenen Betrachtung angehört, wenn dieser Vers sich nicht als eine Einschaltung wie 2, 10—12. 20—23. 3, 9, 11. 13[b]., oder Randbemerkung des späteren Verfassers zu erkennen gäbe. Ebenso hat man auch 2 Mos. 16, 36. hieher als Beweis späterer Abfassung gezogen, da eine solche Erklärung nur durch Zeitveränderungen nothwendig geworden seyn könne (Vater, Comment. 3, 633.). Allein es ist nichts wahrscheinlicher, als daß dieser Vers nebst dem vorangegangenen als eine nachträgliche Einschaltung betrachtet werden kann, und somit keinen Beweis für spätere Abfassung des Ganzen abgibt. Noch viel weniger lassen sich 4 Mos. 3, 47. 18, 16. als Zeichen späterer Abfassung betrachten, da bei dem verschiedenen Gewicht des Schekels der Gesetzgeber in einer gesetzlichen Vorschrift zur genauen Bezeichnung des Gewichtes des heil. Schekels, den jeder Israelite zu entrichten hatte, 2 Mos. 30, 13. verpflichtet war.

Einen Beweis für die frühe Abfassung des Pentateuchs hat man lange Zeit daraus genommen, daß die Samariter denselben in gleicher Redaktion wie die Juden, mit Ausnahme einiger absichtlich geänderten oder verfälschten Stellen, wie 2 Mos. 12, 40. 5 Mos. 27, 4., besitzen. Nun haben dieselben, wie man sagt, dieses Buch aus dem Zehnstämmereich erhalten, von diesem aber sey nichts sicherer, als daß es von Juda aus keine heilige Schriften angenommen habe. Folglich müsse der Pentateuch auch in seiner gegenwärtigen Gestalt vor der Trennung des Reiches Israel von Juda und Benjamin vorhanden gewesen seyn, vgl. Jahn, Einleit. in's A. T. 2. Bd. §. 11. Diese Beweis-

führung wäre zwingend, wenn nicht der Obersatz ganz falsch wäre, was niemand einleuchtender und verdienstvoller nachgewiesen hat, als Hengstenberg, Authentie des Pent. 1, 1—48. Daß die Samariter ein ursprüngliches Heidenvolk sind, geht schon hervor aus 2 Kön. 17, 24—41., in welchem Verse sie ausdrücklich Heiden genannt werden. Zwar wird 2 Chron. 30, 1—20. erzählt, daß Hiskias die übriggebliebenen Glieder des Zehnstämmereiches eingeladen habe, sich an dem Passahfest zu betheiligen; allein damals war die Wegführung noch nicht vollendet, was erst durch Asarhaddon geschah (Hengstenberg, Beiträge, I. S. 177 ff.). Josias hatte es aber bereits nur mit den neueren Ankömmlingen zu thun. Daher bei ihm 2 Kön. 23, 15—20. (vgl. 2 Chron. 34, 33.) keine Einladung, am Gottesdienst zu Jerusalem Antheil zu nehmen, sondern während der Schwächung des assyrischen Reiches Zerstörung der Höhenhäuser und Tödtung der Götzenpriester, weil er das Land der zehn Stämme, obgleich nicht mehr von diesen bewohnt, doch noch für einen Theil des heiligen Landes und sich für verpflichtet hielt, es von abgöttischer Befleckung zu reinigen (2 Chron. 34, 33.). Auch der Umstand spricht nicht für, sondern vielmehr gegen die Annahme eines zurückgebliebenen Theiles von Israel, daß ihnen nach 2 Chron. 17, 27 f. ein Jehovahpriester zum Unterricht zugesendet werden mußte. Sie betrachteten den Gott Israels noch überdieß nur wie den Landesgötzen, dem sie neben ihren mitgebrachten Göttern Opfer brachten. Sie werden also dort als die alleinigen Bewohner des Landes betrachtet, wie denn die vollständige Wegführung des Zehnstämmereiches auch Jer. C. 3. 30. 31. Sach. 10. vorausgesetzt wird. Sie selbst bezeichnen sich aber auch nicht nur in dem Briefe an den König von Persien (Esr. 4, 9 10.), sondern selbst in der Erklärung an die Juden Esr. 4, 2., wo das Hervorheben ihrer Volksverwandtschaft von so großem Werthe für sie war, wenn eine solche bestanden hätte, nur als Heiden, die von Aserhaddon in's Land geführt worden seyen. Auch Jer. 41, 5—8. ist kein Beweis dafür, daß zu Siloh, Sichem und Samaria Mitglieder des Zehnstämmereiches wohnten, da diese 80 Männer viel eher nur als versprengte Judäer zu betrachten sind, welche, da Gedaljah's Statthalterschaft ihnen Sicherheit versprach, aus ihren Schlupfwinkeln sich hervorwagten, um nach Jerusalem zurückzukehren. Es ist daher gewiß eine falsche Auffassung, wenn Ewald (Geschichte Israel's, 3, b, S. 115 ff.) den Juden es zum großen Vorwurf macht, die Samariter nicht in die Gemeinschaft des zweiten Tempelbaues mit aufgenommen zu haben, wodurch die ganze Reihe der nachherigen Unannehmlichkeiten erspart worden wäre, ohne zu bedenken, daß dieß nur auf Kosten der Reinheit des Gottesdienstes hätte geschehen können und daß der lügenhafte Sinn der Samariter, welcher bis heute fortdauert (Schulz, Leit. d. Höchst. 4, 369.), schon damals den Vorstehern der neuen Gemeinde klar war, daher sie auch Esr. 4, 1. mit Recht Widersacher genannt werden; eine Bezeichnung, die nicht erst, wie Ewald S. 116 annimmt, aus der späteren Zeit entstanden ist, sondern zu verstehen geben will, daß das ganze Anerbieten bloße Hinterlist von Anfang an war. Daraus allein läßt sich das scharfe Urtheil Jesus Sirach's 50, 25. 26. begreifen, wo er sagt, daß ihm das Volk, das Narrenvolk, welches zu Sichem seinen Hauptsitz habe, verhaßter sey, als das abtrünnige Israel mit seinem Kälberdienst (25, 1. 2. 27, 1. 47, 21—25.), verhaßter als die Philister mit ihrer offenbaren Feindschaft gegen Jehovah und sein Volk; Worte des Weisheitslehrers, welche zugleich an eine Benutzung von 5 Mos. 32, 21. denken lassen. Und warum hätte der Heiland das Verbot Matth. 10, 5. 6. ausgesprochen, wenn er nicht Grund gehabt hätte, vor den Trügereien der Samariter zu warnen, wenn er sie nicht als Nichtisrael (Matth. 15, 24.), als Ausländer (Luk. 17, 18.), als nicht berechtigt für die Verheißungen Israel's (Joh. 4, 22.) betrachtet hätte? Sind aber die Samariter, wie aus diesen Stellen mit Nothwendigkeit hervorgeht, ursprünglich Heiden, die erst seit Nehemia's Zeit Flüchtlinge aus den Juden unter sich aufgenommen hatten (Neh. 13, 28.) und das Judenthum nachäfften, so ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß sie von dem Zehnstämmereich den Pentateuch erhalten haben, sondern sie konnten denselben erst später durch des Hohenpriesters Sohn Manasse, wie ihn Josephus, Arch.

11, 7, 2. vgl. 13, 9, 1. nennt, der zu ihnen flüchtete und viele Judäer zum Abfall nach sich zog, bekommen haben, also zu einer Zeit, wo er bereits in der Gestalt vorhanden war, in welcher wir ihn jetzt besitzen.

Es fragt sich aber, sind nicht in den Schriften der Propheten, welche von König Joas' Zeit bis zum babylonischen Exil geredet und geschrieben haben, deutliche Spuren von der Benutzung des Pentateuchs in unserer jetzigen Gestalt vorhanden? Hengstenberg hat sich (Authentie des Pent. 1, 49—127.) unsägliche Mühe gegeben, diesen Beweis zu führen; er hat ihn aber nicht zu liefern vermocht. Wir sind der Aufforderung dieses Gelehrten (Auth. des Pent. 1, 84.), Schritt für Schritt seiner Beweisführung zu folgen und gewissenhaft dasjenige auszuheben, bei dem der Gedanke an Entlehnung sich sogleich aufdrängt, in bester Absicht nachgekommen, und waren allerdings überrascht von den vielfachen Beziehungen, welche theils in den Propheten, theils in den Büchern der Könige auf Stellen sich finden, welche in dem gegenwärtigen Pentateuche zu lesen sind. Es wird durch dieselben mit siegreicher Gewißheit klar, wie nichtig das Vorgeben von Bohlen und Vatke, so wie anderer Neologen ist, als wäre die Aufzeichnung der Gesetze erst in der spätesten Zeit der Könige erfolgt; es wird durch sie verbürgt, daß die gesetzgeberischen Theile des Pentateuchs schon bei der Trennung des Reichs in schriftlicher Fassung vorhanden und in allgemeiner Geltung bei dem gesammten Volke waren; es wird sogar wahrscheinlich, daß auch geschichtliche Darstellungen um jene Zeit nicht fehlten, weil nicht selten fast wörtliche Uebereinstimmung sich findet. Von dem gesetzgeberischen Theile des Pentateuchs ist aber schon früher nachgewiesen worden, daß er aus der Hand Mose's abzuleiten sey, und es haben demnach alle von Hengstenberg angeführten Stellen dieser Art nur den Werth, zu constatiren, daß diese Gesetze schriftlich verfaßt waren und daß die Propheten von Anfang an darauf als auf anerkannte Grundlagen des ganzen israelitischen Glaubens und Gottesdienstes sich beziehen konnten. Sie hatten eine kanonische Geltung, jedoch nicht in eigentlichem, sondern nur in uneigentlichem Sinne, so daß eine weitere Bearbeitung noch nicht ausgeschlossen war, ja eine Vermehrung noch als möglich gedacht wurde, wie die merkwürdige Stelle Hos. 8, 12. deutlich zeigt, indem sie auf der einen Seite das Daseyn vieler geschriebenen Gesetze darthut, auf der anderen Seite aber zeigt, daß dieselben noch im Flusse begriffen, noch nicht unabänderlich abgeschlossen waren. Ja Amos 2, 4. weist nicht undeutlich schon auf eine Sammlung von Gesetzen hin, die als Gesetze und Satzungen Jehovah's in Ansehen stunden. Und selbst als Maleachi 3, 22. schrieb, scheint neben dem bereits in unserer gegenwärtigen Gestalt gesammelten Pentateuch, wie wir aus Esr. 7, 6. Neh. 8, 1. wahrnehmen, noch der ursprüngliche Kern derselben, wie er aus der Hand Mose's hervorgegangen ist, in Geltung gewesen und der Pentateuch, wie wir ihn aus der Zeit Esra's und Nehemia's haben, noch nicht abschließend und jede ältere Sammlung ausschließend kanonisirt worden zu seyn. Man muß offenbar zwischen Geltung des mosaischen Gesetzes und Geltung der Redaktion unseres Pentateuchs, zwischen Vorhandenseyn schriftlicher Sammlungen der Gesetze und Darstellungen der Geschichte und zwischen Vollendung des Kanons in Bezug auf den Pentateuch unterscheiden. Jenes muß man willig zugestehen, und dafür sind die von Hengstenberg angeführten Stellen beweisend, ohne daß man genöthigt oder nur veranlaßt wäre, die Folgerung auf die gegenwärtige Gestalt, die wir mit Sicherheit erst aus der Zeit zwischen Manasse, Jeremia und Esra ableiten können, auszudehnen. Hengstenberg aber will den Satz anerkannt wissen, daß der Pentateuch, wie wir ihn jetzt haben, von der Zeit der Trennung der beiden Reiche an unter den zehn Stämmen vorhanden und gesetzlich eingeführt (Authent. 1, 179.), also kanonisch war. Und da in die ganze Richterzeit wegen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit (1, 180.) die Abfassung des Pentateuchs nicht gesetzt werden kann, auch nicht gezeigt werden könne, wie ein während David's und Salomo's Regierungszeit abgefaßter Pentateuch in dem unmittelbar angrenzenden Zeitraum nach der Trennung sich vor dem lebhaften Interesse, das Gegentheil zu behaupten, als Werk Mose's sich legitimiren konnte, so bleibt nach Hengsten-

berg nichts übrig, als die Abfassung desselben in die Zeit Mose's selbst zu verlegen. Allein dieß ist ein Gewaltstreich, der sich vor dem Richterstuhl der Kritik nicht halten kann, wie dieß schon aus dem bisher Angeführten hervorgeht. Muß nun selbst Hengstenberg einsehen, daß ein Beweis für Abfassung und Kanonisirung des Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Form zur Zeit Mose's nicht möglich ist, so hat er eben damit zugegeben, daß er auch in der ganzen Zeit, während beide Reiche zusammenbestanden, nicht vorhanden war, obgleich nach Hos. 8, 12. 2 Chron. 17, 9. (vgl. Jes. 8, 16. 20.) unbezweifelt feststeht, daß in beiden Reichen Gesetzbücher, d. h. Sammlungen gesetzlicher Vorschriften, die ihren Ursprung auf Mose zurückführten, vorhanden und gleichmäßig anerkannt waren, ohne jedoch zu einem Kanon abgeschlossen zu seyn. Nehmen wir noch dazu, daß es auch an geschichtlichen Darstellungen der Urzeit nicht wohl fehlen konnte, so haben wir uns gar nicht zu wundern, daß schon bei dem ersten Propheten, bei Joel, der allein im Reich Juda, bei Amos, der in beiden Reichen, und bei Hosea, der im Zehnstämmereich allein geweissagt hat, sich Anspielungen finden, welche das Daseyn schriftlicher Darstellungen voraussetzen. Man vergleiche Joel 2, 2. mit 2 Mos. 10, 14., 2, 3. mit 1 Mos. 2, 23. vgl. 13, 10., 2, 17. mit 4 Mos. 14, 13., 2, 20. mit 2 Mos. 10, 19., 3, 1. mit 1 Mos. 6, 12., 3, 13. mit 2 Mos. 34, 6., 4, 18. mit 4 Mos. 25, 1. Ferner Amos 2 mit 4 Mos. 21, 28. (doch wie sehr sticht diese Aehnlichkeit ab gegen die Anführung Jer. 48, 45.), 2, 7. mit 2 Mos. 23, 6. 3 Mos. 20, 3., 2, 8. mit 2 Mos. 22, 25 f., 2, 9. mit 4 Mos. 13, 32 f., 3, 7. mit 1 Mos. 18, 17., 4, 4. mit 3 Mos. 24, 3. und 5 Mos. 14, 28. 26, 12., wo das, was sich im Laufe der Zeit gebildet haben mochte, als Vorschrift erscheint (Mich. Mos. Recht, 4. §. 192.), 5, 12. mit 4 Mos. 35, 31., (vgl. 2 Mos. 23, 6. und Am. 2, 7.), 5, 17. mit 2 Mos. 12, 12., 5, 21 f. mit 4 Mos. 29, 35. 3 Mos. 23, 36., 6, 1. mit 4 Mos. 1, 17., 6, 6, mit 4 Mos. 7? (Hengstb., Auth. 1, 99.), 6, 8. mit 3 Mos. 26, 19., 6, 14. mit 4 Mos. 34, 8. 8, 6. mit 2 Mos. 21, 2. 3 Mos. 25, 39., 9, 13. mit 3 Mos. 26, 3—5. vgl. 2 Mos. 3, 8. Ferner Hoseas 1, 2. mit 3 Mos. 20, 5—7., 2, 1. mit 1 Mos. 22, 17., 32, 13., 2, 2. mit 2 Mos. 1, 10., 3, 2 mit 2 Mos. 21, 6., 4, 8. mit 3 Mos. 6, 17 ff. 7, 1 ff., 4, 10. mit 3 Mos. 26, 26., 4, 17. mit 2 Mos. 32, 9, 10., 5, 6. mit 2 Mos. 10, 9., 6, 2. mit 1 Mos. 17, 18., 7, 8. mit 2 Mos. 32, 20., 12, 6. mit 2 Mos. 3, 15., 12, 10. mit 3 Mos. 23, 43., 12, 15. mit 1 Mos. 9, 5?., 14, 3. mit 2 Mos. 23, 16. 34, 20. Endlich weist in den Büchern der Könige zurück 1 Kön. 20, 42. auf 3 Mos. 27, 29., 21, 3. auf 3 Mos. 25, 23. 4 Mos. 36, 8., 21, 10. auf 4 Mos. 35, 3. vgl. 2 Mos. 22, 27., 22, 17. auf 4 Mos. 27, 16. 17., 2 Kön. 3, 20. auf 2 Mos. 29, 38 ff., 4, 1. auf 3 Mos. 25, 4., 5, 27. auf 2 Mos. 4, 6. 4 Mos. 12, 10., 6, 18. auf 1 Mos. 19, 11., 6, 28. auf 3 Mos. 26, 29., 7, 2. 19. auf 1 Mos. 7, 11., 7, 3. auf 3 Mos. 13, 46. (vgl. 4 Mos. 5, 3.). Aber keine dieser Anspielungen ist wohl so stark als die 5 Mos. 19, 8. auf 1 Mos. 15, 18., welche fast einer Citation gleichkommt.

Ist nun, besonders bei den gesperrten Stellen, die Uebereinstimmung sehr auffallend, und geht daraus das Vorhandenseyn schriftlicher Abfassungen, die als Gesetze galten, zur Zeit der ersten Propheten unwidersprechlich hervor, so ist doch daraus nicht der Schluß zu ziehen, daß der Pentateuch in unserer jetzigen Gestalt schon vorhanden, und noch weniger, daß ein kanonisches Ansehen schriftlicher Dokumente in der Art zugestanden war, wie wir es zur Zeit Jesu und einige Jahrhunderte früher vor uns sehen; eine Behauptung, mit welcher Hengstenberg und Welte auf keine Weise bestehen können, insbesondere wenn 2 Sam. 13, 12. erwogen wird, wo sich Thamar nicht auf ein kanonisirtes Gesetz, sondern auf den Brauch beruft (vgl. V. 13.), die sie aber nothwendig aufstellen müssen, wenn nach ihrer Darstellung und Meinung der Pentateuch mit Mose's Tod vollendet war. Dann hätten wir aber durch die ganze nachfolgende Zeit wörtliche Anführungen, namentlich seit David und Salomo, zu erwarten, wie dieß im N. T. und beim Koran der Fall ist. Dann wäre die Einführung des Kälberdienstes durch Jerobeam

und der Mangel an Zeugniß gegen denselben bei Propheten wie Elias und Elisa — bei dem späteren Hosea 8, 5. 6. 10, 5. 6. fehlt es nicht — wenigstens schwerer zu begreifen.

Wir können uns hierüber nicht anders zurechtfinden, als durch die nach aller Analogie geschichtlicher Erscheinungen gerechtfertigte Annahme, daß im Laufe der Zeit unter dem Abfall vom Gesetz (2 Kön. 17, 15. 19.), welchem sich beide Reiche in ihren Volksmassen immer entschiedener hingaben, das Bedürfniß nach Feststellung der vorhandenen kanonischen Schriften und deren Geltendmachung von Jahrhundert zu Jahrhundert stärker erwachte, bis es um die Zeit Hiskia's, Josia's, des babylonischen Exils und während desselben entschieden durchzudringen vermochte. Aber wenn auch schon zur Zeit Josia's nach 2 Kön. 22, 8. (vgl. 2 Chron. 34, 14.) der Pentateuch, wie wir ihn jetzt besitzen, sollte vorhanden gewesen seyn, so kann die förmliche Kanonisirung desselben doch erst nach der Zeit Esra's und Maleachi's stattgefunden haben, da wir nur den Verfasser der Chronik, welcher wegen vieler Gründe (die im Art. Esra und Nehemia von Nägelsbach, Band 4, S. 165—174, nicht gehörig gewürdigt wurden) als Verfasser von Esra und Nehemia oder wenigstens als Diaskeuast dieser Schriften, die er in die seinige verarbeitet hat, angesehen werden muß, was Hengstenberg (Auth. 1, 79.) mit Keil und Movers über die Chronik aus der nur bei ihm vorkommenden und Esra 8, 20. wie 1 Chron. 12, 31. 16, 4, 1. 2 Chron. 28, 15. 31, 19. erscheinenden, aus 4 Mos. 1, 17. gewonnenen Formel (אֲשֶׁר נִקְבוּ בְּשֵׁמוֹת) beweist, die bestimmte Beziehung auf das gesammte Gesetzbuch nehmen sehen, 2 Chron. 34, 14. Esr. 7, 6. Neh. 8, 1., vgl. damit 2 Kön. 22, 8. 11. 23, 2. 24. 25. Dieser Beweis wird auch vor dem Forum Hengstenberg's bestehen müssen, da wir doch gewiß berechtigt sind, aus den angeführten Stellen ebenso einen Schluß zu ziehen, wie er mit vollem Rechte sich eine verwandte kritische Folgerung aus Esr. 8, 20. (nicht 15., wie bei ihm irrig gedruckt ist) erlaubt hat. Hören wir ja doch den letzten Propheten Maleachi 3, 22. noch so von dem Werke Mose's reden, als ob er nur auf das Bundesbuch (2 Mos. 20, 2—23, 19.) hinwiese, vgl. Hagg. 2, 5. Wenn sich aber ganz ähnliche Formeln 1 Kön. 2, 3. (2 Kön. 10, 31. תּוֹרַת יְהוָה, vgl. Jos. 24, 26.) 2 Kön. 14, 6., wo 5 Mos. 24, 16. zugleich wörtlich angeführt ist, und 23, 25. finden, so beweist dieß, daß bereits während der babylonischen Gefangenschaft, in welcher der Verfasser der Königsbücher schrieb, die Sammlung dieser pentateuch'schen Schriften vollendet war und sie als heilige Bücher in Ansehen stunden. Dasselbe muß auch der Fall gewesen seyn, als das Buch Josua in der Fassung, welche uns vorliegt, vollendet war, weil in demselben ebenfalls auf das Gesetz Mose's Jos. 23, 6. wie 24, 26. auf das Gesetz Gottes als heiliges Buch zurückgewiesen wird, während Jos. 8, 31 f. an und für sich nur auf das 5. Buch Mosis hinführen würde, das hier Gesetzbuch Mose's und Gesetz Mose's, wenn nicht anderes Gesetz Mose's (vgl. jedoch 5 Mos. 17, 18.) genannt wird. Wäre freilich erwiesen, daß das Buch Josua (worauf der betreffende Art., Bd. 7. S. 42, in der Real-Encyklopädie gar keine Rücksicht genommen hat) schon vor der Zeit des Exils abgeschlossen oder gar in der Richterzeit vollendet gewesen sey, so wäre jeder Zweifel über die Abfassung des Pentateuches abgeschnitten. Allein die Abfassung des Buches Josua in der uns vorliegenden Gestalt hängt ohne Zweifel mit der des Pentateuches so innig zusammen, daß sie nicht vor demselben als geschlossen angesehen werden darf; und man kann demnach aus diesem Buche auch keinen Beweis für die Abfassung des Pentateuchs in der uns vorliegenden Gestalt entnehmen, wenn man sich nicht höchst unlogisch in einem Zirkel bewegen will. Wenn aber 4 Mos. 15, 22 f. — nicht zu gedenken eines ähnlichen Ausdrucks 28, 6., der auf längst vergangene Zeit hindeutet — von Mose wie von einem in grauem Alterthum dagewesenen Manne redet und somit auf eine ähnliche Weise wie Koheleth (vgl. meine Einleit., dicht. Schriften des Alten Bundes, 4. Band, S. 47 f.) die angenommene Einkleidung durchscheinen läßt, so sollte man erwarten, daß die hartnäckigsten Vertheidiger der uns vorliegenden Abfassung an der unmittelbaren Autorschaft Mose's stutzig werden, wie man ja in Bezug

auf Hiob, den ersten Theil der Sprüche und Koheleth sich allgemein geeinigt hat. Dennoch bestehen immer noch Einige auf der unmittelbaren Autorschaft des Moses.

Wir haben bisher absichtlich das fünfte Buch Mose's nicht in den Kreis der Untersuchung aufgenommen, um nicht Verschiedenartiges zum Nachtheile der klaren Ueberzeugung untereinander zu mischen. Allein nachdem aus den vier ersten Büchern des Pentateuch die Beweise vorgelegt sind, welche die Abfassung desselben durch Mose in der uns vorliegenden Gestalt als unmöglich darthun, so ist dieser Beweis auch von dem letzten Buche, das von Hengstenberg und Welte, von Hävernick und Keil, von Ranke und Drechsler ebenfalls dem Mose als Verfasser zugeschrieben wird, nunmehr zu führen.

Wenn der aufmerksame und geübte Kenner der hebräischen Sprache und des verschiedenartigen Ausdrucks der israelitischen Schriftsteller im Durchlesen und Durchforschen des Pentateuchs an 3 Mos. 26, 3—46. kommt, so muß er sich gestehen, daß hier eine andere Luft weht, als in allem Vorangangenen. Die kurze, gedrungene, gesetzgeberische Sprache und Ausdrucksweise, welche Kap. 27. fortgesetzt wird, ist hier unterbrochen und macht einer ausführlichen Auseinandersetzung von Verheißung und Drohung Platz, welche gegen die kurze Erwähnung der ersteren 2 Mos. 23, 22 f. und der letzteren 2 Mos. 23, 21. ungemein absticht. Es ist bereits der Ton der gemüthlichen Sprache angeschlagen, der uns im ganzen Deuteronomium nur noch entschiedener begegnet. Dabei werden aber auch Worte und Redensarten gebraucht, welche dem gesammten sonstigen Pentateuch fremd sind, und wobei die etwaige Einrede nicht Stich hält, als hätte sich der Verfasser gar nicht anders ausdrücken können. Die Ausdrücke קֶרִי V. 21. 23. 28., בְּקֶרִי V. 24. 27. 40. 41., קוֹמְמִיּוּת V. 13., מֹרֶךְ V. 36., die Redensarten כְּחַטֹּותֵיכֶם oder שֶׁבַע עַל V. 18. 21. 24. 28. sucht man vergebens in dem übrigen Sprachschatz, während andere erst in späterer Zeit wie aus unserem Stücke wiederholt werden, wie גָּעַל mit נֶפֶשׁ in der Bedeutung „verschmähen“ V. 11. 15. 30. 43., vgl. 44., in Ez. 16, 5. 45. Jer. 14, 19., גִּלּוּל V. 30. in 1 Kön. 15, 12. 21, 26. 2 Kön. 17, 12. 23, 24. und sehr oft in Ezechiel, z. B. 18, 12., und Jer. 50, 2., aber auch 5 Mos. 29, 16. Zu V. 5. scheint Am. 9, 13 ff., zu V. 6. וְאֵין מַחֲרִיד, das 5 Mos. 28, 26. wieder erscheint, Mich. 4, 4. Jes. 17, 2., vgl. Hiob 11, 19. Nah. 2, 12. Zeph. 3, 13. Jer. 7, 33. 30, 10. 46, 27. Ez. 34, 28. 39, 26., zu V. 8., das wir auch 5 Mos. 32, 30. treffen, Jes. 30, 16. das Vorbild zu seyn. So kommt אָבַד in der Bedeutung „umherirren“ außer 5 Mos. 26, 5. nur Jer. 50, 6. Ez. 34, 4. 16. vor. Das unbeschnittene Herz treffen wir außer V. 41. nur noch 5 Mos. 10, 16. 30, 6. und Jer. 4, 4., wozu das Vorbild dieses Symbols schon Joel 2, 13. liegen mag. Von der Drohung V. 30. 34. sehen wir die furchtbare Erfüllung 2 Chron. 26, 21. Jer. 25, 11. Von den Sonnensäulen V. 30. weiß sonst die mosaische Zeit nichts, sie kommen erst Jes. 17, 8. 27, 9. Ez. 6, 4. 6. 2 Chron. 14, 4. 34, 4. 7. vor. Alles mahnt also daran, das Stück als eine heilige, ernste Mahnung zu betrachten, welche wegen 25, 21. 26, 1. 2., deren Uebertretung die spätere Zeit sich allgemein zu Schulden kommen ließ, um das Ende des 8. Jahrh. v. Chr. von einem sonst unbekannten Verfasser zur Warnung seiner dem Gericht entgegeneilenden Zeitgenossen in prophetischem Sinne ausgesprochen und später gerade an dieser Stelle eingeschaltet wurde. Dahin weist auch die Redensart הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, welche in der Mehrheit mit Artikel nur im Deuteronomium, Neh. 1, 7. und 2 Chron. 19, 10. vorkommt, wovon sich 1 Mos. 15, 25. wesentlich unterscheidet.

Was wir aber an dieser Stelle bemerken, Abweichung von dem übrigen Pentateuch in Sprache, Ausdrucksweise, Vorstellungen und Gedankenkreis, das tritt im *fünften* Buch nur noch stärker und entschiedener auf. Wie sich aber unser Kapitel als eine zwischen V. 2. und 46. eingefügte größere Einschaltung zu erkennen gibt, die an 1 Mos. 10, 8—12. cf. 7, 1—5. 15, 2. 36, 16. 20. 2 Mos. 6, 13—30. 11, 1—3. 16, 35 f. 3 Mos. 18, 21. 4 Mos. 33, 38—40. schon kleine und minder große Vorgänger hatte, so scheint 4 Mos. 27, 12—23. mit 5 Mos. 34, 1—9. genau zusammenzuhängen und 5 Mos. 1, 1—33, 29. als eine Einschaltung in größerem Maßstabe dazwischen einge-

fügt worden zu seyn, während 4 Mos. 28, 1. — 36, 13. aus der ursprünglichen Stelle gerückt und, wie oben in der Inhaltsübersicht bereits darauf hingewiesen und von mehreren Stellen dargethan wurde, hierher verschoben worden ist, eine Verrückung, die in einem so alten Werke mit Vergleichung dessen, was mit andern alten Schriften der heiligen und profanen Literatur vorgegangen ist, wo Abschreiber und Herausgeber sich großer Freiheiten bedienten, nichts Befremdliches an sich hat und eine Einschaltung, die mit den Sitten anderer Völkern bei ihren Nationalbüchern und heiligen Schriften ganz im Einklang steht.

So sind in die Veda's, die heiligen Schriften der Indier, nicht nur jüngere Stücke eingedrungen, welche man ausscheiden kann, sondern dem Grundtext sind auch Auslegungen hinzugefügt, welche ebenfalls für heilig gelten, wie bei den Juden der Talmud. So sind nach M. Haug im Zendavesta so verschiedene Stücke in einander gefügt, daß ihr Ursprung zum Theil mehr als ein Jahrtausend auseinander liegt; und dieser Zendgelehrte ist eben im Begriffe, die ältesten Stücke desselben, die fünf Gathâs d. i. die Lieder und Sprüche Zarathustrâ's (Zoroasters, der nach ihm gegen 2000 Jahre v. Chr. lebte), seiner Vorgänger und Nachfolger, besonders herauszugeben. So weist Movers Phönicier S. 89—105, besonders 104 mit Bestimmtheit nach, daß die Phönicier einen *δεύτερος νόμος* in ihren heiligen Schriften hatten, welchen sie *δεύτερον Ἀννήδοτον*, d. h. סִנָּה דָת (vgl. Jos. 15, 34. Esth. 1, 13. 15. 19. 2, 12.), zweite Gesetzessammlung (S. 94) nannten, und welcher mit der ursprünglichen Sammlung, dem Sanchuniaton (סַן כּוּן יַחַת), das ganze Gesetz des Chon, und eine Sammlung von sieben Schriften bildete, wovon die erste viel älter war als die folgenden. So ist die Sunna der Muhammedaner Auslegung des Korân und gilt als zweites Gesetz für sie. Wenn nun das fünfte Buch des Pentateuch Jos. 8, 32. מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה, zweites Gesetz Mose's genannt wird oder Wiederholung, Verdopplung des Gesetzes, was auch die richtige Bedeutung dieses Wortes 5 Mos. 17, 18. ist, weßhalb die Juden dieses Buch מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה und die Griechen *Δευτερονόμιον* geradezu nannten; so kündigt sich ja dieses Buch, welches das Gesetz auslegen, verdeutlichen, tiefer eingraben will, 5 Mos. 1, 5., schon durch seinen Namen offen als ein späteres Erzeugniß des israelitischen Prophetengeistes, als Erklärung des inneren Sinnes und Gedankens des Gesetzes an. Schwerlich wird man aber mit gutem Grunde sagen können, daß ein solches zweites Gesetz, das manches früher Gesetzliche fallen läßt, manche im Laufe der Zeit fest gewordene Sitte zum Gesetz erhob, schon am Ende der Lebenszeit Mose's nöthig geworden sey; auch wird man nicht hervorheben können, daß das bevorstehende Wohnen im Lande Kanaan diese neue Gesetzesfassung hervorgerufen habe, denn die frühere Gesetzgebung hatte bereits darauf Rücksicht genommen, 2 Mos. 12, 25. 3 Mos. 14, 34. 19, 23. 23, 10. 25, 2. 4 Mos. 15, 2. Somit führt Alles darauf hin, daß zwischen der ersten Gesetzgebung und dieser zweiten ein längerer Zwischenraum lag, und daß wir nicht Mose als Verfasser dieser zweiten, die seinige nicht selten überbietenden, ja ihr oft widersprechenden Gesetzgebung anzusehen haben. Allein, wird der Apologetiker sagen, ist es denn nicht Moses, welcher in diesem Deuteronomium redet, ist nicht Ort und Zeit genau angegeben, wo und wann er diese Reden gehalten, das Gesetz erklärt hat? Wir erwidern zunächst mit der Gegenfrage: Ist es nicht Salomo, welcher Sprüche 1, 1—9. 18. redend eingeführt ist? Und doch ist man allgemein darüber einverstanden, den wirklichen Verfasser in der Zeit nach Hiskias zu suchen, weil Sprache, Bilder, Vorstellungskreis offenbar dazu nöthigen, die Abfassung dieses ersten Theiles der Sprüche in die Zeit Manasse's zu setzen (vgl. meine Uebersetzung und Erklärung der dicht. Schriften des A. B., 3. Bd., Sprüche und Klagelieder S. 22—25). Ist es nicht derselbe weise Salomo, welcher im Prediger sich selbst ganz auf dieselbe Art redend einführt, wie hier Mose im Deuteronomium? Und doch sind die Gründe nicht nur schlagend, sondern zwingend, wodurch wir genöthigt werden, den Verfasser, der durch Sprache, geschichtliche Beziehungen und Selbstzeugnisse sich genugsam zu erkennen gibt, am Ende der persischen

Zeit zu suchen (vgl. meine Uebersetzung und Erklärung der dicht. Schriften des A. B. 4. Bd. Prediger und Hoheslied S. 45—57). Hat nicht der zu seiner Zeit freisinnige Friedrich Spanheim in seiner historia Jobi 1671 den Satz aufgestellt: ni historia sit, fraus scriptoris, obgleich bereits Luther mit seinem vortrefflichen Wahrheitssinne in der Vorrede zu Hiob offen und unverhohlen erklärt hat: „Ich halte das Buch Hiob für eine wahre Historie: daß aber Alles so sollte geschehen und gehandelt seyn, glaube ich nicht, sondern ich halte, daß ein feiner, frommer, gelehrter Mann habe es in solche Ordnung gebracht?“ Und doch wurde noch Grotius genug angegriffen, als er ganz im Sinne Luther's vom Hiobsbuche das Urtheil besonnen genug fällte: res vere gesta, sed poetice tractata. — Hengstenberg u. A. sagen: Wenn das Deuteronomium nicht von Mose verfaßt seyn sollte, so ist es das Werk eines Betrügers. Ein Drittes zwischen Abfassung durch Mose und betrügerischer Unterschiebung gibt es nicht (Hengstenberg, Auth. 2, 167). In der Reformationszeit und bis auf unsere Tage ist es Sitte der Schriftsteller gewesen, ihre Werke, insbesondere wenn sie neue Wahrheiten unter das Volk bringen wollten, unter den Schutz erlauchter Männer zu stellen, und sich gleichsam mit ihrem Schilde zu decken. Wenn wir nun sonst in der alten Welt bis mehrere Jahrhunderte nach Christus, jedenfalls in apokryphischen Büchern und sonstigen Werken der Zeit, wenn wir selbst bei einem Theil der Sprüche und beim Prediger die Sitte verbreitet finden, ein solches durchschlagendes Werk gerade dem Manne in den Mund zu legen, den man gleichsam vom Tode erwecken und auf's Neue mit einer fortgeschrittenen Zeit reden lassen will, wie man so Luther nicht nur mit seinen Worten, sondern in seinem Geiste an unsere Zeit reden lassen könnte und reden läßt; kann das nicht in gutem Glauben geschehen? Wenn aber ferner diese Schriftsteller, wie der Verfasser des ersten Theiles der Sprüche und der des Predigers im Laufe ihres Werkes, wohl nicht unabsichtlich die Einkleidung fallen lassen und für ihre Zeit noch mehr als für die unsrige sich als unterschieden von den alten Namen zu erkennen geben, die sie an die Spitze ihrer Werke gestellt haben; wer will dann auftreten, sie zu verdammen, wer wird so blöde seyn, nicht zu erkennen, daß auch die Propheten und heiligen Männer Gottes, wie in Sprache, Vortrag und Darstellung, so in Sitten und Gebräuchen, was wir sonst überall in ihren Schriften wahrnehmen können, von ihrer Zeit abhängig waren, und sich von ihr nicht als Sonderlinge toto coelo unterschieden? Auch der Deuteronomiker, wie der Prediger (1, 12. 16. 2, 7. 9. 7, 15. 12, 1.) hebt selbst wieder den Schein auf, als wollte er wirklich für Moses gehalten werden, und zeigt sich wie jene Verfasser der Sprüche und des Predigers in voller Ehrlichkeit vor den Augen seiner Leser, ohne von Anfang an damit seinem Werke geschadet zu haben, das dessen ungeachtet, daß man ihn als einen anderen erkannte, als ein im ächten Geiste Mose's abgefaßtes Werk Anerkennung fand, weil es dem wahren Prophetenworte entsprach. Erst eine spätere, dunklere Zeit, wie sie immer nach großen Ereignissen und Werken folgen, was wir am deutlichsten nach der Apostelzeit und nach der Reformation sehen, ging in der äußerlichen Verehrung dieser Werke so weit, daß sie das wahre Verhältniß nicht mehr sah, und Gott einen Dienst zu erweisen glaubte, wenn sie zu seiner größeren Ehre die wahre Autorschaft läugnete und sie auf den zurückführte, dessen Manen das Werk in bester Absicht und mit keuschem Wahrheitssinne gewidmet war. Wir haben nun die ausgesprochene Behauptung, daß das Deuteronomium nicht von Mose, sondern Werk eines späteren Verfassers im Namen des großen Gesetzgebers sey, in der Kürze näher zu erweisen. Wir gehen hier vom Allgemeinen aus und auf das Besondere über. An die Spitze stellen wir übrigens das Zeugniß, welches wir für die vier ersten Bücher in ihrer jetzigen Gestalt zuletzt angeführt haben. Daß das Deuteronomium von 1, 1—33. 29. ein zusammenhängendes Ganze bildet, kann nicht geläugnet werden, und wird gerade von denen, welche die Urheberschaft Mose's vertheidigen, am stärksten und mit Recht betont. Wenn auch Kap. 32 und 33 von den Kritikern, namentlich Ewald, als Arbeit desselben Verfassers beanstandet wird, so will es doch jedenfalls als Werk des gleichen

Mannes gelten, der von Anfang des Buches redet. Nun aber wird 33, 4. Mose als eine dritte Person und zwar aus grauer Vorzeit aufgeführt, während sonst in der ersten Person geredet ist, dieser Gebrauch der dritten Person aber etwas ganz anderes an dieser Stelle auf sich hat, als 31, 1. 7. 9. 14. 24. 30. vgl. 4, 41, 44. Auf gleicher Linie fast steht 5 Mos. 28, 69., wenn man diesen Vers als Schlußformel betrachtet, wie nach Vorgang von 3 Mos. 7, 37. 38. 26, 47. zu erwarten ist. Hengstenberg (Auth. d. Pent. 2, 173.) fühlt wohl, wie viel Bedenkliches es hat, daß der Verfasser den Mose sogar in dessen Segen über die Stämme objektiv hinstellt, meint aber, „dieß würde nur dann etwas Auffallendes haben, wenn statt des לָנוּ stünde לָכֶם. So aber rede Mose aus der Person des Volkes!" Dem unbefangenen Leser und Forscher macht die Stelle es unmöglich, gegen die Absicht des Verfassers Mose'n als Urheber derselben zu betrachten, die gar nicht anders klingt als das, was wir Joh. 1, 17. lesen, und wobei doch Jedermann an etwas längst Vergangenes zu denken genöthigt ist, und es nicht in die erste Person übersetzen kann.

Auffallen muß vor Allem, daß dieses zweite Gesetz, wodurch das ältere erklärt werden sollte, 1, 5., in der Form von drei großen Volksreden vorgetragen wird, gleich als stünden wir mitten in der Zeit der späteren Propheten. Kaum wird man das von Mose selbst erwarten können. Dagegen wird man erinnert an die ähnliche Erscheinung, wie die gedrungene Spruchdichtung Salomo's um die Zeit Manasse's in drei ausführlichen Reden, Spr. Kap. 1—9. eingeleitet wird, welche, was früher körnig und kurz gesagt war, in gemüthlicher Ausführlichkeit an das Herz legen. Ganz so werden auch hier dem Geiste und den Bedürfnissen einer späteren Zeit gemäß die gesetzlichen Wahrheiten in rednerischer Fassung ermahnungsweise und mit Hinüberführung vom Aeußeren auf's Innere, wornach das Gesetz aus Liebe zu Jehovah gehalten werden, in der Liebe zu ihm die rechte Wurzel im Gemüthe schlagen soll, dem Volke vorgetragen. Eben so bedeutsam ist auch die Einführung des Ich, des Redens in der ersten Person, während früher Mose stets nur Jehovah's Worte und Befehle an das Volk bringt. Wiederum ist der Ton der dringenden, stets wiederholten Ermahnung etwas, was von dem strengen Wesen eines Mose, wie wir ihn in den drei mittleren Büchern kennen lernen, weit absticht. Die Apologetik, nur von dem Interesse geleitet, die Urheberschaft Mose's um jeden Preis zu retten, kann freilich sich und Andere bereden, daß das alles auch zur Zeit Mose's möglich gewesen sey, und uns zumuthen, nun eben Mose aus dem Deuteronomium erst recht nach der anderen Seite seines Wesens kennen zu lernen. Allein damit spricht sie nur eine ganz abstrakte Möglichkeit aus, die von aller geschichtlichen Anschauung und Analogie verlassen ist. So wenig wir aber im Stande sind, die Karaktere eines Paulus und eines Johannes nach den ihren Namen tragenden Schriften zusammenzuwerfen und in einem und demselben Individuum zu vereinigen, so wenig dürfte es uns mit dem Mose der drei mittleren Bücher und mit dem Mose des fünften Buches gelingen. Man ist sonst allgemein mit der Redensart einverstanden: „der Styl ist der Mann", und wir geben damit zu, daß, wenn auch in demselben Manne verschiedene Variationen und Abweichungen je nach Alter, Umständen und Stimmungen vorkommen, er doch nirgends in mündlicher oder schriftlicher Rede sich selbst verläugnen kann. Kennen wir die Menschen nicht nur durch ihre Gesichtszüge, sondern auch durch ihren Gang auseinander, selbst ohne sie zu sehen; so muß sich doch offenbar die Eigenthümlichkeit noch viel stärker in dem Geistigsten, was der Mensch hat, in der Sprache ausdrücken. Der ganze Ton des Deuteronomiums, die Diktion und Ausdrucksweise desselben eignet sich aber vielmehr für eine Zeit und einen Mann wie Jeremias, als für den Moses, der mit uns im dritten und vierten Buche des Pentateuchs redet.

Auffallen kann schon die veränderte Auffassung mancher Verhältnisse, während doch der Unterschied der Zeit zwischen dem, was wir in den früheren Büchern lesen, nur ein sehr geringer nach der apologetischen Voraussetzung ist. So geht 1, 9. der Gedanke Richter zu setzen nach unserer Darstellung von Mose aus, während 2 Mos. 18, 14—22.

Jethro den Rath gibt, das Volk in Decurien, Centurien u. s. w. gerade wie es 5 Mos. 1, 15. dargestellt ist, einzutheilen. Ebenso geht der Vorschlag, Kundschafter auszusenden, 5 Mos. 1, 22. vom Volke aus, während 4 Mos. 13, 1. 2. Gott den Befehl dazu ertheilt. Wenn in Bezug auf die Opfer 5 Mos. 12, 8. gesagt wird, daß vor dem Einzuge nach Kanaan und bis zu der Zeit, als Mose diese Rede hielt, jeder Israelite nach Belieben es gehalten habe, so wäre demnach Mose trotz der genauesten Eintheilung des Volkes 5 Mos. 1, 15. 2 Mos. 18, 21. nicht im Stande gewesen, das 3 Mos. 17, 4. gegebene Gesetz durchzuführen, was zwar mit Am. 5, 25., aber nicht mit der sonstigen Strenge und Folgerichtigkeit Mose's in Vollziehung seiner Anordnungen übereinstimmen will, und auf spätere Anschauung hindeutet. Wichtiger aber ist, daß Mose die ganze Schuld seiner Ausschließung vom Eintritt in's Land Kanaan wiederholt auf das Volk schiebt, 1, 37. 3, 26. 4, 21., während nach 4 Mos. 20, 12. dieser Beschluß Gottes Folge mangelnden Glaubens Mose's und nach 4 Mos. 27, 14. seines eigenen Ungehorsams war. Mose war demüthiger 4 Mos. 12, 3., und bekannte, wie wir aus den angeführten Stellen sehen, seine Schuld offen, wo eine solche an ihm haftete. Dagegen liegt es ganz im Geist einer späteren Zeit, die Fehler des verherrlichten Mose zu bemänteln oder zu übergehen, wie wir dieß auch in Betreff des Lebens David's und Salomo's bei der Darstellung der Chronik wahrnehmen. Ebenso weist auf die Abfassung in späterer Zeit hin der Ausdruck בֵּית יְהוָֹה 5 Mos. 23, 19., wie es ebenso mit 2 Mos. 34, 26. und Jos. 6, 24. der Fall ist. Man konnte wohl diesen späteren Ausdruck auf eine frühere Zeit anwenden; aber es konnte nur so von früherer Zeit geredet werden, als schon der Tempel, was in Mose's Zeit nicht der Fall war, wirklich stund, wie denn auch 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 15. offenbar solche Vorausnahmen eines später lebenden Verfassers sind.

Noch mehr wird die spätere Abfassung unseres Deuteronomiums bewiesen durch mehrfache **Milderung** von Gesetzen, was nicht in der Zeit Mose's, sondern erst durch spätere Verhältnisse nöthig werden konnte. Wenn 5 Mos. 12, 6. verordnet wird, daß der Zehnte unmittelbar an die **Priester** entrichtet und von dem Eigenthümer selbst an den von Gott erwählten Ort des Gottesdienstes gebracht werden solle oder dürfe; so ist das eine Abänderung wichtiger Art von dem klaren Gesetze 4 Mos. 18, 21—32. vgl. 3 Mos. 27, 38 ff., nach welchem die **Leviten** von dem Volke den jährlichen Zehnten erhalten und selbst einsammeln sollten, um von dem, was sie empfangen hatten, wieder den Zehnten dem ahronitischen Priestergeschlecht zu geben. Unmöglich konnte Mose während seines Lebens Veranlassung haben oder nehmen, ein so wichtiges Gesetz so wesentlich abzuändern. Aber als der Stamm Levi durch Jerobeam's Gewaltstreiche brodlos*) geworden und völlig in die Gewalt der Priester gekommen war, als die Verhältnisse sich wesentlich geändert hatten und unter den schwachen oder abgöttischen Königen die Entrichtung des levitischen Zehnten fast nur in die Willkür des Einzelnen gestellt war, ist eine Gesetzesabänderung wie diese denkbar und konnte sogar wohlthätig wirken, um wenigstens nur etwas zu retten. Erst als nach der Rückkehr aus Babel ein neuer Umschwung zu Gunsten der mosaischen Verfassung erfolgt war, konnte wieder auf das alte Gesetz Nehem. 10, 37. 38. im Sinne von 4 Mos. 18, 21—32. zurückgegriffen werden. Eine gleiche Milderung, aus der Noth der späteren Zeiten, aber nicht

---

*) Der nahrungsbedrängte Zustand der Leviten geht aus Stellen wie 5 Mos. 12, 12. 18. 19. 16, 11. 14. 18, 1—8. 19, 17. 21, 5. 26, 12. 27, 8—13. 31, 9. sattsam hervor, und läßt sich nicht aus der Einrichtung Mose's, der hinreichend für seinen Stamm gesorgt hatte, sondern bloß durch Vorgänge und Veränderungen, wie wir sie 2 Kön. 12, 31. 2 Chron. 11, 13. 14. 13, 9. lesen, erklären. Darauf hat sich **Keil**, Einl. S. 105 in seiner Vertheidigung nicht eingelassen, weßhalb sie keine Ueberzeugung hervorbringen kann. Und wie will er den Ausdruck הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם erklären? Warum wird mit Nachdruck so oft von levitischen Priestern geredet, wenn nicht eine Zeit war, wo andere als levitische Priester zum heiligen Dienste zugelassen wurden? So muß die unberechtigte Apologetik immer wieder verstummen.

aus der mosaischen zu begreifen, ist die Gestattung, den Zehnten nur je im dritten Jahre, aber dann um so pünktlicher abzugeben 5 Mos. 14, 28. 26, 12., während man den jährlichen selbst am heiligen Orte verzehren darf, 5 Mos. 14, 22—27. Es war dem Deuteronomiker darum zu thun, das verfallene Zehntwesen nur einmal wieder in den Gang zu bringen, die Leute an den regelmäßigen Besuch des Hauses Gottes zu gewöhnen, und ähnliche Restaurationsversuche zu machen, wie sie unsere Zeit in kirchlichen Dingen darbietet, indem hauptsächlich verlangt wurde, daß jeder mit dem Zehnten selbst zum Heiligthum kommen solle, 5 Mos. 12, 6. 11. 17. Eine ähnliche Milderung tritt in Betreff des Gesetzes 3 Mos. 17, 3. 4. ein, wornach alles Vieh, das geschlachtet werden wollte, auf dem Brandopferaltar zu schlachten war, um den Unordnungen und dem Götzendienst V. 7 zu steuern. Mose war gewiß nicht gewillt, diese zur Verhütung der Abgötterei so wichtige Verordnung aufzuheben, als eben die Israeliten durch das Wohnen unter Kanaanitern neuen und schwereren Versuchungen entgegengingen; aber eine spätere und verfeinerte, in Genüssen bedürftigere Zeit machte die 5 Mos. 12, 15. ausgesprochene Milderung nöthig. So finden sich noch Aenderungen und Milderungen anderer früherer Gesetze, welche Mose zu gestatten keinen Grund hatte, wohl aber eine spätere Zeit, weil die veränderte Sitte und Lebensanschauung es erheischte. Nach 4 Mos. 18, 13—18. gehört alle Erstgeburt den Priestern zu ihrem Unterhalt, allein nach 5 Mos. 12, 17 f. 15, 19—23. darf der Israelite selbst darüber verfügen und davon geben, wem er will; nur wird ihm die Mildthätigkeit gegen die Leviten insbesondere und das Verzehren des Fehlerlosen am Heiligthum fast mehr empfohlen als befohlen. Nach 2 Mos. 21, 6. sollte die Ceremonie, einen bleibenden Sklaven aus einem Israeliten zu machen, vor der Obrigkeit stattfinden, jetzt wird nur noch auf die gesetzliche Ceremonie gedrungen, aber das Erscheinen vor der Obrigkeit (5 Mos. 15, 17.) nachgelassen, und im Falle der Entlassung eine Aussteuer für den, der sechs Jahre gedient hat, anbefohlen. Nach 2 Mos. 29, 27. 28. 3 Mos. 7, 28—34. gehörte die Brust und der rechte Schenkel (Schulter) von allen Dankopfern dem Priester; nach 5 Mos. 18, 3. sollte er sich mit einem Vorderarm, Backen und Magen des Thieres begnügen; eine Abänderung, zu welcher der Gesetzgeber Mose keine Veranlassung hatte, wohl aber zur Zeit der gottlosen Könige, wie Ahas und Manasse waren, und zur Zeit des gottesdienstlichen Verfalls der Deuteronomiker. Keil, Einl. S. 103 sucht die Sache durch die Einwendung zu beseitigen, es handle diese Stelle gar nicht von Opferdeputaten und Dankopfern, sondern von den nach 12, 15. zum Privatgebrauch geschlachteten Thieren. Allein diese wurden ja an den meisten Orten geschlachtet, wo weit und breit keine Priesterstadt war, wo es also zur Unmöglichkeit gehörte, den Priestern diese Gebühr zu entrichten. Daher kann nur von einer Gebühr die Rede seyn, die von den an der Cultusstätte geschlachteten Thieren zu entrichten war, also von Dankopfern. Keil hat unterlassen, die Möglichkeit und Thunlichkeit seiner apologetischen Auffassung nachzuweisen.

Wie nach der einen Seite Milderungen, so finden sich nach der anderen Verschärfungen bestehender und neue Einschärfungen vergessener oder versäumter Gesetze, was wieder schwerlich von Mose selbst erwartet werden kann. Das Aas von reinen Thieren durften nach 3 Mos. 11, 40. 17, 15. die Israeliten essen, nur wurden sie bis an den Abend unrein. Bloß den Priestern war auch dieß verboten 2 Mos. 22, 8. Ezech. 44, 31. Jetzt aber wird nicht bloß das auf dem Feld Zerrissene zu essen Allen verboten, 2 Mos. 22, 30., sondern der Deuteronomiker 14, 21. verbietet den Genuß des Aases ganz allgemein für jeden Israeliten. Im ursprünglichen Gesetz ist über den Ort, wo das Passah geschlachtet und gegessen werden soll, verfügt 2 Mos. 12, 1—22. 46., daß es in einem Hause von je einer Familiengesellschaft geschehen soll; der Deuteronomiker aber 16, 5. 6. verbietet es irgendwo anders zu schlachten und zu essen als an dem vom Herrn erwählten Ort des Heiligthums, und erhebt somit einen Brauch, der sich im Lauf der Jahrhunderte in Juda gebildet haben mochte, zum

Gesetz, vgl. 2 Kön. 23, 23. Der Beisatz: und wende dich am Morgen und gehe in deine Hütten (5 Mos. 16, 7.) scheint die Erlaubniß einzuschließen, nur einen Tag dem Feste anzuwohnen, was aber wegen des hochheiligen siebenten Tages (עֲצֶרֶת) Schwierigkeit hat. Gewiß ist es, daß die entfernteren Besucher während der ganzen Festzeit in Jerusalem blieben, Luk. 2, 43. Vieles ist als Erneuerung älterer, aber außer Uebung gekommenen Gesetze zu betrachten wie 25, 13—16. vgl. 3 Mos. 19, 35 f. in Bezug auf Am. 8, 5. Ez. 45, 10. zeigt. Wenn 23, 1. vgl. 27, 20. das Verbot, die Stiefmutter zu heirathen oder zu schwächen, auf's Neue eingeschärft wird, so scheint 3 Mos. 18, 8. nicht gehörig beobachtet worden zu seyn, wie denn auch die späteren Juden, um solche Gesetze nicht ausnahmslos beobachten zu müssen, dem Proselyten der Gerechtigkeit, als neuem Menschen, seine Mutter und Schwester zu ehelichen gestatteten (vgl. die Ausl. zu 1 Kor. 5, 1.). Auf spätere Abfassung weist hier auch der euphemistische Ausdruck כָּנָף hin, der außer 27, 20. nur Ruth 3, 9. Ezech. 16, 8. vorkommt. Auch 24, 1—4. scheint nur später den eingerissenen Unordnungen und Willkürlichkeiten gesteuert, und eine gesetzliche Norm über die Ehescheidung aufgestellt zu haben, die in der früheren Zeit nicht bestand. Weil hier bloß der Willkür entgegengetreten und ein geringeres Uebel zugelassen wurde, um größere zu verhüten, brauchte Jesus Matth. 19, 8. den Ausdruck ἐπέτρεψεν, den Ausdruck „Mose" aber gewiß nicht anders, als um damit den Pentateuch zu bezeichnen, der unter der Benennung Mose's citirt zu werden pflegte. So tritt auch 24, 6. einer eingerissenen Härte gegen Schuldner hemmend entgegen. Und so sind nicht nur V. 7. 8, sondern auch die nachfolgenden Gesetze ohne Zweifel aus dem Bedürfniß späterer Zeiten hervorgegangen, ältere Verordnungen theils neu einzuschärfen, theils näher zu bestimmen und nach den verwickelteren Verhältnissen einer neuen Zeit, wie sie am Ende des Lebens Mose's noch nicht eingetreten waren, zu begrenzen. Es werden aber auch ältere Gebräuche gesetzlich bestimmt oder für neue Umstände Gesetze zum ersten Mal gegeben. Das Erlaßjahr ist zwar schon 2 Mos. 23, 11. als alter Brauch vorausgesetzt und 3 Mos. 25, 1—7. gesetzlich angeordnet, aber über die Wohlthat, welche dasselbe Schuldnern und Armen verschaffen sollte, nichts bestimmt. Was sich darüber theilweise schon als Sitte gebildet hatte, wird offenbar 5 Mos. 15, 1—11. gesetzlich geordnet. Wie 1 Sam. 8, 5 ff. wird 5 Mos. 17, 14. das Begehren eines Königs als eine üble Nachahmung heidnischer Einrichtungen betrachtet, aber nun doch zur Verhütung größerer Uebel ein Gesetz 5 Mos. 17, 14—20. gegeben, das den bisher eingerissenen oder noch drohenden Nothständen hierin steuern oder vorbeugen soll, vgl. 28, 36. Dasselbe ist auch mit dem Prophetengesetz 18, 15—22. und mit dem Aufnahmegesetz Auswärtiger in die Gemeinde 23, 2—8. der Fall. Dahin wird man aber auch die neuen Gesetze 25, 1—4. 5—10. 26, 5—10. 12—16. zu beziehen haben, wo alte Bräuche Ruth 4, 7. und Gebetsformeln bei Ueberreichung von Opfergaben eine spätere gesetzliche Weihe erhalten.

Kaum ist es als zufällig anzusehen, daß 11, 6. zwar von dem Gericht über Dathan und Abiram aus dem Stamme Ruben die Rede ist, aber von Korah gänzlich geschwiegen wird, der aus dem Stamme Levi sich in derselben Erzählung 3 Mos. 16. als Haupt der Empörung herausstellt. Mose hatte dazu keine Gründe, wohl aber ein späterer Verfasser, der nicht nur Prophet, sondern auch Priester und Levite war und zu einer Zeit lebte, wo man, wie in der Chronik noch stärker, das Streben hatte, alles Nachtheilige vom Priesterstand zu übergehen, weil es sich darum handelte, denselben in der Achtung der Nation zu heben, und zugleich den 4 Mos. 16. scharf gezogenen Unterschied zwischen Priestern und Leviten zu verwischen. In die spätere Zeit weist auch die Ausdrucksweise 30, 9., wo dem neuen Geschlecht von einer Freude Gottes über ihre Väter geredet wird. Nun war es aber nicht das aus Aegypten gezogene, sondern das in der Wüste erst aufgewachsene Geschlecht, an welchem Jehovah Freude hatte. Aus Mose's Mund sollte man daher erwarten, daß gesagt wäre, wie er sich freut über dich. Daß der spätere Verfasser den Standpunkt nicht genau festhielt, ist dagegen leicht erklär-

lich. Auch kommt das in diesem Vers gebrauchte Zeitwort שׂוּשׂ außer Ps. 40, 17., dessen Abfassung in der davidischen Zeit unerweislich ist, erst in späteren Schriften Hiob 3, 22. Jes. 35, 1. 65, 19. vor. Zweimal 5 Mos. 17, 16. 28, 68. wird auf einen Ausspruch Jehovah's hingewiesen, wornach Israel nicht mehr nach Aegypten zurückkehren soll. Man sucht jedoch selbst 2 Mos. 13, 17. vergeblich in den Büchern Mose's nach demselben. Nur Hos. 11, 5. treffen wir ein solches Gotteswort an. Was ist nun natürlicher, als daß der Deuteronomiker aus diesem Propheten als seiner Quelle es entnimmt, auf welchen er auch 30, 9. in Bezug auf Hos. 11, 1—4. zurückgesehen haben wird, was aber nur dann geschehen konnte, wenn er nach demselben gelebt hat und zu einer Zeit, wo die Schrift dieses Propheten schon öffentliche Anerkennung gefunden hatte? Auf dieselbe spätere Zeit führt auch das, was über die Leviten und Priester gesagt wird. Mit Nachdruck wird 10, 8. 9. die Absonderung des Stammes Levi hervorgehoben und auf 4 Mos. 18, 20. hingewiesen. Während aber dort gesagt wird, ihr Erbtheil sey in der Mitte der Söhne Israel, und ihnen nun sofort V. 21—32 der Zehnte zugeschieden wird, hören wir hier die Wendung, Jehovah sey ihr Theil; und von den ihnen nach dem früheren Gesetz gebührenden Zehnten wird nichts gesagt. Im Verfolge unseres Buches aber wird auch sonst nirgends von der zu Mose's und nach der Chronik auch zu David's (vgl. Art. Levi) Zeit gesicherten Stellung der Leviten ein Wort geredet; im Gegentheil werden sie als arm, heimathlos dem Mitleid der Priester und des Volkes empfohlen 12, 18. 19. 14, 22—29. 16, 11. 12. 18, 6—8. (wo am Ende mit Ewald Alt. S. 323 zu übersetzen ist: außer den Bewirthungen derselben [von Seiten der Priester] nach den Vaterhäusern) 26, 11. 12. 13. 27, 8—13. Ein solcher Zustand konnte unmöglich zur Zeit Mose's entstehen, sondern erst in Folge der Spaltung, wo dieser Stamm aus Israel theils vertrieben, theils freiwillig auswandernd 1 Kön. 12, 31. 13, 23. 2 Chron. 11, 13—15. 13, 9., nunmehr eine rechtlose, dürftige Stellung, den Priestern völlig untergeordnet, erhielt. Darauf weist auch 2 Chron. 31, 4 f. hin. Denn wenn Hiskia eine Verordnung hierüber zu Gunsten des Stammes erläßt, so ist sie ja der klarste Beweis, daß die mosaische Gesetzgebung vor ihm nicht beobachtet wurde, und nichts wahrscheinlicher, als daß unter Ahas' trauriger Regierung die Unordnung und Willkür sich immer stärker geltend machte, daß namentlich die Leviten von ihren alten Rechten ausgeschlossen blieben. Erst in einer viel späteren Zeit, als der Pentateuch anerkannt und neuer Eifer für das ursprüngliche Gesetz wieder erwacht war, Neh. 10, 36—39. 13, 5., kamen auch die Leviten, welche ihr Geschlecht nachweisen konnten, wieder zu ihren alten Rechten, wovon aber die Zeit des Deuteronomikers weit entfernt war, wo nur den Priestern ihre Rechte nothdürftig gesichert werden konnten, und die Leviten gemeinschaftliche Geschäfte mit ihnen versahen*). Und hier deutet wieder die Hervorhebung gerade des levitischen Priesters 21, 5. 17, 18. 18. 1. 24, 8. 27, 9. auf Zeitverhältnisse hin, für welche weder im Leben Mose's noch zur Zeit Josua's und der Richter, irgend ein Raum ist, auf eine Neigung hin, beim Priesterthum das levitisch-ahronische Geschlecht zu übergehen, wie es von dem Zehnstämmereich notorisch ist und unter den abgöttischen Königen Juda's auch im Zweistämmereich nachgeahmt werden wollte, vgl. 2 Kön. 23, 9. 20. Alles dieß ist aber deutlicher, unabwendbarer Beweis für die spätere Abfassung des Deuteronomiums.

*) Dieß geht aus 2 Chron. 29, 34. 30, 16. 17. unwidersprechlich hervor. Wenn aber dieselbe spätere Vermischung der Geschäfte, welche zugleich zum Beweise dient, daß die Leviten zu jener Zeit mit Erfolg in den Rang der Priester aufstrebten, in Beziehung auf das Deuteronomium von Keil, Einl. S. 105 geläugnet wird, so zeugen die dort angeführten Stellen laut gegen ihn. Denn das שָׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָֹה, welches 5 Mos. 21, 5. von den Priestern vorkommt, wird 18, 6. 7. ebenso ausdrücklich von den Leviten gesagt. Wird sich aber Keil ergeben, wenn er sich so unbestreitbar hier mit seinen eigenen Waffen geschlagen sieht? Es stimmt also das Deuteronomium ganz mit der Chronik zusammen, und ist mit den von Mose wirklich herrührenden Gesetzen über die Stellung der Leviten im Widerstreite.

Nehmen wir weiter hinzu die geschichtlichen Ueberbietungen der früheren Zeit, wie sie aus den mittleren Büchern hervorleuchtet; so wird auch von dieser Seite wieder die Annahme einer Abfassung dieses Buches durch Mose zur völligen Unmöglichkeit. Nach 2 Mos. 31, 18. sind gerade die ersten Gesetzestafeln, welche Mose wegen der Versündigung des Volkes durch Stierdienst zerschmetterte, vom Finger Gottes beschrieben, nicht aber die zweiten, in welche Mose, wie er sie schon früher in das von ihm geschriebene Bundesbuch 2 Mos. 24, 4. 7. aufgenommen hatte, die zehn Worte selbst eingrub, 2 Mos. 34, 1. 27. 28. Denn daß כָּתַבְתִּי 2 Mos. 34, 1. falsche, aus dem Streben nach Conformität mit 5 Mos. 4, 13. 5, 19. 10, 4. später entstandene Lesart für כָּתַבְתָּ ist, beweist theils V. 27 f., theils die noch in Cod. K. 665. aufbewahrte richtige Lesart (vgl. auch Meier, Dekalog S. 9). Nach der späteren Vorstellung aber und der Darstellung des Deuteronomikers 4, 13. 5, 91. 9, 10. 10, 4. sind auch die zweiten Gesetzestafeln von Gott überschrieben worden, womit offenbar die erste Darstellung überboten wird. Was Hengstenberg Auth. d. Pent. 2, 390. zur Rechtfertigung der Uebereinstimmung sagt, ist rein in den Wind gesprochen, und zerfließt vor dem unbefangenen Wahrheitssinne in sein Nichts. Auch Bleek, Stud. 1831, S. 512 f. hat die Sache nicht unbefangen genug angesehen. Nach dem zweiten Buche Mose's ist der Gesetzgeber nur zweimal, je 40 Tage und Nächte, auf dem Berge Horeb, nämlich nach der Bundschließung 2 Mos. 24, 18. und nach der Versündigung am goldenen Kalbe, wo sein Antlitz glänzend wurde 2 Mos. 34, 28.; nach dem Deuteronomium aber nicht nur diese beiden Male 9, 9. 18., sondern er fällt auch wie 9, 18. noch ein drittes Mal bei der Versündigung mit den Kundschaftern 40 Tage und Nächte vor dem Herrn nieder, 9, 25., wovon wir 4 Mos. 14, 5. nichts lesen. Nach 2 Mos. 37, 1—9. wird die Bundeslade erst später mit den übrigen Geräthschaften der Stiftshütte gemacht; die große Heiligkeit aber, mit welcher man in der späteren Vorstellung die steinernen Tafeln umgab, brachte es dahin, daß der Deuteronomiker die Bundeslade zuerst verfertigen läßt, um sie zur Aufnahme der zwei anderen Tafeln schon bereit zu haben, 5 Mos. 10, 1—4., was gewiß nicht eine wirkliche Berichtigung des geschichtlichen Verhältnisses ist, sondern eine Ausschmückung desselben. Wenn es endlich 5 Mos. 8, 4. 29, 5. (Hebr. 4.) heißt, die Kleider der Israeliten und ihre Schuhe seyen während des 40jährigen Zuges durch die Wüste nicht veraltet, ihre Füße auf dem rauhen und gefährlichen Wege nicht geschwollen; so sieht wohl jeder ein, daß hier nicht eine geschichtliche Wahrheit aus den Tagen Mose's, sondern eine Ueberbietung der Wirklichkeit aus der Anschauung späterer Zeit gegeben ist. Denn unverkennbar ist es auch aus anderen Zügen, daß die genaue Erinnerung über Einzelheiten jener großen Urzeit allmählig verdunkelt wurde, wie nicht nur das Fehlen aller Nachrichten aus den 38 Mittejahren des Wüstenzuges in 5 Mos. 2, 14. ebenso wie 4 Mos. 21, 4—12., sondern auch der Widerspruch beweist, der in den Einschaltungen zwischen 5 Mos. 10, 6—9. und 4 Mos. 33, 31—40. theils über die Aufeinanderfolge der Lagerstätten, theils insbesondere über die Zeit des Todes Ahron's stattfindet (s. den Art. Mose).

Sind die bisher angeführten Punkte ebenso viele Beweise der späteren Abfassung unseres Buches, so liegen dieselben auch in dem Fortschritt der religiösen Vorstellungen und Begriffe. Wenn man billig darauf keinen Nachdruck legen will, daß der Unterschied zwischen 2 Mos. 15, 26. und der Ausdrucksweise 2 Mos. 20, 6., und das Mißverhältniß des Umfangs zwischen der ersten und zweiten Gesetzestafel neben Anderem 2 Mos. 20, 5. 6. als einen späteren Zusatz zur Erläuterung wie V. 11 (vgl. 5 Mos. 5, 15.) erscheinen läßt, wie Ewald, Gesch. Israels 2, 149., 1. Aufl. behauptet, während er in der zweiten denselben doch als aus Mose's Mund hervorgegangen betrachtet; so ist doch noch ein großer Unterschied zwischen der dortigen kurzen Andeutung der Liebe zu Jehovah, welche fast wie ein flüchtig hervordrängender Gedanke erscheint und der ungemein großen Erweiterung, welche dieser innerste Kern des Gesetzes (vgl. Matth. 22, 37—40.) im Deuteronomium theils nach der reichen Umschreibung 6, 5., theils

nach der vielfachsten Wiederholung 7, 9. 10, 12. 15. 11, 1. 13. 22. 13, 4. 19, 9. 30, 6. 16. 20. erfahren hat, und welche mehr auf die Entwickelung durch das spätere Prophetenthum als auf die Zeit Mose's hinweist. Dasselbe ist der Fall mit dem sittlichen Begriffe der Herzbeschneidung 10, 16. 30, 6., wozu sonst in den mittleren Büchern des Pentateuchs keine Vorbilder liegen, wohl aber in Joel 2, 13., wie auch die vorhin genannte tiefere Anschauung des inneren, religiösen Verhältnisses zu Jehovah erst durch Micha 6, 8. eingeleitet zu seyn scheint. — Daß die Israeliten in der Wüste sich dem ägyptischen Stierdienst nicht nur, sondern auch dem Dienste Moloch's und des Bockes hingaben, welcher als Mendes der Träger des thätigen und befruchtenden Naturprinzips, der Sonne, war, wie denn der ägyptische Pan als Sonnengott in einem Bildwerke erscheint, das ihm in der Stadt Panoplis geweiht war (Jablonsky S. 291 ff. Creuzer, Symb. 3, 236. Hengstenberg, Auth. d. Pent. 1, 118 ff.), ist aus 2 Mos. 32. 3 Mos. 17, 7. 5 Mos. 12, 8. (vgl. mit Am. 5, 25. Ezech. 20, 7. 18. 26. Jes. 43, 23.) klar und erwiesen (vgl. Bunsen's Bibelwerk CCCLXII f.). Aber der eigentliche und ausgebildete Gestirndienst wurde doch erst unter Ahas angebahnt und unter Manasse eingeführt, als Juda mit den Assyrern und Babyloniern in nähere Berührung gekommen war, wie Movers, Phöniz. S. 65 ff. genau nachweist und aus Jer. 44, 17—19. 7, 18. Ezech. 8, 7—18. hervorgeht. An diesen ausgebildeten Gestirndienst aber, nicht an jenen einfacheren Götzendienst in der Wüste, erinnert 5 Mos. 4, 19. 17, 3., wie auch 13, 10. jene große Spannung zwischen Jehovah- und Götzenthum voraussetzt, welche wir erst in der späteren Zeit eines Hiskia und Josia antreffen. Sehr gut und treffend sagt übrigens Hengstenberg, dem wir auch in seiner unrichtigen Auffassung des Ganzen viele treffliche Belehrungen im Einzelnen verdanken, zur Erklärung der beständigen Hinneigung Israels zum Götzendienst 1, 117: „Die Abgötterei war damals der gesunde Menschenverstand, der Zeitgeist, der status puerorum naturalium, über den jeder nur durch göttliche Wirkung erhoben werden konnte, dem er wieder anheimfiel, sobald diese Wirkung sich ihm entzog, weil er sich ihr."

Zu all den bisher angeführten Merkmalen einer späteren Abfassung gehört auch die Sprache, welche sich nicht nur durch einen ungemein leichten und fließenden Styl, sondern auch durch eine Breite und Zerflossenheit auszeichnet, welche wir nirgends in der älteren Zeit wahrnehmen, welche aber stark an die Sprechweise und Darstellungsart in der Zeit Ezechiel's und Jeremia's erinnert, wie jeder Kenner leicht merkt (Ew., Gesch. Isr. 1, 148 f.). Es kommen jedoch viele Wörter und Wendungen vor, welche ganz von dem übrigen Pentateuch abweichen oder nur in der entschieden späteren Zeit angetroffen werden. So steht 1, 27. für murren רָגַז, während sonst 2 Mos. 16, 2. 4 Mos. 14, 2. 17, 6. לוּן. So ist בַּדָּבָר הַזֶּה in der Bedeutung „unerachtet" sonst nicht zu finden und erinnert an Pred. 8, 7. So findet sich אֲשֶׁר 2, 22. 25. 3, 24. in der Bedeutung: wann, denn nur in späteren Schriften. רְאֵה in der nebenwörtlichen Bedeutung „siehe", auch auf die Mehrzahl bezogen, ist dem Deuteronomium 1, 8. 21. 2, 24. 4, 5. 11, 26. eigen. Das 4, 20. erscheinende כּוּר בַּרְזֶל kommt nur 1 Kön. 8, 51. Jer. 11, 4. Ezech. 22, 18. 20. 22. von dem ägyptischen Diensthause vor. So findet sich סֶמֶל nur Ezech. 8, 3. 5. 2 Chron. 33, 7. 15. Das Wort נָשַׁל kommt zwar 2 Mos. 3, 5. Jos. 5, 15., aber nur in der Bedeutung ausziehen, d. h. die Schuhe, vor, 5 Mos. 7, 1. 21. aber in der Bedeutung vertreiben wie sonst nur גֵּרֵשׁ 1 Mos. 3, 24. 4, 14. 21, 10. 2 Mos. 11, 1. 12, 39. 34, 11. Das Wort מוּסָר Zucht ist außer 5 Mos. 11, 2. nur in den Schriften von Salomo's Sprüchen an einheimisch. גְּדִלִים 22, 12. ist ohne Zweifel später gangbares Wort für das ältere צִיצִת 4 Mos. 15, 38. Die Wörter קָמָה, מְלִילָה 23, 26. kommen nur Hiob 8, 12. 30, 4. 24, 24. vor, ebenso steht für אָבַד in der Bedeutung irren 11, 17. 26, 5. außer 3 Mos. 26, 38., worüber schon gesprochen ist, sonst שָׁגָה 3 Mos. 4, 13. 4 Mos. 15, 22. und תָּעָה 1 Mos. 20, 13. „In den Bund eingehen" wird erst Mich. 2, 13. wie 5 Mos. 29, 11. durch עָבַר בִּבְרִית ausgedrückt. שׁוּב עַד 30, 2. ist eine Redensart,

die sich erst Joel 2, 12. Am. 4, 6 ff. Jes. 19, 22. wiederfindet. Der Ausdruck נִדַּח im Niph. für „sich verführen lassen“ 4, 19. 13, 6. 11. 14. 30, 17. scheint in Spr. 7, 13. ursprünglich zu seyn.

Die Bedeutung Wohlgefallen 6, 25. und Tugend 9, 4. 5. 6. 24, 30. bei dem Worte צְדָקָה erinnert an Hiob 27, 6. Freilich in der ersten Bedeutung kommt es auch 1 Mos. 15, 4. beim sogenannten Jehovisten vor. Die 9, 10. 10, 4. 18, 16. vorkommende Ausdrucksweise בְּיוֹם הַקָּהָל von der Erscheinung und Versammlung am Sinai kommt sonst nirgends vorher vor, obgleich vielfache Gelegenheit dazu da war. Die Redensart תַּחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן 12, 2. ist entschieden später, und kommt nur 2 Kön. 16, 4. Jer. 2, 20. 3, 6. 23. Ezech. 6, 13. Jes. 57, 5. vor. מִשְׁלַח für Geschäft 12, 7. 18. 15, 10. 23, 21. 28, 8. 20. ist ein ebenso wie בִּעַר 17, 7. 12. 19, 13. 19. 21, 21. 22, 21. 24. 24, 7., wofür sonst נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ 1 Mos. 17, 14. 2 Mos. 12, 15. 3 Mos. 7. 20. 4 Mos. 11, 13. steht, ganz dem Deuteronomiker eigenthümlicher Ausdruck, wozu man auch שְׁגַר und עַשְׁתְּרוֹת vom Nachwuchs 7, 13. 28, 4. 19. 51. rechnen darf. Die Formel כָּל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ 17, 13. 19, 20. 21, 21. ist ebenso eigenthümlich im Deuteronomium, als gewiß 23, 22—24. an Pred. 5, 3—5. erinnert. Alle diese Wörter und Redensarten sind mehr oder minder sichere Zeichen der späteren Abfassung, besonders aber auch der schon erwähnte Ausdruck בֵּית יְהוָה 23, 19., welcher nicht früher vom Heiligthum gebraucht werden konnte, bis der Tempel stand.

Wenn nun endlich nach einer gewiß späteren Vorstellungsweise die Sache so dargestellt wird 17, 18. 28, 58. 61. 29, 19. 20., als wäre das Buch schon vorher von Mose geschrieben gewesen und immer wieder auf dasselbe zurückgewiesen worden, und als hätte Mose dieses fertige Buch nur vorgelesen 31, 1., wogegen freilich wieder 31, 9. 24. zu streiten scheint, falls man nicht die erstere Stelle in der Vorvergangenheit übersetzen und die zweite von einem Nachtrag verstehen will; wenn man ferner bedenkt, daß 4, 38. die Vertreibung der Kanaaniter als bereits vollendet betrachtet wird, ein Umstand, den auch Hauff, Offenb. u. Kritik S. 163 als genügend betrachtet hat, um die Abfassung unseres Buches in spätere Zeit zu versetzen, so treffen gewiß alle Merkmale zusammen, um den glaubigsten Schriftforscher wie den hartnäckigsten Apologeten nicht bloß zu überzeugen, sondern zu der Annahme zu zwingen, daß das fünfte Buch Mose nicht von dem alten Gesetzgeber, sondern in beträchtlich späterer Zeit geschrieben ist, wozu der weise und fromme Verfasser, welcher aus göttlichem Antriebe schrieb, sowohl in dem eben Gesagten als auch 28, 69. und 33, 4. mit Absicht für die verständigen und tiefer blickenden seiner Leser ebenso wie Koheleth Winke genug gegeben hat.

Wie die übrigen Bücher, so ist auch das Deuteronomium nicht ohne Einschaltungen geblieben. Schon oben ist auf 2, 10—12. 20—23. 3, 9. 11. 13b. 14. 10, 6—9. hingewiesen worden, welche Ewald, Gesch. Israels 1, 147. für Randbemerkungen des gelehrten Verfassers hält, die später in den Text geflossen seyen. Von 4, 41—43. ist es ebenfalls sehr wahrscheinlich, daß diese Verse die Bemerkung des späteren Verfassers enthalten, um mit 19, 2. im Einklang zu bleiben, obwohl die befohlene Einrichtung erst unter Josua jenseits wie diesseits zu Stande kam, Jos. 20, 7. 8. Von der Bestimmung dreier weiteren Städte zu den sechs unter Josua festgesetzten, kann jedoch 19, 9. nur unter Bezugnahme auf 1, 7., noch mehr aber auf 1 Mos. 15, 18. die Rede seyn. Sehr merkwürdig ist die Einschaltung 10, 6—9., denn sie beweist, daß nach der Anschauung des Verfassers der Tod Ahron's in das dritte oder vierte Jahr des Auszugs zu setzen ist, weil ja Vers 10, wo Mose zu reden fortfährt, die Geschichte der Folgen des Unglaubens bei der Verkundschaftung des Landes Kanaan wieder aufgenommen wird. In Bezug auf den Tod Ahron's findet sich aber eine zweite, den Zusammenhang ebenso unterbrechende Einschaltung ganz sicher 4 Mos. 33, 38—40., was theils aus dem engen Zusammenhang von V. 37 mit 41, theils aus der Uebereinstimmung von V. 40 mit 21, 1. hervorgeht. In diesem Bruchstücke wird der Tod Ahron's in das

vierzigste Jahr des Auszugs und zwar auf den ersten Tag des fünften Monats verlegt. Ursprünglich stand wohl auch hier statt אַרְבָּעִים die Einzahl אַרְבַּע, da die Zahl des Monats und Tages sicher auf guter Erinnerung ruht. Durch spätere Anschauung der Verhältnisse, die den wahren Sachverhalt verdunkelte, mag es aber gekommen seyn, daß aus 4 die Zahl 40 wurde; und nun war auch eine Verschiebung der Stationen nicht mehr zu umgehen, die, wenn die Angabe 5 Mos. 10, 6. 7. geschichtlich ist, noch in die ursprüngliche Ordnung zurückgeführt werden kann, womit, wenn man 5 Mos. 10, 11. richtig versteht und als gute Erinnerung betrachten darf, eine neue klare Auffassung jener Urzeit sichere Bahn und die Auffassung Bunsen's, in seinem Bibelwerk S. CCXXVI unvermittelt dargestellt, nach einer Seite hin Boden gewinnt. Gewöhnlich nimmt man an, 4 Mos. 20, 1. sey das vierzigste Jahr gemeint, es ist aber nach 5 Mos. 2, 14., welches Buch gewiß noch die besten Erinnerungen bewahrt, das dritte Jahr gemeint, wie es auch Ewald, Gesch. Isr. 2, 189. mit feinem Takte auffaßt, ohne jedoch einen Grund hiefür anzuführen oder zu wissen, noch, wie sich S. 190 zeigt, durch Vergleichung der Stellen auf die wahre Sachlage zu kommen, die durch's Deuteronomium aufgeschlossen wird. Gegen diese Auffassung spricht nicht das וַיָּבֹאוּ 4 Mos. 20, 1. vergl. 13, 1.; denn dieses Wort ist dann als Vorvergangenheit zu übersetzen, wie ähnlich 5 Mos. 10, 10. und mit Vau conv. fut. 5 Mos. 31, 9. vgl. Jes. 38, 22. Ps. 107, 39. 2 Chron. 21, 3. Wenn nun die Israeliten, welche nach 5 Mos. 1, 46. geraume Zeit in Kadesch verweilten, im letzten Monate des dritten Jahres von Kadesch aufbrachen, 4 Mos. 20, 22., so kommen dennoch bis zur Befestigung des Lagers am Sared, wenn die Ankunft daselbst in den ersten Monat des vierzigsten Jahres fiel, die 38 Jahre 5 Mos. 2, 14. heraus, indem, wie bei der Zeit zwischen Jesu Grablegung und Auferstehung die Bruchtheile des Tages, so hier die Bruchtheile des Jahres für voll gerechnet werden. Auch weist der Ungestüm des nach Wasser begierigen Volkes, wie der noch nicht gehörig befestigte Glaube Mose's und Ahron's 4 Mos. 20, 2—13., nicht auf das Ende, sondern auf den Anfang der 40 Jahre hin, wie auch Ewald richtig bemerkt hat.

Es sind in der bisherigen Entwickelung schon mehrfache Andeutungen gegeben worden, daß das Deuteronomium nicht vor Hiskia's Regierungszeit abgefaßt seyn könne. Darauf leitet, wie die deuteronomische Gesetzgebung, mit ihrem erneuerten Bunde (5 Mos. 28, 69. vgl. 2 Chron. 29, 10—36.) überhaupt, so namentlich auch das Gesetz über die örtliche Einheit des Opfer- und Gottesdienstes 5 Mos. 12. (vgl. 2 Kön. 18, 4—6.) und die noch sonst so oft vorkommende Einschärfung, nur an dem Orte Gaben und Opfer darzubringen, den Jehovah erwählen werde 14, 23. 24. 25. 15, 20. 16, 2. 6. 7. 11. 15. 17, 8. 10. 15. 23, 17. 31, 11. Diese Verordnung, in solcher Schärfe und wiederholten Mannichfaltigkeit von Mose selbst ausgesprochen, hätte nothwendig eine ganz andere Wirkung hervorbringen müssen als das nur auf die Verhältnisse in der Wüste berechnete Gesetz 3 Mos. 17, 3. 4., welches in dieser Form auf keine Weise mehr ausgeführt werden konnte, sobald das Volk sich im Lande ausgebreitet hatte, nicht mehr dicht geschaart um die Bundeslade herum wohnte, auch an Besitz und Wohlstand zunahm. Daher ist die ältere Verordnung 3 Mos. 17, 3 f. ausdrücklich im Deuteronomium aufgehoben und das Schlachten zum Genusse ohne Opfer aller Orten erlaubt, 5 Mos. 12, 15. 22. 15, 22. Die Vorschriften des Deuteronomiums sind aber ausdrücklich für die Zeit bestimmt, wo das Volk im Besitze des verheißenen Landes seyn und Jehovah sich einen festen Ort zu seiner Wohnung erwählt haben werde. Es war nun doch gewiß zu erwarten, daß wenigstens die Frömmeren im Volke, die dem Dienste Jehovah's mit Eifer anhingen, auf die Beobachtung jener so oft wiederholten und eingeprägten Vorschrift gehalten und gedrungen hätten, wenn das fünfte Buch Mose's schon vorhanden gewesen und aus der Feder dieses Gottesmannes geflossen wäre. Allein dieß ist bis zur Zeit Hiskia's nicht der Fall. Wir finden zu allen Zeiten bis dahin verschiedene andere heilige Oerter, an welchen von den glaubigsten Männern, selbst Fürsten und Propheten, Jehovah unbedenklich Opfer dargebracht werden. Schon unter Josua, welcher

der Bundeslade den Sitz zu Siloh angewiesen hatte (Jos. 18, 1.), wird von ihm selbst dennoch die Stadt Sichem (24, 2. 26.) als Heiligthum behandelt und ohne Zweifel daselbst auch geopfert. In der Richterzeit opfert das Volk zu Bochim 2, 6., zu Mizpah und Bethel 11, 11. 20, 1. 18. 21, 1. 2. 4. 5. 8. 19. Während in Samuel's Zeit die Bundeslade zu Kirjath Jearim ist, 1 Sam. 7, 2., werden Opfer zu Mizpah 7, 5. 10, 17 ff., zu Bethel 17, 3., zu Gilgal 11, 15. 13, 8 ff. 15, 21. 33., zu Bethlehem 16, 4 ff., zu Rama 9, 12. dargebracht, wo Samuel Jehovah einen Altar errichtet hatte, 7, 17. In David's Zeit wird zu Hebron geopfert 2 Sam. 5, 3. 15, 7. 12., Saul 1 Sam. 14, 35. und David 2 Sam. 24, 25. bauen an verschiedenen Orten Altäre und opfern auf ihnen unbedenklich. Wenn ferner unter Salomo noch ganz unbefangen erzählt wird, das Volk habe noch auf den Höhen geopfert, weil noch kein Haus dem Namen Jehovah's erbaut gewesen sey bis dahin, 1 Kön. 3, 2., so hat derselbe Zustand zur Zeit des gesetzesfrommen David's bestanden, und war wenigstens bis dahin als berechtigt angesehen, während das Deuteronomium eine solche Auslegung nicht zulassen kann. Aber auch nach Erbauung des Tempels wird noch gegen drei Jahrhunderte auf den Höhenaltären Jehovah geopfert und zwar unter frommen Königen, deren Anhänglichkeit an das göttliche Gesetz sonst gepriesen wird. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie solche Freiheit im Opferdienst würden gestattet haben, wenn ihnen das Deuteronomium bekannt gewesen wäre, wo dieß so ausdrücklich und vielfach untersagt ist. Daher kann nur theils der Mißbrauch, welcher mit den Höhenaltären, auf denen selbst Elias opferte (1 Kön. 18, 19. 30.), vorzugehen pflegte, theils der Eifer der Priesterschaft im Dringen auf Erneuerung des Gesetzes 3 Mos. 17, 3. 4. den Frömmeren im Volke allmählig das Bedürfniß in steigendem Grade nahe gelegt haben, daß aller Höhendienst verboten werde, was jedoch erst unter dem kräftigen und glaubensstarken Hiskia zum ersten Mal durchgeführt wurde, 2 Kön. 18, 4 f. Von Hiskia wissen wir ferner aus Sprw. 25, 1., daß er Männer bestellte, um die Sprüche Salomo's nicht nur zu ordnen, sondern weiter zu sammeln. Man sollte denken, noch mehr angelegen sey ihm die Sammlung und Vereinigung der Gesetzbücher gewesen; und die Sammlung und Vermehrung salomonischer Sprüche habe nur einen Theil der Thätigkeit dieser niedergesetzten Untersuchungsbehörde ausgemacht. Früher als in dieser Zeit kann das Deuteronomium unmöglich abgefaßt seyn, aber auch nicht wohl später, da in demselben auf die Zeit des Manasse und seine Gräuelthaten keine Rücksicht genommen ist. Auf den durch Manasse verbreiteten, aber schon unter Ahas 2 Kön. 23, 11 f. eingeführten Gestirndienst konnte in Hiskia's Zeit als auf eine große Gefahr aufmerksam gemacht und bei der bereits hervorbrechenden Neigung des Volkes davor gewarnt werden. Das Blicken nach Aegypten wird aber wie 5 Mos. 28, 68. 17, 16. schon in Hiskia's Zeit berührt, Jes. 31, 1 ff. Der stärkste Beweis jedoch für die Abfassung dieses Werkes in Hiskia's Zeit liegt darin, daß es, wie auch Ewald, Gesch. d. Volkes Israel 1, 160. (vgl. auch Riehm S. 98 ff.) hervorhebt, schon zu Jeremia's Zeit viel gelesen und nachgebildet wurde. Dieß geschieht nur bei einer Schrift, welche sich ein öffentliches Ansehen erworben und beziehungsweise ein Alter für sich aufzuweisen hat. Daß nur dieses einzige authentische Exemplar vorhanden war, wie aus dem Erstaunen des Königs Josia's bei der Auffindung vorausgesetzt wird, schließt übrigens eine frühere Bekanntschaft des Propheten und Priestersohnes Jeremia's mit dem Inhalte desselben nicht aus, ja fordert sie, wenn die Arbeit unter öffentlicher Auktorität zu Hiskia's Zeit unternommen war. Daß vor den Rossen schon zu Hiskia's Zeit gewarnt werden konnte, geht aus Jes. 36, 8. hervor; und wenn geschichtlich nachgewiesen werden kann, daß Psammetich, der zu Manasse's Zeiten lebte, Schifffahrt trieb, so läßt sich durchaus nicht behaupten, daß er hierin der erste war, sondern weist auf schon früheren Gebrauch der Schifffahrt zum Zweck des Handels mit Palästina hin. Wenn nun, wie auch Bunsen, Bibelwerk LIX und LXIV urtheilt — denn zu einer Abfassung in Aegypten, Ewald, Gesch. Isr. 1, 160. 381., und Einschwärzung in den Tempel wäh-

rend der zweiten Hälfte der Herrschaft König Manasse's ist nirgends ein hinreichender Grund vorhanden — nicht nur die vier ersten Bücher des Gesetzes unter diesem großen König wesentlich die Gestaltung erhielten, in welcher wir sie überkommen haben, sondern die Männer Hiskia's auch das Deuteronomium hinzufügten und Mose mit dem Geschlechte der damaligen Zeit reden ließen, wie er selbst, hätte er damals gelebt, geredet und verordnet haben würde, so ist durchaus nicht zu verwundern, wenn während der 55 Jahre der so ganz anders gesinnten Regierung Manasse's, wo die Heidenpartei wieder die Oberhand bekam, dieses Gesetzbuch vergessen und vergraben wurde. Denn allerdings ist „die Erzählung von dem Entdecken und Auffinden desselben bei der Herstellung des Tempels im achtzehnten Jahr Josia's 2 Kön. 22. so rein und arglos, daß der Gedanke an eine hiedurch verhüllte Unterschiebung des Buches als unwürdig verworfen werden muß." Denn wenn das Buch auch nach der Vorschrift 31, 10. während der Regierungszeit des Hiskia ein- oder zweimal sollte am Laubhüttenfest vorgelesen worden seyn, so konnte es durch die Zeit der 55jährigen geistlichen Sündfluth, während Manasse regierte, so völlig in den Hintergrund gerückt werden, daß es kein Wunder ist, wenn es bei seiner Auffindung nach 73 Jahren als ein neues und unbekanntes Buch erschien. Daß es übrigens nur dem Geheimschreiber des Königs, Saphan (V. 10), nicht aber dem Hohenpriester Hilkia ein unbekanntes Buch war, zeigen dessen Worte (V. 8): „Das Gesetzbuch habe ich gefunden im Hause Jehovahs", welche so klingen, als wäre ein längst vermißter Schatz wieder entdeckt worden. Wäre, wie Hengstenberg und Genossen behaupten, der ganze Pentateuch in der gegenwärtigen Fassung von Mose's Zeiten an vorhanden gewesen, so war zu erwarten, daß es damals zur Zeit Manasse's bereits vielfache Abschriften davon gab, und hätte das Auffinden keine Verwunderung erzeugen können. Wenn aber in den letzten Jahren Hiskia's erst die Sammlung, Vermehrung und Gestaltung des Pentateuchs, wie wir ihn wesentlich haben, stattfand, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß die böse Zeit unter Manasse hereinbrach, ehe nur Abschriften von dieser Redaktion genommen waren, und daß das für den Tempel bestimmte Buch sich in dieser traurigen Zeit, wo der Götzendienst den Jehovahdienst gewaltsam verdrängte, 2 Kön. 21, 11. 16. 24, 4. Jer. 7, 30. 2, 30. 7, 6. 11. verschoben hatte. Mit dieser Annahme, welche über den Bereich einer bloßen Vermuthung sich erhebt und die höchste geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, stimmt Alles, was wir bisher über das Deuteronomium nachgewiesen haben, Sprache, Vorstellung, Anschauungsweise, geschichtlicher Gesichtskreis und ebenso die Drohungen, welche 3 Mos. 26. und 5 Mos. 28. ausgesprochen sind, da nicht nur das Beispiel des Zehnstämmereiches, sondern auch die von den Propheten nicht übersehene Fäulniß auch des judäischen Staates Hos. 12, 1. Mich. 3, 12, Jes. 39, 6. alle diese Bilder der künftigen Verwüstung und Verbannung bei fortschreitendem Abfall hervorrufen mußten.

Der Versuch Hengstenberg's, aus Stellen der Propheten Hosea und Amos und der Bücher der Könige die mosaische Abfassung auch dieses Buches nachzuweisen, mußte demnach noch mehr als bei den vier früheren Büchern scheitern, indem auch die von ihm am meisten betonten, scheinbarsten Stellen, wie Hos. 4, 4. mit 5 Mos. 17, 8 ff.; 4, 10. mit 3 Mos. 26, 26.; 5, 15. mit 5 Mos. 4, 29 f.; 8, 13. mit 5 Mos. 12, 15. 28, 68.; 13, 6. mit 5 Mos. 8, 11—13.; Amos 2, 10. mit 5 Mos. 29, 4.; 4, 4. mit 5 Mos. 14, 28. 26, 12.; 9, 13. mit 3 Mos. 26, 3—5.; 1 Kön. 18, 39 f. mit 5 Mos. 13, 15. 16.; 22, 27. 28. mit 5 Mos. 18, 20—22.; 2 Kön. 2, 9. mit 5 Mos. 21, 17.; 3, 19. mit 5 Mos. 20, 19. 20.; 4, 42. mit 5 Mos. 18, 4. 5.; 14, 25. mit 5 Mos. 3, 17. 4, 49. durchaus keinen Beweis liefern, daß sie nur aus dem Vorhandenseyn des Deuteronomiums zu begreifen seyen. Vielmehr sind sie als Vorbereitungen für dieses Werk zu betrachten, welche den Umschwung einleiteten, der durch das fünfte Buch des Gesetzes bei seinem Erscheinen und Wiederauffinden vollendet wurde. Daß aber unter dem von Hilkia gefundenen und dem Könige Josia durch den Staatsschreiber Saphan übergebenen Buche nicht das Bundesbuch im engeren Sinne (2 Mos. 24, 7.)

zu verstehen sey, wie man aus dem Ausdruck 2 Kön. 23, 2. schließen könnte, und das wir jetzt verkürzt 2 Mos. 21, 1—23, 19. lesen, noch auch allein oder vorzugsweise das allerdings auch jüngere Schriftstück 3 Mos. 26, 3—45., sondern das jetzige fünfte Buch Mose's, jedenfalls bis 28, 69.; dieß geht aus mehreren und bestimmten Zeichen in der Erzählung dieser merkwürdigen Begebenheit hervor. Wenn Saphan es dem König in einer Sitzung vorlas (יִקְרָאֵהוּ 2 Kön. 22, 10., was von dem späteren Chroniker, der freilich schon die fünf Bücher Mose's als ein zusammengehörendes Ganzes vor sich hatte und darunter verstehen mochte, 2 Chron. 34, 18. in ein יִקְרָא בוֹ verwandelt wird), so ist nicht der gesammte Pentateuch darunter zu verstehen, sondern nur an das Deuteronomium zu denken. Auf dieses, namentlich 5 Mos. 28, 37., führt 2 Kön. 22, 19. 2 Chron. 34, 24., auf 5 Mos. 5, 30. und fast unzählige Stellen dieses Buches 2 Kön. 23, 3. 2 Chron. 34, 31.; auf 5 Mos. 13, 6—11. führt 2 Kön. 23, 20., auf 5 Mos. 16, 6. aber 2 Kön. 23, 23., wo die erwählte Stätte Jerusalem als der ausschließliche Ort zur Schlachtung des Passah bestimmt ist, was eben den Unterschied dieses Passahfestes vor allen früheren von der Richterzeit an ausmachte. Muß anerkannt werden, daß die Abfassung des Deuteronomiums ein Theil der Thätigkeit jener Männer war, welche die Sprüche Salomo's zusammentrugen und ordneten, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß sich ihre Thätigkeit auf andere Theile des Pentateuch erstreckte, wenn sie auch nicht die letzte Hand an ihn legten, und namentlich die Abscheidung in fünf Bücher das Werk des Schriftgelehrten Esra war.

Konnten wir auch diesen vier Büchern in der auf uns überlieferten Fassung nicht die Urheberschaft Mose's beilegen; so müssen wir doch abermals betonen, daß ein großer Theil der in den mittleren Büchern vorhandenen gesetzgeberischen und anderen Stücke nachgewiesenermaßen auf Mose und seine Feder zurückzuführen sind, wenn sie auch durch die Hand eines späteren Herausgebers gingen. Ja es ist vollkommen wahrscheinlich, daß von den ältesten Zeiten an und auf Anordnung Mose's eine vom Levitenstamm ausgeübte Lehrthätigkeit unter dem Volke bestand. Darauf führt der vom Sabbath und den anderen hohen Festen gebrauchte Ausdruck מִקְרָא קֹדֶשׁ 3 Mos. 23, 3. 8. 24. 27. 35. 36. und V. 2. 4. 37. מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, was nicht nur heilige Versammlung bedeutet, sondern nach 2 Mos. 24, 7. 5 Mos. 17, 19. (vgl. Jes. 36, 13. Jer. 36, 6. 8. 10. 13. 14. 15. 18. 21. 23.) auch heilige Lesung bedeuten kann, und fast bedeuten muß, da es doch nicht bloß wie von עֲצֶרֶת 3 Mos. 23, 36. 4 Mos. 29, 35. 5 Mos. 16, 8. Iken und Hengstenberg, Auth. d. Pent. 1, 96. annehmen, Arbeitshemmung bedeuten kann, weil sonst das stets dabei stehende Wort: keine Arbeit sollt ihr an diesem Tage thun, das wir ebenso 2 Mos. 12, 16. 4 Mos. 28, 18. 25. 26. 29, 1. 7. 12. dabei antreffen, ein müßiger Zusatz wäre. Sollte aber der Ausdruck auch bloß heilige Versammlung bedeuten, so muß doch das Zusammenkommen und Nichtarbeiten noch einen anderen Zweck gehabt, und dieser kann kaum bloß darin bestanden haben, beisammen zu seyn und etwa dem Opferdienste zuzuschauen. Der einzig würdige Zweck war Belehrung aus dem Gesetz, Vorlesung einzelner Stücke dessen, was von Mose aufgezeichnet sich vorfand. Wenn aber etwas Derartiges in diesem Ausdruck und dieser Einrichtung gesucht werden muß, so wird eben damit bestätigt, was früher auf anderem Wege nachgewiesen worden ist, daß der größte Theil dessen, was wir von 2 Mos. 20. an bis zum Schluß des vierten Buches lesen, mosaischer Abkunft ist, wenn es auch in der gegenwärtigen Gestalt durch eine spätere Hand nachher gegangen ist, da sich namentlich aus dem Stücke 21, 1—23, 19. darthun läßt, daß wir es nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt besitzen. Denn wenn die alten Urkunden in den Büchern Samuel's aus der Zeit David's, wo bereits Schriftstellerei stärker betrieben wurde, so viele Lücken, nicht nur Schreibfehler, darbieten, so wird es mit älteren Werken wie den Rechten 2 Mos. 21, 1—23, 19. noch schlimmer gestanden haben, da in der vielfach verwilderten Richterzeit die Anordnungen Mose's wenig gehalten wurden, und der Erhaltung der überkommenen schriftlichen Aufzeichnung geringe Aufmerksamkeit gewidmet worden seyn dürfte. Denn

Bertheau und Ewald, Gesch. Israels 2, 156 ff. sehen in diesem Bundesbuche nur die Bruchstücke eines älteren Gesetzeswerkes, das nach der noch jetzt erkennbaren Anlage aus ursprünglich 10 × 10 Geboten bestanden habe, und das sich also sehr wohl zur sabbathlichen Belehrung des Volkes eignete, dessen Masse weder lesen noch schreiben konnte und demnach ganz an die mündliche Belehrung gebunden war. Daß die Absicht des Gesetzgebers nicht nach Wunsch erreicht wurde, indem sofort in der Richterzeit große Unordnungen einrissen und durch Verwilderung des Volkes unter den wiederholten Kriegen und Dienstbarkeiten Urkunden wie diese vernachlässigt wurden, ja endlich nicht mehr ganz zusammengebracht werden konnten, spricht nicht gegen die Einrichtung, sondern nur gegen die Treue des Volkes und der Priester in Festhaltung derselben. Als David den Gottesdienst neu einrichtete, ist zwar außer dem Gesang von Volksbelehrung keine Rede, was darauf schließen läßt, daß eine tiefe gottesdienstliche Verwilderung früher stattfand, aber nicht beweist, daß die Gesetzesvorschriften, namentlich die sittlichen, ganz unbekannt oder vernachlässigt waren; denn was sollten wir sonst mit dem 19. Psalm machen, dessen zweiten Theil V. 8—15 nur befangene dogmatische Kritik dem König David und seiner Zeit absprechen kann? Wenn wir aber von Josaphat (s. den Art.) kaum ein Jahrhundert später hören, daß er nach 2 Chron. 17, 7 ff. im dritten Jahre seines Königreichs dauernde Lehranstalten für das Volk anlegte, die schon durch Samuel's und Elias' Prophetenschulen vorbereitet waren; so läßt dieß nicht nur auf vorhandene gesetzliche Vorschriften und wohl auch geschichtliche Darstellungen aus alter und ältester Zeit schließen, welche den Stoff dazu bildeten, sondern auch voraussetzen, daß Sabbathe, Neumonde und andere hohe Feste von uralter Zeit her zu gottesdienstlicher Belehrung des Volkes benutzt wurden, wozu wir durch die merkwürdige Stelle 2 Kön. 4, 22. 23. vollkommen berechtigt sind. Bestätigt nun diese Wahrnehmung die Behauptung, daß nicht nur im Reiche Juda, sondern auch Hos. 8, 12. im Reiche Israel eine Menge Gesetze im Umlauf waren; so ist damit das Daseyn der vier ersten Bücher des Pentateuch, wie wir sie haben, nicht bewiesen, wenn auch in den Propheten und Büchern der Könige sich Stellen nachweisen lassen, welche mit Aussprüchen des Pentateuchs zusammenstimmen, ja schriftliche Darstellungen geschichtlicher und lehrhafter Art voraussetzen sollten. Denn es handelt sich um die Abfassungszeit dieser Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Zusammensetzung, nicht darum, ob schriftliche Urkunden schon früher vorhanden waren. Wir wissen von einem Werke der Kriege Jehovah's 4 Mos. 21, 14., der Spruchdichter V. 27, einem Buch der Redlichen Jos. 10, 14. 2 Sam. 1, 18.*), welche gewiß nicht vereinzelt standen, sondern gesetzgeberische Werke zur Seite gehen hatten. Aber wie uns jene alten Werke nur noch in wenigen Bruchstücken aufbewahrt sind, so ist es auch mit dem Bundesbuch 2 Mos. 21, 1—23, 19. vgl. 24, 7. der Fall, und sicher trifft man Reste eines anderen alten Gesetzeswerkes 3 Mos. 19. an (vgl. Ewald, Isr. Gesch. 2, 155.). Diese älteren Gesetzeswerke scheinen nach der noch erkennbaren Anlage derselben in leicht zu behaltende Verse gebracht gewesen zu seyn, um sie an hohen Festen mit Gesang und Musik (2 Sam. 19, 35. 1 Chron. 25, 1—31.) vorzutragen, wie wir diese Einrichtung bei den ältesten Griechen kennen (Schlosser, Weltgesch. für das deutsche Volk 1, 334., Jakobs, griech. Elementarbuch S. 55, wo von den Kretern gesagt wird, daß sie die Gesetze mit melodischem Gesang die Knaben lehren, *ἵνα ἐκ τῆς μουσικῆς ψυχαγωγῶνται καὶ εὐκολώτερον αὐτοὺς τῇ μνήμῃ παραλαμβάνωσιν*). So mochten auch ursprünglich die חֻקִּים levitischen Gebote und die מִשְׁפָּטִים Sittengesetze 3 Mos. 26, 46. in besonderen Schriftwerken und Sammlungen abgetheilt gestanden haben.

---

*) Ich bin geneigt, das Buch des Wackeren, Redlichen als ein von dem Buch der Kriege Jehovah's verschiedenes anzusehen, dieses auf ein Werk zu beziehen, das die göttlichen Großthaten unter Mose besingt, jenes aber als ein theokratisches Heldenbuch von Josua's Zeit an zu betrachten. Vgl. auch den Art. Kanon VII, 244. Verschieden von beiden war das Werk der Spruchdichter.

Daß die vier ersten Bücher des Pentateuchs nicht von Mose in der auf uns gekommenen Gestalt und Fassung seyn können, wie Hengstenberg und Welte, Drechsler und Ranke, Hävernik und Keil behaupten, ist im ersten Theil dieses Artikels unumstößlich, wie der Sachverhalt lehrt, bewiesen worden. Es ist nun aber noch zu untersuchen, ob diese vier Bücher ebenso wie das Deuteronomium von einem und demselben Verfasser herrühren. Unsere Leser müssen sich auch hier auf eine verneinende Antwort gefaßt machen. Zwar ist von Astruc an, wie es in solchen schwierigen Untersuchungen geht, besonders durch die Begünstiger der Fragmentenhypothese, Vater und de Wette, Hartmann und Bohlen viel gefehlt und gefaselt worden; aber die Urkunden- und Ergänzungshypothese, wie die erstere von Eichhorn und Ilgen, die andere von Tuch und Hupfeld ausgebildet worden ist, enthält einen unverwerflichen Kern, der zu einem sicheren Ergebnisse führt, und für den, welchem die Wahrheit über Alles geht, nur erfreulich seyn kann. Daß von dieser Beobachtung die Genesis hauptsächlich betroffen wird, ist bei ihr als dem ältesten Denkmal natürlich und lehrt der Augenschein. Ist von ihr nachgewiesen, daß ihr wenigstens zweierlei Darstellungen zu Grunde liegen; so ist damit zwar für die übrigen drei Bücher noch nichts bewiesen, aber das Auge wird geschärft seyn, um Späteres an der Hand sicherer Beweise vom Früheren unterscheiden zu können, wie das bereits von 3 Mos. 26. nachgewiesen und von 3 Mos. 18. mehr als angedeutet worden ist.

Vergleichen wir 1 Mos. 1, 1—2, 4. mit 1 Mos. 2, 5—4, 26., so muß jedem Nachdenkenden die Verschiedenheit der Gottesnamen auffallen, welche beide Stücke auszeichnet, indem das erste stets den Namen אֱלֹהִים, das andere stets den Namen יְהֹוָה אֱלֹהִים braucht, während es doch, wenigstens im zweiten Kapitel, von derselben Sache, von der Schöpfung, handelt. Wenn dann nachher, wenigstens bis 2 Mos. 6, 3. das eine Mal der Name אֱלֹהִים, das andere Mal der Gottesname יְהֹוָה gebraucht wird, so sieht es allerdings aus, als sollten wir durch 2, 4—5, 26. belehrt werden wollen, daß Jehovah derselbe ist, welcher 1, 1—2, 4. Elohim genannt wird. Allein hiemit scheint sich ja nur die Absicht des Vereinigers zweier Urkunden auszusprechen, uns über die Anstöße, welche die nachherige Abwechselung bereiten könnte, gleich von vorn an hinwegzuheben. Daß diese Ausdrucksweise 1 Chron. 17, 16. und Jon. 4, 6. wiederholt wird, beweist nur die Abfassungszeit dieser Schriften nach dem Pentateuch, und mit 2 Mos. 9, 30. hat es eine eigenthümliche Bewandniß, indem hier durch das nachfolgende אֱלֹהִים Jehovah als der einzig wahre und lebendige Gott herausgehoben werden will. Entschieden ist jedenfalls, daß diese Zusammensetzung beider Gottesnamen nicht regelmäßig im Munde der Israeliten vorkam. Es ist aber nicht nur diese Zusammensetzung zweier Gottesnamen, sondern auch die verschiedene Auffassung der Schöpfungsgeschichte, welche Nachdenken erregt. In 1, 1—2, 4. ist der Mensch das Letzte, was geschaffen wird, nachdem Pflanzen und Thiere bereits geschaffen sind, V. 11. 12 u. 20—25; in dem Stücke 2, 5 ff. wird, sobald die Erde vorhanden und durch einen Nebel befruchtet ist, zuerst der Mensch V. 7. 8, dann nach ihm die Pflanzenwelt V. 9 und endlich V. 19 die Thierwelt geschaffen. Was Bunsen zu dieser Stelle in seinem Bibelwerk hierüber sagt, um beide Berichte mit Anerkennung dieses Unterschiedes zu vereinigen, ist doch nur eine künstliche, theologisirende Aushülfe. Die verschiedene Auffassung und Darstellung der geschichtlichen Aufeinanderfolge des Geschaffenen bleibt bestehen und die Anschauung der Vorgänge ist bei dem Jehovisten eine andere als bei dem Elohisten. Dieß drängt zu der Annahme von zwei verschiedenen Verfassern und zwei verschiedenen Schriften, die vorhanden und im Umlauf, in späterer Zeit aber in ein Werk vereinigt wurden. Widersprüche der mit Jehovah eingeleiteten Erzählungen finden sich aber noch mehr. So wird dem Noah 6, 19. 20. befohlen, von allen Thieren und Vögeln je ein Paar in die Arche aufzunehmen, und 7, 6—9. erfahren wir weiter, daß sowohl von den reinen als von den unreinen Thieren und Vögeln nur ein Paar wirklich in die Arche kam. Beide Stücke schließen 6, 22. und 7, 9. mit

der gleichen Formel, daß Noah genau gethan habe, wie ihm אֱלֹהִים befohlen habe. Wenn dagegen in dem Stücke 7, 1—5., das mit der Formel schließt: Noah that, wie ihm יְהוָֹה befohlen hatte, der Auftrag gegeben wird, von den *reinen* Thieren und Vögeln je *sieben* Paare in die Arche aufzunehmen, so ist dieß ein unverhüllter und unausgleichbarer Widerspruch, der sich nur durch die Annahme zweier verschiedenen Urkunden, welche zusammen in dieses Werk aufgenommen wurden, lösen läßt. Ferner ist in derselben Sündfluthsgeschichte 8, 4. im Widerspruch mit V. 5. Während nach der ersten Darstellung die Arche genau nach fünf Monaten auf dem Gebirge Ararat aufsitzt, hat sie nach der zweiten V. 5 noch 73 Tage zwischen Himmel und Erde zu schweben, bis nur die höchsten Spitzen der Berge sichtbar werden, was unbegreiflich ist, selbst wenn man annehmen wollte, daß dieselbe auf dem höchsten Punkte Ararats aufgesessen sey. Schließt man aber 6, 22. an 7, 6. an, und läßt man 8, 4. Anfang und Ende des Verses weg, zieht dagegen die Zeitbestimmung zum dritten Vers, so hat Alles seinen geordneten Verlauf; und ebenso kommt für den Jehovisten eine zusammenhängende Darstellung heraus, wenn wir 6, 5—8. 7, 1—5. 10. 12. 23. 8, 4 a. u. c. 6. 7. 20—22. 9, 18—27. zusammen lesen. So steht 15, 2. ein Wort von Abraham, mit dem er Gott antwortet und gleich V. 3 ist wieder mit demselben וַיֹּאמֶר eine Rede ganz desselben Sinnes eingeleitet, wobei Abraham im Grund das Nämliche sagt, was schon V. 2 ausgesprochen ist. Auf ähnliche Weise redet 22, 12. u. 15. der Engel Jehovah's zweimal, und ebenso auffallend spricht Jakob 28, 16. u. 17. zweimal hinter einander und zwar das eine Mal den Namen יְהוָֹה, das andere Mal V. 20 den Namen אֱלֹהִים brauchend. Hiebei ist nun wohl zu bemerken, daß der Elohist wie der Jehovist, jeder seinen besonderen Sprachgebrauch hat, der sich durch alle Stücke durchzieht, jeder gewisse Ausdrucksweisen, die wir bei dem anderen vergeblich suchen. So ist z. B. das לְמִינוֹ 1, 11. 21. 6, 20., וַיֵּרָא 17, 1. 35, 9., וַיַּעַל 17, 22. 35, 13., וַיַּעְתֵּק 12, 8. 26, 22. רְכֻשׁ und רְכוּשׁ 12, 5. 14, 11. 16. 31, 18. 36, 6., מְלָכִים 17, 6. 35, 11. und vieles Andere nur dem Elohisten, dagegen נִבְרְכוּ und הִתְבָּרְכוּ 12, 3. 28, 14. 22, 18. 26, 4., יִסְגֹּר 2, 21. 7, 16., die Vergleichung des künftigen Samen mit den Sternen des Himmels 15, 5. 22, 17. und vieles Andere nur dem Jehovisten eigen. Man hat oft gesagt, und Hengstenberg hat es durch 232 Seiten hindurch (Auth. 1, 181—414.) zu beweisen gesucht, daß stets innere Gründe den abwechselnden Gebrauch von יְהוָֹה und אֱלֹהִים bestimmen. Daß dieß nicht durchgängig, sondern nur in beschränktem Sinne wahr ist, kann man aus der Vergleichung der beiden Schlußformeln 1 Mos. 6, 22. u. 7, 5. ersehen, wo nur die kühnste Sophistik im Stande wäre, einen inneren Unterschied weiß zu machen, während jeder Unbefangene die Gleichheit des Sinnes erkennt und der Grund des verschiedenen Gebrauchs bloß in Verschiedenheit der eingerückten Urkunden liegen kann. Selbst Welte (Nachmosaisches S. 96) sieht sich zu dem Geständnisse genöthigt, daß bei dem Gebrauch des Wortes Jehovah in der Genesis eine niedrigere Offenbarungsstufe Gottes in Bezug auf die Theokratie gedacht sey als in den nachherigen Büchern. Dieß heißt aber mit anderen Worten gestehen, daß dieser Name Gottes von der späteren Zeit auf die frühere in einem Theil der Urkunden übertragen sey; denn an und für sich ist es ein Unsinn zu sagen, derselbe Gottesname sey früher in einem niedrigeren, später in einem höheren Sinne bekannt gewesen und gebraucht worden. In den Gottesnamen, die geschichtlich hervortreten, findet sich offenbar ein Fortschritt. Außer dem allgemeinen Gottesnamen אֱלֹהִים, welcher zuweilen die Gottheit überhaupt bezeichnet, tritt bei dem Elohisten der Name אֵל als der bestimmte höchste Gott hervor, der den *Semiten* gemeinsam war (Movers, Phön. 1, 254 ff.). Er wird in der Genesis nie allein stehend getroffen, sondern immer mit einer Beifügung, 35, 1. 3. Zuerst erscheint er im Munde Melchisedek's und Abram's 14, 20. 22. als אֵל עֶלְיוֹן und durch den Beisatz: „Schöpfer Himmels und der Erde (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) als der einzige und wahre Gott. Dann wird derselbe von Hagar 16, 13. als אֵל רֳאִי Gott, den man schauen kann, der sich sichtbar offenbart, bezeichnet. Dem Abraham

thut er sich kund als אֵל שַׁדַּי „allmächtiger Gott“, dem nichts zu schwer ist, der seine Verheißungen erfüllen kann, 1 Mos. 17, 1. und so wiederholt im Leben der Erzväter 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3., worauf 2 Mos. 6, 3. zurückgesehen wird. Dessen ungeachtet wird er von Abraham 21, 33. אֵל עוֹלָם genannt, was an den chaldäischen Belitan (בֵּל אֵיתָן alter Gott vgl. Jer. 5, 15.) erinnert, und von ihm gepredigет. Jakob errichtet 1 Mos. 35, 7. einen Altar demselben אֵל, der sich ihm 31, 13. als der Gott von Bethel (אֵל בֵּית־אֵל) geoffenbaret hatte, wie 33, 20. von einem Altar die Rede ist, welchen derselbe nach Aenderung seines Namens dem אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, d. h. El, Israels Gott, weihete. El nun ist zuerst oberste und auch einzige Gottheit, gewiß der El eljon des Melchisedek, wohnend über der sichtbaren Welt als Lichtwesen in den ätherischen Regionen Jes. 14, 13., aber auch in sichtbarer Gestalt gütig zu den Menschen sich herablassend 1 Mos. 16, 13., sie belehrend und durch sein geschriebenes Gesetz Anweisung geben lassend zum frommen Leben 1 Mos. 17, 1.; und in Unschuld lebte die Menschheit in den Tagen des Belitan oder alten Saturnus (?). — Dieses ist der אֵל שַׁדַּי, wie ihn die Genesis bekannt macht, und den sie mit אֵל עֶלְיוֹן des Priesterkönigs Melchisedek identificirt. Seine Verehrung erhielt sich in den Familien der israelitischen Patriarchen, während sie durch Entstehung des chaldäischen Zabäismus (Saturn) und die Verbindung mit dem syrischen Naturdienst (Baal, Moloch) immer mehr bei den verwandten Volksstämmen getrübt war. In verklärter Weise offenbarte er sich dann in der mosaischen Religion als Jehovah (יְהוָֹה). (Vgl. Movers Phön. 1, 313.). Daß dieser Name bis dahin, als Gott sich dem Mose offenbarte 2 Mos. 3, 13 ff., gänzlich unbekannt war, ist von vorn her unwahrscheinlich. Es muß bereits eine Bekanntschaft mit demselben vorausgesetzt werden, und diese kann nicht gering angeschlagen werden, wenn wir sehen, daß er schon vor Mose zur Namenbildung verwendet wurde, wie bei seiner Mutter יוֹכֶבֶד und einigen anderen Eigennamen, welche wie Achijah, Abijah, vielleicht auch Bithjah, 1 Chron. 2, 24. 25. 4, 18. 7, 8.*) vor die Zeit des Gesetzgebers fallen. Diesen Namen nun aus dem Ideenkreis des Semitismus absondern und durch Mose erst als Deus ex machina hervortreten lassen, mag man zur Ehre oder Unehre des Monotheismus und in einem oft ganz entgegengesetzten Interesse thun; nur ist, sagt Movers, Phön. 1, 314 f., ein solches Verfahren selbst den Ansichten der biblischen Schriftsteller entgegen und ebenso ungeschichtlich, als wenn man sonst bei Völkern, die neben- und untereinander wohnen, dieselbe Sprache reden, nach ihrer Abstammung in einem genealogischen Verhältniß stehen und eine gemeinschaftliche Stammsage aufbewahren, eine totale Differenz des religiösen Glaubens und Denkens annehmen wollte. Es ist daher zu erwarten, daß der Name auch schon zur Zeit der Erzväter nicht ganz unbekannt war, aber erst unter Mose zur allgemeinen Geltung kam, als es sich um die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen und darum handelte, daß Gott nicht nur als אֵל שַׁדַּי thun könne, sondern als יְהוָֹה thun werde, was er zugesagt hatte. In diesem Sinne finden wir das Wort bereits 28, 21. im Munde Jakob's gebraucht, einer Stelle, die fast einstimmig der Urschrift zugewiesen wird, und ihr in der That zugeschrieben werden muß. Wiederholt wird dieser Gottesname im Munde Jakob's noch zweimal 1 Mos. 32, 10. 49, 18. Nur Gott hatte sich nicht in diesem Namen geoffenbart; und so ist es ganz in der Ordnung, daß wir bemerken, wie die Urschrift, welche auch den Namen Abraham und Israel erst, nachdem sie von Gott gegeben sind, anwendet, sich des Namens יְהוָֹה enthält, bis er feierlich von Gott geoffenbart und angenommen ist, 2 Mos. 3, 13—15. Diese Unterscheidung hat die andere Urkunde nicht. Nach ihr ist dieser Name nicht nur von Anfang der Welt an bekannt, sondern man fängt auch schon zu Enosch Zeiten an, in seinem Namen zu predigen, 1 Mos.

*) Warum diese Namen, etwa mit Ausnahme von 7, 8., nur weibliche sind, während nach Mose's Zeit männliche mit Jehovah gebildet wurden, wäre noch einer Erörterung würdig, ist aber bis jetzt nicht beachtet worden.

4, 26. Daher wird auch von dieser Urkunde der Name Jehovah unbedenklich gebraucht; ihm werden Altäre gebaut von Noah 8, 20., von Abraham 12, 8. 13, 18., von Isaak 26, 25. und von ihm gepredigt. Es ist also klar, daß wir wenigstens zwei Darstellungen in der Genesis und durch einen Theil des Exodus haben, welche zwei Erzählern angehören und durch einen dritten zusammengestellt, verarbeitet, vereinigt sind. So viel läßt sich beweisen. Man unterscheidet sie durch den Namen Elohist, den man von der älteren Darstellung braucht, die man deßwegen auch die Urschrift nennt, und durch den Namen Jehovist, wie man den späteren Erzähler nennt, dem man auch den Namen des Ergänzers gibt. Aus genauer Beobachtung mehrerer Stellen, die wie 1 Mos. 15, 2. 2 Mos. 4, 24—26. eingeschaltet sind und eine ältere Sprache und Anschauung verrathen, besonders aus 2 Mos. 19, 3—24, 18. mit Ausnahme einiger jehovistischer Einreihungen geht aber mit Sicherheit hervor, daß, wie auch Ewald, Gesch. Isr. 1, 75—87. behauptet, dem Elohisten schon ein früheres Werk, das Buch der Bündnisse, voranging und vom Jehovisten benützt wurde; ob aber nach Hupfeld, Quellen der Genesis S. 38 ff., noch ein jüngerer Elohist anzunehmen sey, der eine vom älteren verschiedene Darstellung liefert, und ob dem Jehovisten noch ein früherer Jehovist voranging, den Ewald S. 119—122. den dritten Erzähler der Urgeschichte oder ersten prophetischen Erzähler nennt, und gar ein späterer nachfolgte, dem er den Namen fünften Erzähler gibt, ist eine Annahme, die auf weniger sicheren und überzeugenden Spuren beruht und noch dem Zweifel unterliegt. Möglich ist es allerdings, daß der letzte Bearbeiter und Zusammensteller der Urgeschichte nicht nur, sondern der vier ersten Bücher des Pentateuchs außer den drei Hauptquellen, welche wir sicher wahrnehmen und großentheils ohne Anstand unterscheiden können, die aber für ihn nur in zwei Urkunden vorhanden waren, da der Jehovist den Vorelohisten bereits in sich aufgenommen hatte, noch andere Quellen mit benützt hat; aber es ist gewiß der Vorsicht in wissenschaftlicher Beziehung sowohl als der Achtung vor diesem erhabenen Werke des grauen Alterthums angemessen, hierin sich ja nicht von der Lust nach Entdeckungen hinreißen zu lassen, sondern nur so weit zu gehen, als sichere Spuren und Beweise vorliegen. Ist man ja doch bei der großen Begabtheit des letzten Zusammenstellers noch nicht so weit gekommen, um mit Einhelligkeit auch nur zu bestimmen, was im Einzelnsten dem Elohisten und was dem Jehovisten angehört, da die Erkennungszeichen nicht immer im besonderen Fall zusammentreffen. So hat man z. B. (Knobel) 1 Mos. 10, 25b. dem Jehovisten zugeschrieben, weil dieser die Etymologien liebe; allein dann müßte man ihm auch nicht nur 5, 29. 21, 31. 26, 22. 30, 24., sondern auch 30, 6. 20. zusprechen, wo jedoch offenbar der Elohist (V. 17. 18. 22. 23) ebenso etymologisirt. Wie die Etymologie, so ist auch der Gebrauch des Namens Jehovah, der das allgemeinste Unterscheidungszeichen bildet, nicht immer sicher entscheidend, indem der Zusammensteller diesen Namen auch in die elohistische Quelle gebracht haben kann, während es kaum anzunehmen ist, daß er den Namen אֱלֹהִים in die jehovistische Quelle gemischt habe, wie ja auch der Name יְהוָֹה dem Verfasser des Hiob 12, 9. im Munde Hiob's entschlüpfte, die Stelle 1, 21. nicht zu rechnen. Wirklich steht Jehovah 1 Mos. 17, 1. 22, 11. in allgemein anerkannten elohistischen Stücken. Daher betrachtet auch Ewald, Gesch. Isr. 1, 122. 128. den Namen Jehovah nur als eines der vielen Zeichen, an welchen man diese Quelle zu erkennen vermöge und deren mehrere oben namhaft gemacht worden sind. Daß der Zusammensteller die Elohim-Urkunde in der größten Ausdehnung gegeben hat, und daß sie zur Grundlage auch seines Werkes dient, geht aus Allem mit großer Klarheit hervor, doch nicht, daß er sie vollständig mittheilte. Darauf ist schon bei der Inhaltsangabe hingewiesen worden. Es läßt sich aber aus manchen Zeichen im Einzelnen ersehen. So fehlt aus dem Elohisten die Erzählung über den Sündenfall, welcher doch 6, 11. von ihm angedeutet liegt. Der Zusammensteller konnte dieß auslassen, weil der Jehovist ihn vollständig ersetzte. Es fehlt die erste Ankündigung der Fluth 6, 17., wo הַמַּבּוּל mit Artikel auf eine frühere Ankündigung ohne Artikel, der 9, 11. 15.

richtig fehlt, hinweist. Dieß ist aber durch den Jehovisten 6, 6. ergänzt. Auf andere Auslassungen und Verkürzungen macht Ewald öfters aufmerksam. Mit minderer Vollständigkeit scheint das jehovistische Werk aufgenommen zu seyn, doch bietet dasselbe auch einen, wiewohl öfters unterbrochenen Zusammenhang dar. Der Vorelohist aber ist nur bruchstückweise gegeben und jedenfalls seine Beschreibung der Stiftshütte 2 Mos. 33., zwischen V. 6 u. 7 ausgelassen. Das Verhältniß wird man genauer sehen, wenn man jedes Werk, wie es sich aus der jetzigen Zusammenstellung herausfinden läßt, für sich liest und dann erst gegenseitig vergleicht. Wir wollen hier die Tafel der drei Werke bis zum Schluß des Pentateuches darlegen, es jedem überlassend, in so schwieriger Untersuchung daran zu bessern, indem unser Zweck nur dahin geht, die Verschiedenheit dieser drei wichtigsten Urkunden zur Anschauung zu bringen, das Andere übergehend, was nicht völlig sicher ist, und worüber man theils in den betreffenden Werken nachsehen, theils durch eigene Vergleichung und unparteiische Durchforschung eine selbständige Ueberzeugung gewinnen möge, um sich von dem Grunde oder Ungrunde noch anderer Quellen sichere Einsicht zu verschaffen.

A. Vorelohist.	B. Elohist.	C. Jehovist.
Buch der Bündnisse und Volksgeschichten Erste Ergänzungsschrift. Abfassungszeit: zwölftes Jahrhundert vor Christus.	Buch der Ursprünge und Gesetze. Grundschrift. Abfassungszeit: zehntes Jahrh. vor Christus.	Buch der Stammsagen und Gotteswunder. Zweite Ergänzungsschrift. Abfassungszeit: achtes Jahrhundert vor Christus.
	1 Mos. 1, 1. — 2, 4a. 1)	1 Mos. 2, 4b — 4, 26. 2)
	1 Mos. 5, 1—32. 3)	1 Mos. 6, 1 — 8. 4)
	1 Mos. 6, 9—22.	1 Mos. 7, 1—5. 10. 16b. 23a — 8, 7. 20. 22. 9, 18—27.
	1 Mos. 7, 6—9. 11—16a. 17—22. 23b. 8, 1—3. 4. mitten. 5. 6b. 8—19. 9, 1—17. 28. 29. 5)	1 Mos. 10, 8—12. 6)
	1 Mos. 10, 1—7. 13—32. 6)	1 Mos. 11, 1—9. 7)
(1 Mos. 11, 29. 30.) 8)	1 Mos. 11, 10—32. 8)	1 Mos. 12, 1 — 4a. 9)
1 Mos. 12, 10—20. 10)	1 Mos. 12, 5. 4b. 6a—8a. 9. 10)	1 Mos. 12, 6b. 7. 8b. (10—20.) 10)
1 Mos. 14, 1—24. 11)	1 Mos. 13, 2. 5. 6. 11b. 12—18a. (19, 29.) 10)	1 Mos. 13, 1. 3. 4. 7—11a. 13—17. 18b. 10)
1 Mos. 15. 1b. 2. 12)	1 Mos. 15, 1b ?] 12)	1 Mos. 15, 1a 3—21. 12)
	1 Mos. 16, 1. 3. 15. 16. 13)	1 Mos. 16, 2. 4—14. 13)
1 Mos. 20, 1—17. 16)	1 Mos. 17, 1—27. 14)	1 Mos. 18, 1. — 19, 28. 30—38. 15)
1 Mos. 21, 22—34. 17) (V. 6—21.)	1 Mos. 21, 1—21. 17)	1 Mos. 20, 18. 16)
	1 Mos. 22, 1—13. 19—24. 18)	1 Mos. 22, 14—18. 18)
	1 Mos. 23, 1—19. 19)	1 Mos. 24, 1—67. 20)
	1 Mos. 25, 1—20. 21c. 24—34. 21)	1 Mos. 25, 21a. b. 22. 23. 61)
(1 Mos. 26, 1. 26—33.) 22)	1 Mos. 26, 6. 12—23. 34. 35. 22)	1 Mos. 26, 1—5. 7—11. 24—33 22)
	1 Mos. 27, 46. 23)	1 Mos. 27, 1—45. 23)
	1 Mos. 28, 1—12. 16a. 17—22. 24)	1 Mos. 28, 13—15. 16b. 24)
(1 Mos. 29, 1. — 33, 17. 25)	1 Mos. 29, 1. — 32, 3. der Grundlage nach 25)	(1 Mos. 29, 1. — 3)2, 3 .einzelnen Bestandtheilen nach.
1 Mos. 32, 4—22. 33, 1—16. 26)	1 Mos. 32, 23—33. 33, 17—20. 26)	
(1 Mos. 35, 1—4. 6—8. 16—22. 27)	1 Mos. 34, 1—31. 27)	
	1 Mos. 35, 1—29. 27)	
	1 Mos. 36, 1—43. 28)	
1 Mos. 37, 28a. 36. 29)	1 Mos. 37, 1—22. 28b. c. d. 29—35. 29)	(1 Mos. 37, 23—27. 28c.) (?) 29)
		1 Mos. 38, 1—30. 30)
	1 Mos. 39, 1—2b. 7—20. 31)	1 Mos. 39, 2a. 3—6. 21—23. 31)
	1 Mos. 40, 1. — 45, 28. 32)	
(1 Mos. 46, 28—30. od. V. 28—34.)	1 Mos. 46, 1. — 47, 31. 33)	
1 Mos. 48, 22. 34)	1 Mos. 48, 3—7. 1. 2. 8—21. 34)	
1 Mos. 49, 3—28a. b. 35)	1 Mos. 49, 1. 2. 28c—33. 35)	
1 Mos. 50, 24—26. 36)	2 Mos. 50, 1—23. 36)	
2 Mos. 3, 21. 22. 38)	1 Mos. 1, 1. — 2, 25. 37)	2 Mos. 3, 1—9. 16—20. 38)

A. Vorelohist.	B. Elohist.	C. Jehovist.
Buch der Bündnisse und Volksgeschichten.	Buch der Ursprünge und Gesetze.	Buch der Stammsagen und Gotteswunder.
Erste Ergänzungsschrift.	Grundschrift.	Zweite Ergänzungsschrift.
Abfassungszeit: zwölftes Jahrhundert vor Christus.	Abfassungszeit: zehntes Jahrhundert vor Christus.	Abfassungszeit: achtes Jahrhundert vor Christus.
2 Mos. 4, 24—26. [40]	2 Mos. 4, 19. 3, 10—15. 4, 18. 20a. b. (21b). [40]	2 Mos. 4, 1—17. 21—23. 27—31. (20c). [39]
	2 Mos. 6, 2. — 7, 13. [42]	2 Mos. 5, 1. — 6, 1. [41]
	2 Mos. 7, 19—22. [44] Blut. II.	2 Mos. 7, 14—18. [43]
	2 Mos. 8, 1—3. [46]	2 Mos. 7, 23—25. 26—29. [45]
	2 Mos. 8, 12—15. [48]	2 Mos. 8, 4—11. [47]
	2 Mos. 9, 8—12. [51]	2 Mos. 8, 16—28. [49]
(2 Mos. 9, 35. ?)	2 Mos. 9, 35. [53]	2 Mos. 9, 1—7. [50]
2 Mos. 10, 12—20. der Grundlage nach, wie V. 27.	2 Mos. 10, 27—29. [56]	2 Mos. 9, 13—34. [52]
	2 Mos. 11, 4—8. [56]	2 Mos. 10, 1—20. [54]
2 Mos. 11, 2. 3.	2 Mos. 11, 9. 10. [57]	2 Mos. 10, 21. — 11, 3. [55]
2 Mos. 12, 35. 36. [59]	2 Mos. 12, 1—24. 28. [58]	2 Mos. 12, 25—27. [58]
	2 Mos. 12, 29. 37. 38. 40—42. [59]	2 Mos. 12, 30—36. 39. [59]
	2 Mos. 12, 43—51. [60]	2 Mos. 13, 5—9. [61]
2 Mos. 13, 17—19. [62]	2 Mos. 13, 1—4. [61]	2 Mos. 13, 10—16. [61]
	2 Mos. 13, 20. [62]	2 Mos. 13, 21. 22? [62]
2 Mos. 14, 5—7. [63]	2 Mos. 14, 1—4. 8. 9. 19—31. [63]	2 Mos. 14, 10—14. 15b. 16—18. [63]
2 Mos. 15, 1—19. 24—26. [64]	2 Mos. 15, 20—23. 27. [64]	(2 Mos. 15, 24—26. [64]
	2 Mos. 16, 1. 2. 9—17. 21—26. 31—36. [65]	2 Mos. 16, 3—8. 18—20. 27—30. [65]
2 Mos. 17, 9—16. der Grundlage nach. [66]	2 Mos. 17, 1. 8. [66]	2 Mos. 17, 2. — 7, 9—16. [66].
2 Mos. 18, 1—27. [67]		2 Mos. 19. 9. 19—25. [68]
2 Mos. 19, 3—8. 10—18. 20, 1. — 24, 18. [68]	2 Mos. 19, 1. 2. 3—6? 24. 15—17? [68]	
	2 Mos. 25, 1—31. 17. 18. [69]	(3 Mos. 26, 3—45.) [71]
2 Mos. 32, 1—34. 35. der Grundlage nach. [70].	2 Mos. 35, 1. — 3 Mos. 27, 34. [71]	
	4 Mos. 1, 1. — 10, 28. [72]	
3 Mos. 18, 1—30. der Grundlage nach. [77].	4 Mos. 11, 1. — 12, 16. [73]	4 Mos. 11, 1—12, 16. überarbeitet [73]
4 Mos. 10, 29—36. [72]		
4 Mos. 11, 1—12. 16. seiner Grundlage nach. [73]	4 Mos. 13, 1. — 20, 13. [74]	
4 Mos. 20, 14—21. [75]	4 Mos. 20, 22—29. [75]	
4 Mos. 21, 1—9. 13—35. [76]	4 Mos. 21, 10—12. 22, 1. [76]	4 Mos. 22, 2. — 24, 25. [77]
	4 Mos. 25, 1—31. 54. [78]	4 Mos. 31, 8b. [78]
4 Mos. 32, 33—42. [79]	4 Mos. 32, 1—32. [79]	
(4 Mos. 33, 55. 56. [80]	4 Mos. 33, 1. — 36, 19. [80]	
	5 Mos. 32, 48—52. 34, 1—9. [81]	5 Mos. 34, 10—12. [81]

Um diese Tabelle dem Verdachte der Willkür zu entziehen, lassen wir in dieser wichtigen und vielberegten Angelegenheit die Erläuterungen folgen, aus denen das Vorhandenseyn und Ineinsarbeitung dieser drei Schriftwerke im Pentateuch zur Gewißheit erhoben werden kann. Zusammenhängend und mit wenigen Ausnahmen, deren Grund in der Zusammenarbeitung liegt, in sich verbunden ist das Werk des Elohisten. Nur bruchstückartig und oft als Einschaltung erscheint das Werk des Vorelohisten, das wohl auch ursprünglich kurz und gedrängt geschrieben, zur Zeit des Jehovisten nur noch unvollständig vorhanden war und viele Lücken zeigen mochte. Dagegen macht es sich sehr kenntlich durch eigenthümliche Wörter: אָמָה 1 Mos. 20, 17. 21, 10—12. 30, 3. 31, 33. 2 Mos. 20, 10. 21, 7. 20. 26 f. 30. 23, 12. vergl. mit 1 Mos. 16, 1. 3. 5. 6. 8. 25, 12. 35, 25 f.; תְּלָאָה 2 Mos. 18, 8. 4 Mos. 20, 14. und dann nur noch in späteren Schriften; אַגָּן 2 Mos. 24, 6., sonst כִּיּוֹר 2 Mos. 30, 18. 28. 31, 9. 35, 16. 39, 39.; אָצִיל 2 Mos. 24, 11., sonst beim Elohisten נָשִׂיא, מַחֲלָה 2 Mos. 15, 26. 23, 25., sonst דְּוַי, eigenthümliche Redensarten עַל־אוֹדֹת 1 Mos. 21, 11. 25. 26, 32. 2 Mos. 18, 8. 4 Mos. 12, 1., dunkle Sätze 1 Mos. 20, 16. 2 Mos. 15, 26. 17, 16., so auch Isaak's Schrecken 1 Mos. 31, 42. 53., und dadurch, daß es auch nach

der Offenbarung des Namens Jehovah noch immer, selbst in den feierlichsten Augenblicken, gern den Namen אֱלֹהִים gebraucht, 2 Mos. 13, 17. 18. 18, 1 ff. 19, 3. 17. 19. 20, 1. 19 f. Andere Erkennungszeichen sind in den Erläuterungen angegeben, die sich übrigens nur auf das Auffallendste beschränken. Auch das Werk des Jehovisten hat, wie seine eigenen Anschauungen und Vorstellungsweise, so eigenthümliche Ausdrücke, deren ein Theil in den Erläuterungen angegeben ist. Es läßt sich aber natürlich noch weiter verfolgen, was von Knobel (Comment. zum Pentateuch) geschehen ist, nur daß man bei ihm die Parallelstellen, durch welche erst die Ueberzeugung recht begründet wird, und die Vergleichung mit dem Sprachgebrauch des Elohisten vermißt, was bei einer sorgfältigen Zusammenstellung auch jeden nicht befangenen Apologeten zur richtigen Einsicht bringen müßte, wenn er durch das Nachfolgende nicht befriedigt seyn sollte.

Die Zeit der Abfassung, wofür man die einleuchtenden Gründe bei Ewald (Gesch. Isr. 1, 75—142) nachsehen kann, ist für den Vorelohisten in das 12., für den Elohisten in das 10. und für den Jehovisten in das 8. Jahrhundert vor Christus zu setzen, während der Zusammensteller (Harmonist) viel später lebte und gewiß erst dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts angehört, was sich Alles aus dem Folgenden ergibt.

Erläuterungen. 1. Erstes Tholeboth, 2, 4a. Diese Worte: „das sind die Ursprünge des Himmels und der Erde", stunden entweder ursprünglich vor 1, 1. und wurden von dem Jehovisten hierher gezogen, um seine Darstellung mit der des Elohisten zu verbinden, oder waren sie vom Elohisten ausnahmsweise an's Ende dieser Schöpfungsgeschichte gestellt, wobei sie dem Jehovisten bequeme Gelegenheit darboten, seine Schöpfungsgeschichte ergänzend daran anzuknüpfen.

2. Die nur in diesem Stücke vorkommende Bezeichnung des Namens Gottes durch יְהוָֹה אֱלֹהִים läßt sich nur dadurch befriedigend erklären, daß der an den Elohisten sein Werk anschließende Verfasser zu erkennen geben wollte, daß es sich nicht um zwei verschiedene Götter, als Weltschöpfer, sondern um einen und denselben Gott mit verschiedenen Namen handle und daß der im Verfolg so oft genannte Jehovah (Jahve) immer derselbe mit Elohim sey, daß dieser letztere der allgemeine, der erstere aber der besondere Name sey, mit dem das Gottesvolk denselben Gott bezeichne. Uebrigens ist zu bemerken, daß der Jehovist den Namen אֱלֹהִים nicht nur 3, 3., sondern auch 4, 25. gebraucht, um bemerklich zu machen, daß zu Enosch Zeiten der Name יְהוָֹה in der Welt eingeführt wurde. Und dieß ist seine vom Elohisten abweichende Auffassung. Was die Aussprache dieses Gottesnamens betrifft, so kann man sich der Einsicht nicht entziehen, daß dieselbe ursprünglich Jahveh lautete, wobei übrigens Umbiegungen des Lautes, wie sie im Hebräischen so oft vorkommen und aus den verschiedenen Zeugnissen als wirklich vorhanden erwiesen sind, nicht abgeläugnet werden können. Für den gewöhnlichen Gebrauch wird es aber auch ferner bei der Aussprache „Jehovah" bleiben, weßhalb ich bei dem beharre, was ich in der Vorrede zu meiner Uebersetzung und Erklärung der Psalmen S. VII. ausgesprochen habe und mich dem anschließe, was Bd. VI. S. 456 f. darüber gesagt und erklärt ist. Daher erlaube ich mir auch, im Folgenden יְהוָֹה zu punktiren.

3. Dieß ist das zweite Tholeboth, die Stammgeschichte Adam's enthaltend. In 5, 29b. ist nicht Jehovah in die elohistische Darstellung eingedrungen, wie sonst zuweilen 17, 1., sondern die elohistische Darstellung schließt mit נֹחַ, auf welches in ihr gleich 6, 9. folgte. Das Uebrige ist ganz dem Jehovisten angehörig, was nicht nur aus יְהוָֹה, sondern auch aus den Rückweisungen עִצָּבוֹן und אֵרְרָהּ auf 3, 17. klar hervorgeht. Es ergibt sich auch schon hieraus, daß man das jehovistische Werk nicht als ein ursprünglich abgesondert herausgegebenes zu betrachten hat, sondern daß es die Grundschrift erweitern und vervollständigen wollte, was sich im Verlaufe näher zeigen wird.

4. Wenn hier in der jehovistischen Quelle, die übrigens so verkürzt und dunkel lautet, daß man mit Ewald (Gesch. Isr. 1, 137) vermuthen möchte, es sey dieß nur

ein Rest von früher entwickelterer Stammsage, V. 8., Noah ganz unvorbereitet von Seiten des Jehovisten eingeführt ist, so ist das ein neuer Beweis, daß er nach Sitte morgenländischer Geschichtschreibung nicht ein selbständiges Werk, wie der Elohist, herausgab, sondern diesen aus übergangenen Nachrichten ergänzen wollte.

5. Von der Sündfluthgeschichte scheint außer der elohistischen Darstellung eine anderweitige vorhanden gewesen zu seyn, die in sich zusammenhängend, aber von der elohistischen in vielen Punkten abweichend war. Dennoch glaubte sie der Jehovist mit der elohistischen Erzählung vereinigen zu sollen. Nach der gegebenen Ausscheidung hängt jede der beiden Darstellungen in sich zusammen, während in ihrer Verbindung Widersprüche 7, 1—5. mit 6, 19—22. 8, 4b. mit 5. u. s. w. entstehen, die nur durch diese Ausscheidung begriffen und gehoben werden können. Es gehört aber 1 Mos. 7, 6—9. theils wegen אֱלֹהִים V. 9., theils wegen namentlicher Erwähnung eines Paares nicht nur von unreinen, sondern auch reinen Thieren entschieden dem Elohisten an, und ist unbegreiflich, wie nicht nur Stähelin, sondern auch Ewald und Hupfeld diese Verse dem Jehovisten zuschreiben konnten, weßhalb auch Keil (Einl. S. 62) es so in seine Tafel aufgenommen hat.

Mit 6, 9. beginnt das dritte Tholedoth und geht bis 9. 29.

6. Hier beginnt das vierte Tholedoth und erstreckt sich mit den jehovistischen Ergänzungen bis 11, 9. Da sich 10, 13. genau an V. 7. anschließt, so daß V. 8 bis 12. als Einschiebsel erscheint, und da in demselben V. 9. יהוה erscheint, so ist diese Stammsage als Ergänzung auf den Jehovisten zurückzuführen, gerade so wie sich außer יהוה und den späteren Vorstellungen 7, 20—22. durch den Ausdruck יָצַר, welcher auf das jehovistische Stück 6, 1—8 und besonders V. 5. dort zurückweist, als Eigenthum des Jehovisten herausstellt. Denn Sprachfarbe, Ausdrücke, Vorstellung, Zusammenhang sind theils einzeln, theils verbunden als Erkennungszeichen zu betrachten, wem ein Stück zuzuschreiben ist.

7. Auch hier ist nicht nur der Ausdruck Jehovah, sondern die eigenthümliche Vorstellung, die Namendeutung vgl. 4, 1. 25. 5, 29. Erkennungszeichen des jehovistischen Ursprunges. Veranlassung zu dieser Ergänzung konnte die dunkle Andeutung des Elohisten 10, 25. werden. Uebrigens findet sich, wie von der Sündfluth unter fast allen Völkern und Stämmen, so nach Wuttke (Gesch. des Heidenth. 1, 157) von dem Thurmbau zu Babel eine brasilianische Stammsage vor, woraus hervorgeht, daß wir hier mehr als einen etymologischen Mythus vor uns haben, daß somit der Ergänzer auch hier Geschichte gibt.

8. Wenn Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) V. 29. 30. dieses Kapitel aus dem Vorelohisten als ältestem Geschichtswerk ableitet, so hat er den engen Zusammenhang zwischen V. 28. u. 31. für sich. Die hier ohne weitere Verbindung genannte יִסְכָּה hält er (Gesch. Isr. 1, 368) für das Weib Lot's, welche seine Schwester und Frau war, und zwar für seine leibliche Schwester, während Sahrah nur Abram's Stiefschwester (1 Mos. 20, 12.) war. Durch diese Abnormität ließe sich auch der Schritt der Töchter Lot's (1 Mos. 19, 31 ff.) eher als geschichtliche Thatsache begreifen, da das Beispiel der Eltern auf die Kinder wirkte. Wenn Sarah hier V. 31. Tharah's Schwiegertochter, 20, 12., aber seine Tochter genannt wird; so ist dieß kein Widerspruch, wie Vater (Comment. 3, 721) darstellt, da sie ja wirklich beides zugleich war. Hier 11, 10—26. fünftes Tholedoth und V. 27. Anfang des sechsten Tholedoth.

9. Dieses Stück muß dem Jehovisten angehören; denn 11, 31. hängt genau mit 12, 5. zusammen. Außer dem hier eingeführten יְהוָה ist auch die übrige Sprachfarbe jehovistisch, vgl. 18, 18. 22, 18. 26, 4. Nach 11, 31. wandert Tharah aus freien Stücken aus, nach 12, 1. erhält Abram, da er noch in Mesopotamien war (Apgsch. 7. 2.), Befehl zur Auswanderung, nach 11, 31. ist schon bei Tharah das bewußte Ziel der Reise Kanaan, nach 12, 1. weiß Abraham nicht (Hebr. 11, 8.), wo er hinkommen sollte. Auch nach dem jehovistischen Stücke 15, 7. wird er in Ur berufen. So sind also hier

zwei verschiedene Darstellungen sichtbar, welche auf zwei verschiedenartige Anschauungen und Berichte zurückweisen und sich nur durch Annahme der jehovistischen Ergänzung begreifen lassen. Uebrigens deutet die unvorbereitete Einführung Abram's in diesem Stücke auf unvollständige Benützung dieser Quelle von Seiten des Jehovisten, wenn nicht auf mangelhafte Aufnahme des Harmonisten (Zusammenstellers) hin.

10. Man muß 4 b. dem Elohisten zuschreiben theils wegen der nur von ihm aus- gehenden Chronologie, theils wegen des Wanderns aus Haran, während nach 12, 1. (vgl. 15, 7.) Abraham aus Ur zu ziehen hat, theils wegen des Infinitivs, so der hier gerade gebraucht wird, wie in anderen elohistischen Stücken 16, 16. 17, 24 f. 21, 5. 25, 19. 26. Man muß aber 4 a. dem Jehovisten zutheilen, theils weil V. 5. dasselbe gesagt ist, theils weil V. 5. nur die richtige Fortsetzung von 11, 32. seyn kann, und wegen der elohistischen Ausdrücke וַיִּקַּח 11, 32. 36, 6. 46, 6., כָּל־רְכוּשׁ 31, 18. 36, 6. 46, 6. und כָּל־נֶפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ 36, 6. Uebrigens ist 4 b. vom Ergänzer hinaufgerückt und muß ursprünglich nach V. 5. gestanden haben, wie 16, 16. 17, 24. Auch das Uebrige zeigt, daß es hier dem Jehovisten darum zu thun war, die beiden vorhandenen Berichte so genau als möglich in einander zu arbeiten. Der Jehovist zeigt sich hier und anderwärts zugleich als den ersten Zusammensteller, da er die vorelohistische Darstellung nebst den von ihm bearbeiteten Stammsagen mit dem elohistischen Werke vereinigt.

Die zweite Hälfte von V. 6. konnte ohne Anstand elohistisch seyn; aber da derselbe Satz 13, 7 b. in einem jehovistischen Stücke vorkommt und einer gelehrten archäologischen Richtung angehört, so wird sie vom Ergänzer stammen. V. 7. ist entschieden jehovistisch, wie sich denn auch V. 8 a. sehr gut und natürlich an 6 a. anschließt. V. 8 b. trägt entschieden jehovistisches Gepräge (vgl. 9, 20. 4, 26. und dagegen 21, 33). V. 9. kann als elohistisch nicht beanstandet werden, vergl. וַיִּסַּע 13, 11 b. 33, 12. 17. 35. 16. u. s. f.

V. 10—20. hat ein so alterthümliches und anschauliches Gepräge, daß man keinen Anstand nehmen darf, die Grundlage dieses Stückes auf den ältesten Erzähler, den Vorelohisten, zurückzuführen. Aber es ist auch hier sogleich zu bemerken, daß die Bruchstücke dieses ältesten Werkes, wie sich überall zeigt, durch die Hand des späteren Jehovisten gegangen sind, was nicht nur V. 17. aus יְהוָה, sondern auch V. 11. הִקְרִיב, 2 Mos. 14, 10., und V. 18. aus מַה־זֹּאת, vergl. 2 Mos. 14, 5., hervorzugehen scheint. Vgl. בִּגְלַל 30, 27.

Dasselbe Ineinanderarbeiten früherer und späterer Berichte, wie 12, 1—9., zeigt sich nun auch durch das ganze Kap. 13., wo die elohistischen Theile wieder genau unter sich zusammenhängen, was nicht ebenso von den jehovistischen gilt, die sich vielmehr als Ergänzung herausstellen. An 13, 18 a. war ohne Zweifel ursprünglich gleich 19, 29. vom Elohisten angereiht.

11. Gibt es irgend ein Stück mit hoher Anschaulichkeit und geschichtlicher Frische, so ist es dieses, das weder dem Elohisten noch dem Jehovisten zuzuschreiben ist, sondern auf den Vorelohisten zurückgeführt werden muß, aber wie 12, 10—20. durch die Hand des Jehovisten gegangen, wie man an יְהוָה V. 22. sieht. Es ist ein gelehrter Einfall, wenn Ewald (Gesch. Isr. 1, S. 70. 120) das Stück von einem phönikischen Geschichtswerke ableitet und S. 362 von dem ersten prophetischen Erzähler eingeführt seyn läßt. Möglicherweise hat freilich auch der Vorelohist theilweise nach schriftlichen Quellen gearbeitet.

12) An diesem Erzählungsstücke ist die Hand des Harmonisten sehr fühlbar. Denn während V. 3—21. sich in jedem Zuge als Darstellung des Jehovisten zu erkennen gibt, verräth sich V. 2. theils durch alterthümliche Sprache, theils dadurch, daß V. 3., wo Abraham wieder redet, dasselbe sagt, als Einschaltung aus dem Vorelohisten, in dessen Werk vom Aufenthalt Abraham's zu Damaskus, über welchen Justin sogar etwas weiß (36, 2, 3.), Erwähnung geschehen seyn muß. Der Jehovist nun, von dem wir

überall sehen, daß er (vgl. 14, 22.) die Nachrichten aus dem Buche der Bündnisse und Volksgeschichten, das mit Abraham begann, in sein Werk umarbeitete, nahm diesen Vers auf, versetzte ihn aber, wie auch V, 1., mit seiner eigenthümlichen Formel. Daß Abraham befürchtete, die von ihm besiegten Könige möchten kommen und sich rächen, ist natürlich, und so mochte davon noch im Vorelohisten, der nur verstümmelt auf den Jehovisten kam, ursprünglich etwas gestanden haben, wovon wir nur dieses gerettete Bruchstück noch besitzen. V. 1b. ist zwar nicht so eigenthümlich vorelohistisch wie V. 2b.c., doch ist es unsicher, dieß dem Elohisten zuzutheilen und mit 17, 1. zu verbinden, da es sich auch nicht wohl an den Vers 19, 29. anschließt, den man zu 13, 18a. heraufziehen darf, und da der Zusammensteller (vgl. Inhaltsübersicht) sich manche Versetzungen gestattet hat. Also wird auch 15, 7b. dem Vorelohisten verbleiben können.

13. Hier ist V. 3. entschieden elohistisch, was man theils aus der diesem Erzähler eigenthümlichen Zeitbestimmung (vgl. 12, 4.), theils aus dem Zusammenhange mit 13, 12. ersieht. Daß das ganze Kapitel nicht aus einem Guß ist, geht auch daraus hervor, daß der Zusammenhang mit V. 2 u. 4. unterbrochen ist. Der Elohist zeigt hier, wie immer, seine Eigenthümlichkeit, in V. 1. 3. 15. 16. die Thatsache kurz zu erzählen, wenn auch umständlich das Wesentliche zu sagen, während der Jehovist gern erläutert und ausmalt, wie unter den Evangelisten Markus. Entschieden aber gehört V. 2. 4—14. dem Jehovisten an, was man theils aus dem eben Genannten, theils aus dem mehrfachen (V. 2. 5. 7. 9. 10. 11. 13.) Gebrauche des Namens Jehovah erkennt. Beide Erzählungsstücke geben hier jedes ein Ganzes für sich. Daß V. 15. 16. dem Elohisten angehört, kann man aus der Wiederkehr derselben Formeln in elohistischer Erzählung 17, 24. 21, 5. 25, 26. sehen.

14. Dieses Kapitel trägt in allen Zügen das Gepräge des Elohisten. Bloß V. 1. ist יְהוָה für das gewiß ursprüngliche אֱלֹהִים eingedrungen, wie wir es als zugesetzt 14, 22. getroffen haben. Es ist dieß wie noch Anderes eine Andeutung dafür, daß der Jehovist wie das Werk des Vorelohisten, so auch das des Elohisten seiner Darstellung zu Grunde gelegt und seine selbständige Arbeit nach ihm eigenthümlichen Nachrichten und Quellen damit verwoben hat, während das Buch der Bündnisse und das der Ursprünge unabhängig von einander geschriebene Werke waren. Die Verheißung von Königen (17, 6. 16.) ist dem Elohisten eigen und findet sich bei ihm auch 35, 11. Diese Hervorhebung in Verbindung mit 36, 31. dient mit zu Beweise, daß er, wie der Verfasser des Richterbuches (Kap. 18, 1. 19, 1.) in der Blüthezeit des Königthums geschrieben hat.

15. Dieses große Erzählungsstück ist allgemein dem Jehovisten beigelegt, dessen eigenthümliches Wesen überall hervorleuchtet (vgl. 18, 18. mit 12, 3.). Nur 19, 29. gehört wegen אֱלֹהִים, וַיִּזְכֹּר (vgl. 8, 1. 30, 22.) ebenso entschieden dem Elohisten an, ist aber als vereinzelter Vers versetzt und zu 13, 18a. zu ziehen, wie uns eine Versetzung schon 12, 4. vorgekommen ist.

16. Durch וַיִּסַּע V. 1. (vgl. 12, 9. 13, 11.) könnte man verleitet werden, dieses Erzählungsstück dem Elohisten zuzuweisen, allein dieses Wort hat er gemeinschaftlich mit dem Vorelohisten (4 Mos. 21, 4. 12. 13). Dagegen treffen wir nur bei diesem 15, 2. so schwere Formen und Wortverbindungen an, wie V. 16. Zudem schließt sich 21, 1. sehr genau an Kap. 17. an, denn 21, 2. wird Sarah schwanger nach dem Ereignisse von Kap. 20. Es konnte demnach zwischen dem Wort 17, 21. und 21, 2. nur ein Zeitraum von zwei Monaten liegen, während dessen Abraham diesen Reisezug gemacht und nach 21, 14. wieder zurück gemacht haben würde. Es scheint also das Stück vom Jehovisten, der V. 18. erläuternd anfügte, versetzt und hinter 16, 16. zu stellen zu seyn, da es auch ohnehin unwahrscheinlich ist, daß Sarah noch mit 90 Jahren diese Gefahr zu bestehen hatte. Der Vorelohist hat eine ähnliche 12, 10—20. erzählt, und ihm gehört nach allen Zeichen auch dieses Stück an. Ewald ist sich bei demselben nicht gleich, denn 1, 75. schreibt er es richtig dem Buche der Bündnisse zu, dagegen 1, 120.

seinem sogenannten dritten Erzähler. Es ist aber gar nicht nöthig, um der Träume willen einen eigenen Schriftsteller als ersten prophetischen Erzähler anzunehmen. Die Prophetie war ja von Anfang an einheimisch unter Israel.

17. Daß V. 2—21. dem Elohisten angehört, ist unbezweifelt und von den Forschern anerkannt. Nur Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) will von V. 6. an den Vorelohisten heraushören. V. 1. ist aber יְהֹוָה statt אֱלֹהִים eingedrungen, welches als richtige Lesart der Samariter und einige gute Handschriften der Siebzig lesen. Wenn die Aenderung wie 17, 1. vom Jehovisten schon stammen sollte, so könnte nach 8, 1. 19, 29. 30, 22. als ursprüngliche Lesart angenommen werden: וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־שָׂרָה וַיִּפְתַּח אֶת־רַחְמָהּ, V 22—34. schließt sich an 20, 1—17. genau an und kann nur vom Vorelohisten seyn, der sich besonders gern mit Bündnissen befaßt. V. 33. ist aber יהוה ebenso vom Jehovisten hinzugesetzt, wie 14, 22., da er den Jehovahnamen im Munde der Patriarchen nach der Anschauung und Uebung der späteren Zeit nicht missen zu können glaubt.

18. Dieses Stück schließt sich sehr eng an 21, 21. an und gibt sich schon durch אֱלֹהִים V. 1. 8. 9. als elohistisch zu erkennen. V. 11. lesen die Handschriften K. 248. 601. richtig statt Jehovah אֱלֹהִים, wobei wir, wie bei 21, 1., ersehen, daß die Aenderung nicht immer vom Jehovisten rührt, sondern oft später eingedrungen ist. In Vers 14—18. zeigt nicht nur das ursprüngliche und oft wiederkehrende יְהֹוָה, sondern auch die deutliche Rückbeziehung in V. 18. auf 12, 3., daß wir es hier mit dem Jehovisten zu thun haben, der, um seinen Nachrichten zu genügen, Gott auffallenderweise zum zweitenmal (V. 15.) rufen und reden läßt. Wenn man Vau in וַיֵּשֶׁב erklärend faßt, und wie oft durch „denn, nämlich“ (1 Kön. 14, 9. Mal. 3, 1.) übersetzt, so schwindet auch das Bedürfniß der Rückbeziehung des Ortes auf 21, 31. 16, 14.

19. Dieses Kapitel trägt ganz den Stempel des Elohisten, der zugleich darauf ausgeht, durch dieses Erbbegräbniß ein Recht auf den Besitz Kanaans (vgl. 47, 22.) zu begründen. In Hebron treffen wir Abraham schon 13, 8., aber 22, 19. zu Versaba. Wie ist er wieder hingekommen? War Versaba nur vorübergehender Aufenthalt oder ist vielleicht hier eine Lücke in der elohistischen Darstellung, vgl. 6, 17. הַמַּבּוּל?

20. Ausmalende Darstellung, Sprachfarbe und der Gebrauch יהוה zeugen für die Abstammung dieses schönen Kapitels vom Jehovisten, das übrigens seine Geschichtlichkeit hell an der Stirne trägt. Zugleich weist V. 7. deutlich auf 12, 1. 15, 7., also auf jehovistische Stücke zurück (vgl. 22, 17. 18).

21. Dieses Kapitel schließt sich sehr enge an 23, 20. an. Die zweite Heirath Abraham's kann auch nicht erst nach der Verheirathung Isaak's gedacht werden. Ob hier nicht an V. 11. der Schluß 21, 21. mit Einfügung von יִשְׁמָעֵאל nach וַיֵּשֶׁב anzuschließen ist, da auch 35, 28 f. nach dem Tode Isaaks die Niederlassung beider Söhne zugleich gemeldet wird und ursprünglich lautete: „וַיֵּשֶׁב יִשְׁמָעֵאל וגו?“ Dann schließt sich sein Geschlechtsregister V. 12. noch natürlicher an als s i e b e n t e s, wie Isaak's V. 19. als a c h t e s T h o l e d o t h.

22. Dieses Kapitel hat eine verwickelte Zusammensetzung. V. 1—5. ist wesentlich jehovistisch. Die Rückbeziehung V. 1. auf 12, 10. kann nicht stören, da der Jehovist die Bruchstücke des Buches der Bündnisse, aus dem übrigens V. 1. stammen mag, ganz in seine Arbeit verwob. V. 2—5. ist jehovistisch theils wegen יהוה, theils wegen Rückbeziehung auf 15, 7. 5. und der späteren Formeln מִשְׁמַרְתִּי, מִצְוֹתַי, חֻקּוֹתַי, תּוֹרֹתָי. Wenn E w a l d, Gesch. Isr. 1, 75. von V. 13—33. dem Vorelohisten zuschreibt, so sieht man nicht ein, warum nicht auch V. 6—12. Aber V. 22. ist יַעְתֵּק (vgl. 12, 8.) eine entschieden elohistische Formel, und so gehört V. 6. 12—23. gewiß ihm zu. Vers 24. 25. ist sicher jehovistisch, während V. 26—33. aus dem Buche der Bündnisse genommen seyn kann, aber vom Jehovisten überarbeitet, wie auch das für אֱלֹהִים gesetzte יהוה V. 28. anzeigt. V. 34. 35. ist aber schon wegen der Zeitbestimmung, unbeschadet 36, 2—4., elohistisch.

23. Daß sich 27, 46. genau an 26, 35. anschließt, ist augenfällig. In 27, 1 bis 45. ist auffallend, daß Isaak als alt, blind und kränklich geschildert wird, während ihn Jakob nach seiner Zurückkunft aus Mesopotamien (35, 27.), nach 20—30 Jahren, scheinbar gesund und Rebekka überlebend antrifft und noch geraume Zeit mit ihm in Hebron lebt. Schon dieses scheint diesem Kapitel einen anderen Ursprung anzuweisen und zwar, nach V. 7. 20. 27. und sprachlichen Spuren (vergl. 20. mit 24, 12.) und der ähnlich wie Kap. 24. ausmalenden Darstellung, vom Jehovisten. Allein da 35, 2. auf die Flucht vor Esau (27, 43.) und das פַּעֲמַיִם 27, 36. auf das elohistische Stück 25, 30—34. zurücksieht, zugleich auch אֱלֹהִים V. 28. an den Elohisten oder Vorelohisten erinnert, so erscheint das Kapitel als aus früheren, einfacheren Darstellungen zusammengearbeitet. Daß das Buch der Ursprünge hier eine Lücke hat, also ein Stück desselben gerade hier ausgefallen seyn muß, läßt sich, abgesehen von den genannten Hinweisungen in 25, 30—34. und 35, 2., auf unser Stück nachweisen. Wenn sich von Esau (25, 34.) die Zeit seiner Verheirathung erhalten hat, so sollten wir dieß vielmehr in Beziehung auf Jakob erwarten, da er die Hauptlinie fortführte und da von Abraham's (12, 4. 16, 16. 17, 1. 24. 21, 5. 25, 7. und Isaak's Leben (25, 20. 26. 35, 28.) alle Hauptereignisse und besonders auch die Zeit der Verheirathung angegeben ist. Es muß also hier von der Hand des Elohisten eine Nachricht über die Veranlassung und Zeit der Flucht Jakob's gestanden haben, da er gewiß eben so genau bei Jakob als bei Isaak und Esau war, und die gerade durch diesen hier fühlbaren Mangel ins Gedränge gerathende Chronologie einer der Hauptzwecke des Elohisten war. Ob nicht zur Zeit des Jehovisten das Werk des Elohisten wie das des Vorelohisten durch Ungunst der Zeiten und Sorglosigkeit des Schreiber schon Schaden genommen hatte, da der Jehovist sonst nur den Vorelohisten in seine Darstellung verflicht? Jedenfalls stimmt 27, 1—45. nicht zu den elohistischen Nachrichten, wie sie 36, 6—8. gegeben sind, und auch Kap. 28. setzt keine so stürmische Scene voraus, wie sie 7, 1—45. beschreibt, obwohl sie etwas Verwandtes ahnen läßt. Zur Feindschaft gegen Jakob konnte schon bei Esau das Linsengericht Veranlassung gegeben haben, da ihm die Sache später anders erschien, als 25, 32. Eine mit Kap. 27. verwandte Begebenheit, auf welche auch 29, 13. anspielte, muß sie zum Ausbruch gebracht haben. Es ist aber kaum wahrscheinlich, daß Isaak den Jakob nach 26, 1 ff. zweimal feierlich segnete.

24. V. 1—12. hat ganz die Farbe des Elohisten, wie sich aus V. 2. 5. 6. 7. vgl. 25, 20. V. 4. vgl. 17, 8. V. 6. vgl. 11, 32. 29, 4. ergibt. Aber V. 13—15. muß nicht nur wegen יהוה, sondern auch wegen V. 14. vgl. 12, 3. jehovistisch seyn. V. 16a. und 17—22. schließt sich genau an V. 12. an und paßt zu der gedrängten, die Thatsachen schnell aneinanderreihenden Erzählungsweise des Elohisten. V. 16b. muß aber schon deßwegen und zwar vom Jehovisten eingeschaltet seyn, weil sonst V. 17. Jakob eben so unpassend zweimal hintereinander reden würde, wie 15, 2. 3. bei ähnlichem Verhältniß Abraham. Aber V. 21b. läßt sich nicht abtrennen und dem Jehovisten zuschreiben, noch auch annehmen, daß hier wie 14, 22. 17, 1. statt אֱלֹהִים das Wort יהוה eingedrungen sey. Vielmehr ist hier die erste geschichtliche Spur des Namens יהוה (Jahve) und bezieht sich ganz passend auf Erfüllung von gegebenen Verheißungen. Eben so ursprünglich dürfte er auch 32, 10. und 49, 18. im Munde Jakob's stehen, von dem aus sich dieser Name allmählich unter Israel, selbst zu Eigennamen verwendet, festsetzte (1 Chron. 2, 24. 25. 2 Mos. 6, 20), bis sich Gott unter Mose nach erfüllter Zeit feierlich zu demselben bekannte.

25. Kaum bietet irgend ein Stück solche Schwierigkeiten für die Ausscheidung dar, als dieses und das folgende. Daß 29, 1. der Bericht des Elohisten fortfährt, ist klar und geht auch aus 29, 4 (חָרָן) vergl. mit 28, 10, vgl. 11, 32., ferner der Formel וַיִּזְכֹּר, 30, 22. vgl. mit 8, 1. 19, 29. 42, 9. 2 Mos. 2, 24. vgl. 1 Mos. 9, 15. hervor. Wenn er hier ausführlicher wird, so kann dieß nicht auffallen, da es sich um Gründung der 12 Stämme handelt. Aber in 29, 32. 33. 35. 30, 24b. 27. 31, 3.

sind offenbar jehovistische Einschaltungen zu erkennen, die unbeschadet des Zusammenhanges weggedacht werden können. Eben so ist 31, 49, eine den Zusammenhang störende Einschaltung des Jehovisten und 31, 48 b. vielleicht ursprünglich Randbemerkung. Es scheint, daß hier, wie nachher 4 Mos. 11, 1—12, 16., alle drei Quellen in einander gearbeitet sind, vgl. 32, 4. mit 4 Mos. 20, 14.

26. Ewald, Gesch. Isr. 1, 75. hat 29, 1—33, 17. dem Vorelohisten zugeschrieben, mit Unrecht, wie wir gesehen haben. Aber der Vorgang mit Esau (32, 4—22. 33, 1—16. wird ihm nicht abzusprechen seyn, weil es durch 36, 6—8. ganz unwahrscheinlich ist, daß der Elohist diese Stücke in seiner Erzählung aufgenommen habe. Dagegen muß diesem schon wegen der Rückdeutung 33, 20. das Stück 32, 23—33. angehören, das sich ganz ungezwungen mit 32, 3. und 33, 17. zusammenschließt.

27. Während Kap. 34. allgemein auf den Elohisten zurückgeführt wird, so will Ewald, Gesch. Isr. 1, 75. in Kap. 35. die Verse 1—4. 6—8. 16—22. auf den Vorelohisten beziehen. Darauf kann die Einführungsformel וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, V. 1. vgl mit 20, 6. führen. Auch enthält V. 6—8. 19. 22. sehr genaue Erinnerungen, wie wir sie auch sonst beim Vorelohisten treffen. Aber die Entscheidung ist nicht völlig sicher, am leichtesten noch bei 1, 4., obwohl auch hier V. 1. Rückbeziehung auf 28, 12. ist, doch eben so Vorbeziehung auf 2 Mos. 33, 6. und dort Rückbeziehung auf hier stattfindet, und 6—8. Die Verse 9—15. gehören jedenfalls dem Elohisten an, denn V. 9. ist außer der Rückbeziehung auf 32, 29. ähnlich mit 17, 1; V. 10. mit 17, 5; V. 11. mit 17, 6. V. 23—26. aber, welche sicher elohistisch sind, scheinen versetzt und passender zu 37, 2. zugehören, wie auch Hupfeld, Quellen der Genesis S. 47, bemerkt.

28. Ganz entschieden elohistisch und zugleich neuntes Tholedoth, allgemein dafür erkannt.

29. Bei diesem Stücke macht es eine Schwierigkeit, daß das eine mal Ismaeliten, das andere mal Midianiter Joseph nach Aegypten führen. Man hat, um den Widerspruch zu verdecken, die Ismaeliter für die allgemeine, Midianiter für die besondere Bezeichnung gehalten, also an mit Ismaelitern verbundene Midianiter gedacht. In der Sprachfarbe läßt sich kein Unterschied finden. Aber V. 28 a. ist eine Wiederholung von V. 25., wo die Ankunft der Handelsleute schon gemeldet war. Nach der durch Hupfeld versuchten Ausscheidung von 23—27. u. 28 c. würde die Vorstellung herauskommen, daß die Midianiter sich heimlich Joseph's bemächtigt und ihn nach Aegypten gebracht hätten, was mit 40, 15. übereinstimmt. Allein Hupfeld, der sich auf diese Entdeckung viel zu gut thut, scheint wie Ewald, welcher Gesch. Isr. 1, 468. dieselbe Ansicht vorträgt, nicht bedacht zu haben, daß Joseph 45, 4 f. seinen Brüdern vorhält, daß sie ihn nach Aegypten verkauft haben. Für die Abkunft des Stückes vom Elohisten zeugt das hier eingeführte zehnte Tholedoth, und die Träume sind so wenig als Kap. 28. ein Gegenzeugniß. Gegen die elohistische Abfassung ist außer der Wiederholung V. 28 a. und der Vorausnahme V. 36. vgl. 39, 1. kein Merkmal vorhanden, vielmehr wird von ihm 2 Mos. 14, 16. 17. בּוֹא, wie hier V. 30. in der seltenen Bedeutung „gehen" gebraucht, wie sonst הָלַךְ. Wenn der Elohist, was sich aber gar nicht beweisen läßt, sonst noch Stücke des Vorelohisten in seine Darstellung verarbeitete, so ließe sich mit Ewald, Gesch. Isr. 1, 75, bei diesem Kapitel daran denken. Das Richtige ist offenbar, daß der Jehovist, welcher seine Hand auch bei der Fortsetzung der Geschichte Kap. 39. hat, aus dem Buch der Bündnisse die dort vorhandenen Bruchstücke als V. 28 a. und 36. eingefügt hat. Mit Wegdenkung dieser Theile ist die Geschichtsdarstellung in sich abgerundet und mit 40, 15. 45, 4. 5., sowie mit 39, 1. im Einklang.

30. Dieses Kapitel, welches den Zusammenhang zwischen 37, 36. und 39. unterbricht und eher nach 35, 22. erwartet würde, wird von Astruc, Eichhorn, Ilgen, Ewald, Gesch. Isr. 1, 134, Knobel und Anderen dem Jehovisten zugeschrieben, was theils durch יְהוָֹה V. 7. 10., theils durch andere Zeichen der Sprache und die Ausmalung

ins Einzelne sich erweist. Wenn 46, 12. dem Juda bei der Einwanderung in Aegypten Enkel zugeschrieben werden, so ist unsere Stelle nicht bei ihrer jetzigen Stellung damit zu vereinigen. Uebrigens scheint gerade die kurze Andeutung dort den Jehovisten zur näheren Mittheilung der Stammsage über jene Verhältnisse veranlaßt zu haben.

31. Stellt man hier V. 2a. 3—6. 21—23. besonders heraus, so erhält man die reine, nur die Hauptsachen hervorhebende Darstellung des Elohisten, in welche, wie oft, der Jehovist nähere Stammsagen verwoben hat. Die Ungenauigkeit in Ausscheidung der Quellen hat, wie ich nachträglich sehe, hier Ewald 1, 138. zu einer schiefen Anmerkung verleitet.

32. Diese sechs Kapitel sind durchaus elohistisch ohne irgend andere Zuthat. Aus 40, 3. 4., das auf 39, 1. zurücksieht, geht hervor, daß Potiphar, was ganz zu seinem Amte als Oberst der Leibwächter und Scharfrichter paßt, die Oberaufsicht über die Gefängnisse führte, und somit den Joseph als Sklaven beibehalten, zuerst der Frau zu lieb in Banden gelegt (Ps. 105, 18.), dann aber als Aufseher benützt hat. Die Einfügung des Jehovisten hat durch die abweichende Bezeichnung Kap. 39, 21. zu der Auffassung geführt, als ob der Oberste des Gefängnißhauses ein anderer als Potiphar gewesen wäre. In 41, 45. ist auf 46, 20., in 45, 19. auf 46, 5. Rücksicht genommen.

33. Bei 46. 28—30. behauptet Ewald, Gesch. Isr. 1, 462, daß diese drei Verse dem Buche der Bündnisse entstammen. Ein nöthigender Grund ist nicht vorhanden. Vielmehr scheint fast eine Lücke zu entstehen. Doch ist 2 Mos. 14, 6. in Vergleichung mit 1 Mos. 46, 29. zu erwägen, ob nicht beide Stellen dem Vorelohisten angehören dürften. Dann wäre aber die ganze Stelle V. 28—34. aus dem Buche der Bündnisse abzuleiten, wodurch der Zusammenhang weniger unterbrochen würde. Wegen der göttlichen Eröffnung im Traumgesichte will Ewald, Gesch. Isr. 1, 124., und Knobel im exeget. Handbuch zur Genesis 46, 1—4. dem Elohisten absprechen. Wie willkürlich und voraussetzungsvoll, zeigt sich nicht nur 28, 12. 37, 5—11., sondern auch der Zusammenhang 46, 1. mit 37, 14., wodurch sich zeigt, daß Jakob von seines Vaters Tode an und noch früher (35, 27.) seinen bleibenden Wohnsitz in Hebron hatte. Eben so ruft Gott wie hier im elohistischen Stück (22, 1.) beim Namen. Und eben so bezeichnend für die elohistische Darstellung ist der Gottesname אֱלֹהִים V. 2. und אֵל V. 3.

34. In diesem Kapitel ist durch eine spätere Hand, wahrscheinlich wegen Beziehung V. 2., Schluß auf 47, 31. Schluß (הַמִּטָּה), V. 1. 2., welche nach V. 7. gehören, versetzt und hinaufgerückt worden. Es ist aber ein doppelter Besuch Joseph's bei seinem Vater anzunehmen. Beim ersten ward er berufen 47, 29—31. 48, 3—7. Beim zweiten erscheint er von selbst, und zwar dießmal mit seinen beiden Söhnen, auf die Kunde von des Vaters Krankheit (48, 1. 2. 8—22). Uebrigens gehört dieses ganze Kapitel der Grundschrift an und ist nicht, wie Ewald, Gesch. Isr. 1, 121.) ganz voraussetzungsvoll und grundlos annimmt, von einem dritten, dem ersten prophetischen Erzähler, noch auch V. 7. oder V. 3—7., Ewald, Gesch. Isr. 1, 75., aus dem Buche der Bündnisse abzuleiten, da פַּדַּן אֲרָם in anerkannt elohistischen Stücken (25, 20. 28, 2.) vorkommt und V. 4. sich auf 35, 9 ff. 28, 3. 17, 8. bezieht. Eben so geht V. 22. auf die elohistische Darstellung Kap. 34. zurück, obwohl dieser Vers mit mehr Wahrscheinlichkeit theils wegen der harten Sprache, die an 20, 16. erinnert, theils wegen des losen Zusammenhanges als aus dem Buche der Bündnisse herübergenommen, erkannt werden dürfte (vgl. Ew. Gesch. Isr. 1, 462. 2, 283).

35. Daß 49, 28c. bis V. 33. aus dem Buche der Ursprünge stammen, gibt sich in jedem Zuge kund. Ein Anderes ist es aber mit 49, 3—27. Dichterisches finden wir beim Elohisten sonst nicht, aber beim Jehovisten 4, 23. 24. Wie nun 48, 22., so kann auch der Jehovist 49, 3—27. aus dem Buche der Bündnisse eingerückt haben, das durch Sprache und Ideenkreis an die älteste Zeit und an den Zustand der zwölf Stämme in der Richterzeit erinnert. Uebrigens ist V. 18. kein Beweis gegen die Urheberschaft Jakob's, da er durch den Gebrauch des Wortes יְהוָה an 28, 21. erinnert

und auch in Bezug auf die Hoffnung der Erfüllung göttlicher Verheißungen an die Stammväter hier steht.

36) Da 2 Mos. 13, 17—19., wo von den Gebeinen Joseph's die Rede ist, entschieden den Zusammenhang des Buches der Ursprünge stören, auch Jos. 24, 22. einer Einschaltung ähnlich sieht, so ist die Vermuthung Ewald's, Gesch. Isr. 1, 462 f., nicht abzuweisen, daß 50, 24—26. aus dem Buche der Bündnisse eingerückt seyen. Dafür stimmt, daß 2 Mos. 1, 6. der Tod Joseph's vom Elohisten erwähnt wird. Uebrigens ist die Altersangabe Joseph's ein elohistisches Kennzeichen (25, 7. 35, 28), so daß wenigstens V. 26a. dem Buche der Ursprünge eben so wohl angehören dürfte, als dem Buche der Bündnisse.

37. In diesem Erzählungsstücke leitet Ewald (Gesch. Isr. 1, 481) 1, 15—2, 22. vom dritten Erzähler ab, da es sich aus seiner ganzen Art und Farbe nicht als vom vierten Erzähler (Jehovisten) abstammend, bewähre. In der letzten Behauptung hat er Recht. Denn 1, 20. 21. weist אֱלֹהִים auf die Grundschrift hin, und 2, 23. weist sicher auf 2, 15. zurück. Da aber, wie wir gesehen haben, sein dritter oder prophetischer Erzähler eine bloße Voraussetzung ist, so haben wir das ganze Stück auch gegen Knobel, dessen Gegenbeweise die Probe nicht aushalten, dem Elohisten zuzuschreiben, der bei dieser großen Wendung sonst auffallend verkürzt erschien. Denn Knobel weist nur 1, 1—7. 13. 14. 2, 23—25. dem Elohisten zu, gegen den aber auch in den übrigen Versen bis 2, 25. nichts aufgewiesen werden kann, das ihm nicht angehören könnte.

38. Daß diese Verse dem Jehovisten angehören, zeigt sich besonders auch an וָאֵרֵד V. 8., was ganz an die jehovistischen Stücke (1 Mos. 11, 5. 18, 21.) erinnert, an יְהוָה V. 16. 18., an die Aufzählung der vielen kanaanitischen Völkerschaften (V. 17. vgl. 1 Mos. 15, 19—21.) und an dem Zusammenhange zwischen 3, 8 u. 16. Aber 3, 21. 22., welches auch noch 11, 2. 3. 12, 35. 36. etwas verändert erscheint, ist seiner ganzen geschichtlichen Anschaulichkeit und Sprachfarbe nach mit Ewald, Gesch. Isr. 2, 50, auf den ältesten Erzähler, Vorelohisten, zurückzuführen, aus dessen Werk der Jehovist die Bruchstücke sorgsam untergebracht hat. Daß 3, 6. אֱלֹהִים in sprüchwörtlicher Redensart beim Jehovisten vorkommt, kann nach 1 Mos. 32, 31. Richt. 13, 22. nicht befremden.

39. Dieß schließt an das vorige jehovistische Stück genau an. Vor 4, 29. ist 20c. zu lesen. V. 23. erinnert וַתְּמָאֵן an dasselbe Wort in den jehovistischen Erzählungen 9, 2. 10, 3. 4. Doch scheint 4, 21. elohistische oder vielmehr vorelohistische Bestandtheile zu haben, was aus מוֹפֵת, vgl. Kap. 7, 9., und לִפְנֵי פַרְעֹה, vergl. 11, 10. hervorgehen dürfte.

40. Diese Verse schließen sich theils wegen אֱלֹהִים, theils wegen des Zusammenhanges an einander. Daß Jethar hier nochmals als חֹתֵן eingeführt ist, erweist 3, 1. mit als jehovistisch, da der Beisatz sonst hier überflüssig wäre. Es scheint aber nach 2, 22. eine Lücke im elohistischen Bericht angenommen werden zu dürfen, welche Jether und Hobab als Schwäger Mose's einführte und vielleicht auch den Tod Reguel's erwähnte. Aber 4, 24—26., welche sogar den Zusammenhang unterbrechen, sind mit Ewald, Gesch. Isr. 1, 75. 2, 49. aus dem Vorelohisten abzuleiten. Dagegen trägt 3, 10—15. ganz die Sprachfarbe des Elohisten und ist ihm unbedenklich zuzuweisen.

41. Daß dieses Stück jehovistisch ist, geht aus allen Zeichen hervor, namentlich aus dem Antrag auf ein Fest in der Wüste (5, 1. 3. vgl. 3, 18.; V. 15. יִצְעֲקוּ, dagegen 2, 23. וַיִּזְעֲקוּ; der Wunderstab in Mose's Hand (4, 2. 17. 20. vgl. 30.), das Austreiben des Volkes von Seiten Pharao's und der Aegypter, 6, 1. wie 3, 20. und viele andere Spracherscheinungen, נִזְבְּחָה לַיהוָה, 5, 8. 14, 2. u. s. w. Uebrigens scheint hier der Jehovist aus den Anschauungen und Ueberbleibseln des Vorelohisten gearbeitet zu haben, wie denn auch Knobel Exodus S. 23 sagt: der Jehovist folgt hier offenbar älteren Urkunden.

42. Ein großes Stück, das überall den Stempel der Grundschrift trägt und sich

an 4, 20. anschließt, zwischen welchem übrigens der Jehovist theils aus dem Buch der Bündnisse, theils aus den Stammsagen schätzbare Erweiterungen eingeflochten hat. Wenn hier die Eröffnung des Namens יהוה wiederholt wird, vgl. 3, 9—15., so ist dieß eben so wenig in so großer, so viel Glauben fordernder Sache auffallend, als die wiederholte Erscheinung und Versicherung Gottes bei Jakob 1 Moses 35, 9. Es erinnert נַאֲקָתָם 6, 5. an 2, 24. Hier findet Mose 6, 9. kein Gehör beim Volk und muß es erst geneigt machen, beim Jehovisten aber (4, 31.) ist es glaubig, vorbereitet und freudig bewegt bei Mose's Eröffnung. Auch 7, 8—13. ist vom Elohisten; denn wir treffen hier den Stab in Ahron's Hand 7, 9., während er beim Jehovisten 4, 2. und überall sonst bei ihm in Mose's Hand ist. Beim Elohisten wird er 7, 9. zu תַּנִּין, beim Jehovisten 4, 3. zu נָחָשׁ, was nicht gleichgültig ist. Uebrigens fragt es sich, ob nicht 6, 14—28. und vielleicht auch V. 13. spätere Einschaltung ist, da V. 12. mit V. 29. 7, 1. innig zusammenhängt und das Geschlechtsregister einigermaßen den Gang der Erzählung unterbricht. Hierauf führt auch 2, 1.; und daß 6, 13. zu dieser Einschaltung gehört, zeigt sich an der ungehörig proleptischen Nennung Ahron's, der erst 7, 1. wirklich vom Elohisten eingeführt ist.

43. Offenbar jehovistisch. Der Stab ist in Mose's Hand, 7, 15. 17., und von demselben wird gesagt, daß er zu נָחָשׁ geworden sey (V. 15. wie 4, 3). Die Festfeier in der Wüste wird als Grund zur Entlassung angegeben, wie 5, 3. vgl. 3, 18. Gerade an diesen und den folgenden Stücken wird das Vorhandenseyn mehrerer Erzähler, wie bei der Sündfluthsgeschichte und sonst bis zur Evidenz erwiesen.

44. Eben so entschieden elohistisch. Der Stab ist in Ahron's Hand V. 19. Der elohistische Ausdruck יֶחֱזַק V. 22. vergl. 1 Mos. 43, 56. 2 Mos. 7, 13. 8, 15. 9, 35. Erste elohistische Plage: Wasser in Blut verwandelt, von den Zauberern mit Glück nachgemacht.

45. Wegen וַיִּפֶן V. 23., das sich auf V. 15. bezieht, ist diese Fortführung dem Jehovisten zuzuschreiben. Das übrige Stück V. 26—29 aber wegen וְיַעַבְדֻנִי, V. 26. vgl. V. 16., und מָאֵן V. 27. vgl. 4, 23. ebendemselben.

46. Elohistisch, weil der Stab in Ahron's Hand ist 8, 1., und מַטֶּה steht wie 7, 19. Zweite elohistische Plage: Frösche, von den Zauberern (Zeichendeutern) gleichfalls hervorgebracht.

47) Jehovistisch wegen הַעְתִּירוּ V. 4. vergl. 1 Mos. 25, 21a. 2 Mos. 8, 24. 25. 26. 9, 28. 10, 10; וְיִזְבְּחוּ לַיהוָה V. 4. vergl. 8, 18. 5, 3.; לְמָחָר V. 6. vgl. V. 19. 25. 9, 5.; הַכְבֵּד V. 11. vgl. 28. 9, 7.

48. Elohistisch, weil der Stab in Ahron's Hand, V. 12, 13., und wegen יֶחֱזַק, V. 15. vgl. 7, 22. Dritte elohistische Plage: Stechmücken, bei deren Versuch der Hervorbringung die Zauberer ihre Kunst verließ.

49. Jehovistisch, weil Pharao am Wasser, wie 7, 15., und wegen וְיַעַבְדֻנִי, wie 7, 16; לְמָחָר, V. 19. wie V. 6. und 8, 6; wegen der Opfer in der Wüste, V. 21. 23. wie 8, 4. u. s. w.; wegen הַעְתִּירוּ und וַיֶּעְתַּר, V. 24, 26. wie 8, 4; מָחָר, V. 25. wie 6. 19. Erstes jehovistisches Strafwunder: Läuse. Verheißung der Verschonung Israels mit der Plage der Läuse (Kakerlaken, Hundsfliegen), V. 18.

50. Jehovistisch wegen וְיַעַבְדֻנִי, V. 1. wie 7, 26. 16.; מָאֵן, V. 2. wie 7, 26. 4, 23.; מָחָר, V. 5. wie 8, 25.; וַיִּכְבַּד, V. 7. wie 8, 11. 28. Zweites jehovistisches Strafwunder: Viehseuche. Verheißung der Verschonung Israels mit dieser Pest V. 4. und Erfüllung derselben V. 7., wie 8, 18.

51. Elohistisch wegen וַיְחַזֵּק, V. 12. wie 7, 22. 8, 15., und wegen Erwähnung der Zauberer und ihrer Unmacht, sich nur vor der Plage zu schützen, V. 11. Vierte elohistische Plage: Pestbeulen an Menschen und Vieh.

52. Jehovistisch wegen שַׁלַּח in allen jehovistischen Stücken (3, 20. 4, 21. 23. 5, 1. 2. 6, 1. 7, 14. 26. 8, 16. 28. 9, 1. 7. 13. 35.) als stehende, in elohistischen Stücken nie vorkommende Formel, und wegen der eben so charakteristischen, antielohisti-

schen Forderung יַעַבְדֻנִי V. 13. wie 9, 1. 7, 26. 16; wegen מָחָר V. 18. wie V. 5. 8, 25; wegen וַיַּמְטֵר V. 18. 23. vgl. 1 Mos. 19, 24; הַעְתִּירוּ V. 28. wie 8, 4. 24. 26; וַיַּכְבֵּד V. 34. wie 8, 11. 28. 8, 7. Der Stab ist in Mose's Hand V. 23. wie 4, 2. 20. 7, 15. 17. Drittes jehovistisches Strafwunder: Hagel V. 18. 23. Verschonung der Israeliten V. 26.

53. An diesem mit der jehovistischen Darstellung verbundenen Schlusse könnte man irre werden, indem יֶחֱזַק 7, 13. 22. 8, 15. und יְחַזֵּק 9, 12. 11, 10. 14, 8. nur beim Elohisten vorkommt. Da dieser auch nur כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָֹה in diesen Erzählungen hat Kap. 7, 13. 22. 8, 15. 9, 12., da diesem auch שַׁלַּח בְּנֵי יִשְׂרָאֵל geläufig ist 6, 11. 7, 2. 11, 10., während der Jehovist dafür שַׁלַּח אֶת־הָעָם setzt 4, 21. 7, 14. 8, 4. 25. 28. 9, 7. vgl. 5, 1. 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3.; so muß dieser Vers dem Elohisten angehören. Er kann aber nicht 9, 12. fortsetzen, wo bereits fast die gleiche Schlußformel steht, wie denn auch die jehovistische Darstellung V. 34. mit dem derselben eigenthümlichen וַיַּכְבֵּד geschlossen ist. Da 10, 20. 27. die ganz ähnliche Formel in jehovistischer Darstellung sich findet, so ist entweder anzunehmen, daß elohistische Angaben durch jehovistische verdrängt und ersetzt worden sind oder daß, wie namentlich aus 10, 20. 27. einleuchtend wird, diese Stellen auf Bruchstücke aus dem Buche der Bündnisse hinweisen, das schon diese vom Elohisten fortgesetzte Formel gehabt haben mochte, worauf in 10, 20—27. noch andere Zeichen der Sprache deuten.

54. Jehovistisch wegen הִכְבַּדְתִּי V. 1. wie 8, 11. 28. 9, 7. 34; wegen אֹתֹת V. 1. wie 4, 28., wogegen 7, 9. מוֹפֵת; wegen מֵאֵן V. 4. wie 4, 23. 7, 14. 2e. 9, 2; wegen עִבְדוּ אֶת־יְהוָֹה V. 8. 11. wie 3, 12. 7, 16. 26. vgl. 4, 23. 10, 24. 26; wegen חַג V. 9. wie 5, 1; wegen מָחָר V. 4. wie 8, 6. 25. und wegen הַעְתִּירוּ V. 17. wie 8, 4. 24. 26. 9, 28. Viertes jehovistisches Strafwunder: Heuschrecken. Der Stab ist in Mose's Hand V. 13. wie 9, 23. 7, 15. 17. 4, 2. 20. Die Israeliten scheinen von dieser Plage nicht verschont geblieben zu seyn, da nichts erwähnt ist, vergl. dagegen 8, 18. 9, 4. 26.

55. Jehovistisch wegen נְטֵה יָדְךָ V. 21. wie 8, 1. (12.) 9, 22. 10, 12. 22; wegen זְבָחִים V. 25. wie 8, 4. 21—23; wegen יְרֵשׁ 11, 1. wie 6, 1. Fünftes jehovistisches Strafwunder: Finsterniß V. 21; Verschonung der Israeliten V. 23. Die Stelle 11, 2. 3. ist wie 3, 21. 22. sicher aus dem Buche der Bündnisse, und hier als den Zusammenhang zwischen 10, 27—29. einerseits und 11, 4—8. andererseits unterbrechend, mit 11, 1, vom Jehovisten eingeschaltet.

56. Ankündigung der fünften elohistischen Plage: Tödtung der Erstgeburt. Daß 11, 4. sich an 10, 28. 29. als eine fortlaufende Verhandlung anschließt, ist klar und auch von Ewald, Gesch. Isr. 2, 43., wie Knobel, Exodus S. 90, anerkannt. Eben deßhalb gehört aber nicht nur 11, 4—8., sondern auch 10, 28 f. sicher dem Elohisten an. Setzen wir nun 10, 27. nach V. 29., so kann man 10, 28. geradezu an 9, 12. anschließen, wenn man nicht wegen 9, 35. noch eine elohistische Zwischenverhandlung hereindenken will, die uns nicht mehr aufbewahrt ist. Hier hat der Elohist V. 7. die einzige Verschonung der Israeliten ausgesprochen, welche in der Stammsage vervielfältigt erzählt wurde.

57. Auch diese beiden Verse tragen ganz das Gepräge des Elohisten durch מוֹפְתַי 7, 9. 4, 21., durch לִפְנֵי פַרְעֹה wie 4, 21. 7, 9., durch יְחַזֵּק 9, 12. 35. 14, 18. und durch שַׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 6, 11. 7, 2. 9, 35. Zwischen der Ankündigung und Ausführung dieses letzten und schwersten Strafwunders, dieser durchschlagenden Plage trat ein Zwischenraum ein, den Mose zur Stiftung des Osterfestes benutzte. Hier nach 11, 10. würde auch 11, 1—3. besser eingefügt erscheinen.

58. Ein anerkannt elohistisches Stück, die erste gesetzliche Darstellung desselben. V. 25—27. ist eine jehovistische Ergänzung, was man besonders V. 27 c. aus וַיִּקֹּד וג״ (vgl. 4, 31.) ersieht. V. 24. wird meist auch dem Jehovisten zugetheilt, es ist aber, wenn man nicht עַד עוֹלָם (vgl. 14, 13. 1 Mos. 13, 15.) pressen will, nichts Antielo-

histisches daran. Vers 28. wieder ganz elohistisch, wie schon 1 Mos. 7, 22. 2 Mos. 7, 6. zeigen kann, und schließt sich an V. 23 oder 24. an.

Elohistische Fortsetzung. Was 11, 4—8. gedroht wurde, wird jetzt vollzogen als fünfte elohistische Plage. Daß V. 31—36. jehovistisch ist, geht hervor aus עִבְדוּ רג״ V. 31. vgl. 10, 8. 11. 3, 12. 7, 16.26., aus צֹאנְכֶם V. 32. vgl. 10, 26., endlich aus V. 35. 36., das, mit jehovistischer Ergänzung verbunden, aus dem Buche der Bündnisse wie 3, 21 f. 11, 2 f. genommen ist.

Elohistischer Nachtrag zum Passahfest, gleich nach der Abhaltung des ersten Passahs auf der ersten Station Sukkoth (V. 37.), zum Besten der mitgezogenen Knechte und Fremdlinge gegeben. Zugleich V. 51. angefügt, daß am ersten Tage nach Ablauf der 430 Jahre des Aufenthalts in Aegypten der Auszug unternommen worden sey. Zu V. 51. vgl. 7, 4. 12, 17. 41.

61. V. 1—3. muß dem Elohisten angehören, da er diese Vorschrift bei späteren Bestimmungen (3 Mos. 27, 26 f. 4 Mos. 3, 13. 8, 17. 18, 15 ff.) als bereits gegeben voraussetzt, und er sich durch die Sprache (בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה, vgl. 8, 13 f. 9, 10. 4 Mos. 8, 17. 18, 15. 31, 11. 26., und כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם, 4 Mos. 3, 12) kund gibt. Auch der vierte Vers ist nicht antielohistisch, 2 Mos. 12, 2. Aber V. 5 u. 11. erinnert an 12, 25. und die Aufzählung der kanaanitischen Völkerschaften an 3, 17. 12, 25., wie auch זֶבַח לַיהוָה V. 16. und לְאוֹת V. 17. den jehovistischen Ursprung verräth.

62. Wenn irgend ein Bruchstück durch Anschaulichkeit und geschichtliche Frische in die Augen sticht, so ist es V. 17—19., durch V. 19. auf 1 Mos. 50, 24—26. sich zurückziehend, durch V. 17 u. 18. aber die älteste und natürlichste Darstellung verrathend. Es gehört unstreitig dem Vorelohisten an, wie auch Ewald, Gesch. Isr. 1, 75. 462. richtig geurtheilt hat. V. 20. ist ganz elohistisch (vergl. 1 Mos. 20, 9. u. s. w.) und schließt sich füglich an 12, 37. 51. 13, 4. an. Ob die Wolkensäule hier schon vom Elohisten eingeführt sey, ist zweifelhaft. Er bringt sie sonst immer mit der Stiftshütte in Verbindung 40, 34. 4 Mos. 9, 15 ff. 10, 11 ff. 17, 7. Wenn er sie aber 2 Mos. 40, 34. mit dem Artikel einführt, so ist sie doch früher ihm bekannt und muß also auch früher von ihm eingeführt worden seyn. Dafür ist hier der schickliche Ort, weßhalb diese Verse gegen Ewald, Knobel und Andere dem Elohisten zuzuschreiben sind.

63. Zu Etham (13, 20.) erhalten die Israeliten den Befehl, umzulenken, folglich muß V. 1—4. vom Elohisten seyn. V. 5. aber bringt eine neue Vorstellung, als ob Pharao nie die Erlaubniß zum Auszug gegeben und erst hinterdrein ihre Flucht erfahren hätte. Dieß paßt bis V. 8. am besten für den Vorelohisten. V. 8. 9. schließt sich an V. 4. nicht uneben an und zeigt auch einen Unterschied der Darstellung, indem hier Reiter genannt werden, die V. 6. 7. fehlen. V. 10—18. klingt aber ganz jehovistisch, auch im Ausdruck. Nur muß V. 15. mit Ausschluß des מַה־תִּצְעַק אֵלָי dem Elohisten zugeschieben werden (V. 10. 4, 9. 5, 15). Wenn V. 16. Mose selbst den Stab führt, so erinnert das an den Jehovisten. In V. 19. reckt Mose nur seine Hand aus, dieß ist elohistisch, und bei dieser Gefahr ziemte es sich, daß er selbst wirkte als Heerführer, und nicht durch seinen Bruder Ahron. Da V. 19. 20. dem Elohisten nicht leicht abgesprochen werden kann, so muß ihm auch 13, 21. 22. zugehören, was ein neuer Zweifel gegen die jehovistische Auffassung dieser Verse ist.

64. Daß das Lied vom Vorelohisten mitgetheilt ist, geht nebst אָז mit Zukunftsform auch daraus hervor, weil sein Werk noch mehr dichterische Stellen enthält, und man muß deßhalb hier Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) Recht geben. Auch klingt V. 24 bis 26. so alterthümlich, daß diese Verse mit mehr Recht dem Vorelohisten, der hierin eine Prüfung sieht, mit Ewald, Gesch. Isr. 2, 173, als dem Jehovisten mit Knobel a. a. O. zuzuschreiben sind. Allerdings mögen sie wie immer von demselben eingeführt seyn.

65. Diese Erzählung im Ganzen ist elohistisch, hat aber jehovistische Einschaltung.

Als solche geben sich zu erkennen V. 3—8., wo die Klage ganz zu 14, 11. 12. stimmt. Eben so werden V. 9 ff. die Folgen des Murrens als etwas Neues geschildert, so daß V. 4 ff. als für diese Darstellung überflüssig erscheint. In der Sprache ist מַמְטִיר V. 4, vgl. 1 Mos. 19, 24. 2, 5. 7, 4. 2 Mos. 9, 18; ferner הָעָם V. 4. 27. vgl. 4, 30. 31. (14, 5.) und die Disjunctivfrage V. 4. Zeichen des Jehovisten. Als weiterer Zusatz von ihm ist V. 18—20. theils wegen der mehr der Stammsage angehörigen Uebertreibung V. 18., theils wegen der Erwähnung des Nichtfolgens, ähnlich wie V. 27. Auch V. 27—30. gehört nach der Sprache (מִן הָעָם) V. 27., מֵאַנְתֶּם V. 28. vgl. 4, 23. 7, 15. 10, 3., תוֹרֹתַי, Plural, 1 Mos. 26, 5. 2 Mos. 18, 11. 20. und der Uebertreibung תַּחְתָּיו V. 29. vergl. לֹא הֶעְדִּיף V. 18., dem Jehovisten an. Aber die Erzählung V. 32—36. kann unbeschadet der Vorausnahme des הָעֵדוּת V. 34. vom Elohisten stammen; da er ja zur Zeit Salomo's schrieb, wo das עֵדוּת längst vorhanden war. Vgl. Hebr. 9, 4. Dagegen Ewald, Gesch. Isr. 2, 174.

66. V. 1 u. 8. ist entschieden elohistisch. Aber V. 2—7. und 9—16. ist wegen des Stabes in Mose's Hand V. 5, 9., wegen יִצְעַק V. 4. vgl. 14, 10. 15., wegen מָחָר V. 9. vgl. 8, 6. 19. 9, 5. 18., wegen מָחָה vergl. 1 Mos. 6, 7—7, 4. 23. 2 Mos. 32, 32. 33. dem Jehovisten zuzuschreiben. Doch scheint er wenigstens in V. 9 bis 16. den Vorelohisten zur Grundlage gehabt und seine Darstellung erweitert zu haben, was theils aus der alterthümlichen harten Sprache V. 16., theils aus der nur noch 24, 14. vorkommenden Erwähnung (חוּר) Hur's geschlossen werden darf. Ob nicht V. 8. nach רְכִידִים ursprünglich nach 5 Mos. 25, 17. noch stand וַיְזַנֵּב כָּל־הַנֶּחֱלָים, was für die jehovistische Darstellung nicht mehr paßte? (Vgl. auch Ewald, Gesch. Isr. 2, 156. 297. 175).

67. Dieses Kapitel stammt unstreitig aus dem Buch der Bündnisse und ist, vom Jehovisten etwas überarbeitet, hier eingeschaltet worden. Richtiger stünde es vor 4 Mos. Kap. 9., wie Ewald (Gesch. Isr. 2, 174) Kap. 16. nach 4 Mos. 11. (und 17. nach 4 Mos. 20.?) gestellt wissen will. Hier ist guter Grund, denn hier kommt Jethro am Berge Gottes mit Mose zusammen, während doch Israel 17, 1. in Raphidim ist und erst 19, 1. 2. von dieser Station aufbricht. Auch 5 Mos. 1, 6. wird diese Begebenheit erst am Ende des Aufenthalts am Sinai vorausgesetzt (vgl. Ewald, Gesch. Israles 1, 75. 2, 83).

68. Dieß ist das große Stück, welches ohne Zweifel nach Sprache und Vorstellungsweise aus dem Buche der Bündnisse stammt und vom Jehovisten überarbeitet hierher sehr passend zur Ergänzung des Elohisten gesetzt wurde. Da sich an 19, 19. genau 20, 1. anschließt, so ist 19, 20—25. als Erweiterung des Jehovisten aus den Stammsagen zu betrachten. In 21, 1—23, 19. haben wir das vom Vorelohisten mitgetheilte Gesetzeswerk, aber nicht mehr vollständig. Es war für das Volk in Versen geschrieben. In 24, 1. 2. ist eine Versetzung anzunehmen, und müssen diese Verse hinter V. 9—11. gelesen werden (vgl. Ewald, Gesch. Isr. 2, 19. 89). Das letzte Stück 24, 12—18. muß stark vom Jehovisten überarbeitet seyn, und Einiges davon dürfte dem Elohisten angehören, namentlich V. 15—18., vielleicht auch schon 19, 3—6., so daß hier, wie 1 Mos. 29, 1—33, 17. 37, 1—35. der Harmonist alle drei Quellen ineinander gearbeitet haben dürfte.

69. Diese an 19, 2. anschließende Darstellung athmet in jedem Worte die Grundschrift des Elohisten.

70. Daß dieses große Stück in die elohistische Darstellung eingeschaltet ist, zeigt der genaue unzerreißliche Zusammenhang von 31, 12—18. mit 35, 1 ff. Seiner Grundlage nach muß es aus dem Buche der Bündnisse und Volksgeschichten stammen, was man theils aus der alterthümlichen Darstellung, theils daraus ersieht, weil von den ältesten Propheten in Israel das goldene Kalb und dessen Dienst nicht angegriffen und auffallenderweise nie an diese Geschichte in der Wüste erinnert wird, sondern an einen späteren Abfall (Hos. 9, 10.), aber auch daraus, weil Richt. 2, 17. auf 32, 8. 34, 15.

auf dasselbe alte Werk führt. Vgl. Richt. 2, 2. mit 2 Mos. 23, 21. 32. Richt. 2, 3. mit 2 Mos. 23, 33. u. s. w. Aus Beachtung von 33, 6. 7. wird klar, daß auch dieses alte Werk eine Beschreibung des Versammlungszeltes enthielt; denn woher sollte sonst 33, 7. der Artikel bei הָאֹהֶל kommen? Schon daraus und aus 33, 2. 34, 11. 24. 27—34. sieht man, daß der Jehovist viel daran verändert hat, so daß Ewald, Gesch. Isr. 1, 125. 156., und Knobel, aber mit Unrecht, das ganze große Stück ihm zuschreiben.

71. So recht die elohistische Gesetzesarbeit, nur theilweise aus den Fugen gerissen, wie die Inhaltsangabe darthut. Die Gesetzesreihe 3 Mos. 18. scheint aus dem Buche der Bündnisse zu stammen, aber vom Jehovisten eingefügt, wenn nicht freilich als einziges Beispiel vom Elohisten selbst (vergl. Nr. 29). Aber 3 Mos. 26, 3—45. ist ein späteres Einschiebsel als der Jehovist und früher als das Deuteronomium.

72. Dieses große Stück entschieden elohistisch, während 10, 29—36. theils wegen Anschluß an 2 Mos. 18., theils wegen Nichtübereinstimmung mit 9, 15—23., wonach Gott wunderbar den Weg gewiesen hat, vom Vorelohisten durch den Jehovisten eingeschaltet ist.

73. An 4 Mos. 10, 12. in Verbindung mit V. 13—28. läßt sich 13, 1. vergl. 26., wo die Kundschafter wieder nach Paran kommen, von wo sie ausgingen, bequem anschließen, so daß wie 10, 29—36. aus einem anderen Werke, auch 11, 1—12, 16. aus dem Buche der Bündnisse, überarbeitet vom Jehovisten, stammen könnte, wozu mancher Ausdruck und besonders הָאסַפְסֻף (11, 4.) stimmen würde. Wirklich leitet auch Ewald (Gesch. Isr. 1, 75. 2, 15. 129.) die Stellen 11, 4—9. 12, 1. 3. vom Buche der Bündnisse ab, während er 12, 2. 6—8. dem dritten Erzähler (1, 120 f. 2, 176) zuschreibt. Aber 11, 35. 12, 16. sind jedenfalls elohistische Formeln und Stationen angegeben, die sich auch 4 Mos. 33, 16. 17. gleich hinter Sinai finden. Daher muß die Grundlage aus dem Buche der Ursprünge seyn, wie Ewald (Gesch. Isr. 2, 174), sich selbst widersprechend, festsetzt. Daß das Zelt (11, 26 f.) außerhalb des Lagers ist (vgl. 2 Mos. 33, 7.), deutet auf das Buch der Bündnisse hin, wie 5 Mos. 34, 10. auf das Buch der Stammsagen, so daß hier nach allen Anzeichen eine Ineinanderarbeitung der drei Quellen stattfindet.

74. Dieses große Stück trägt in allen Theilen den Stempel des Elohisten, und wer dasselbe nach Keil (Einleit. S. 63) 13, 1. 17—33. 14, 1—45. 16, 12—15. 25—34. dem Jehovisten zugezählt haben soll, hat es jedenfalls ohne zureichenden Grund gethan. Keil selbst wird es nicht erfunden haben. Hier scheint eine Lücke beim Elohisten anzufangen.

75. Hier ist gewiß Ewald (Gesch. Isr. 1, 75. 77) beizustimmen, daß 20, 14 bis 21. aus dem Buche der Bündnisse ist, worauf der Königsweg, wie 21, 1. der Atharim-Weg, nebst anderen Zeichen hindeutet, während 20, 22—29. sicher elohistisch ist.

76. Auch hier spricht 21, 1—9. theils der Zusammenhang, theils die Sprache für den Vorelohisten, jedenfalls aber ist 21, 4. seinem Anfange nach dem Buche der Ursprünge zuzuweisen und mit 10 b. zu verbinden, wenn nicht V. 4—9. ganz elohistisch ist. Aber V. 13—35. hat wegen Einschaltung der Lieder Kürze und Alterthümlichkeit in Sprache und Anschauung alle Zeichen des Vorelohisten für sich.

77. Daß diese große und schöne Darstellung der Stammsage entnommen und auf den Jehovisten zurückzuführen ist, geht nicht nur aus der Thiersage (4 Mos. 22, 23—30. vgl. 1 Mos. 3, 1 ff.), sondern auch aus der Erwähnung Assur's (24, 25. vgl. 1 Mos. 2, 14. 10, 11. hervor. Wegen der Rückbeziehung darauf in 4 Mos. 31, 8. 16. möchte man versucht seyn, einen elohistischen Grund anzunehmen, allein der Zeichen des Jehovisten sind zu viele. Unter diese gehört auch מַלְאַךְ יְהוָה, welches 4 Mos. 22—35 neunmal, wie 1 Mos. 16, 7. 9. 10. 11. 22, 15. 2 Mos. 3, 2. vorkommt, während der Elohist stets מַלְאַךְ אֱלֹהִים 1 Mos. 21, 17. 22, 11. nach Cod. 248. 601. Kap. 28, 12—31, 11. 2 Mos. 14, 19., der Vorelohist aber einfach מַלְאָךְ 2 Mos. 23, 20.

33, 2. 4 Mos. 20, 16. und bei Anreden Gottes, 2 Mos. 23, 23. 32, 34., מַלְאָכִי setzt, was für das Daseyn der drei Quellen sehr beachtenswerth ist. Allein 4 Mos. 22, 5. vgl. mit 21, 22. 20, 14. würde eher auf vorelohistische Grundlage führen. In 31, 8. 16. muß ein Einschiebsel seyn.

78. Auch dieses große Stück trägt alle Zeichen des Buches der Ursprünge an sich. Stammt aber 22, 2—24, 25. aus der Stammsage, so kann 4 Mos. 31, 8b. 16b. nicht vom Elohisten seyn, sondern muß als Einschiebsel des Jehovisten betrachtet werden, um diesen Krieg mit Bileam's Schicksal in Verbindung zu bringen. Allein da nach der jehovistischen Stammsage (24, 2.) Bileam heimreist, welche Stelle nicht anders gefaßt werden kann, so ist 31, 8b. sicherer auf den Harmonisten (Zusammensteller) zurückzuführen, der den Schluß des Jehovisten unangetastet ließ und doch den Krieg mit Midian in Verbindung mit Bileam's Wirksamkeit setzen wollte. Der Jehovist würde sich bei seiner größeren Freiheit gehütet haben, auch nur den Schein des Widerspruchs zu geben.

79. Wenn bei Keil (Einl. S. 63) aus diesem Kapitel V. 6—27. dem Jehovisten zugeschrieben wird, so ist für diese Abtrennung nirgends ein Grund vorhanden. Dagegen ist Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) beizustimmen, wenn er die sehr genauen Nachrichten V. 33—42. aus dem Buche der Bündnisse ableitet, dem sie wenigstens ihrem Grunde nach angehören mögen, obgleich der Zusammenhang nicht unterbrochen ist.

80. Diese vier Kapitel sind allgemein dem Elohisten zugeschrieben, welchem sie auch allein angehören. Aber 33, 2—49. stammt von Mose unmittelbar ab, dem es auch vom Elohisten ausdrücklich V. 2. zugewiesen wird; nur daß einige Lagerstätten (vgl. den Art. Mose) versetzt sind und V. 38. eine unrichtige Lesart eingedrungen ist, wie ebendaselbst nachgewiesen wurde.

81. Die Stelle 5 Mos. 32, 48—52. schließt sich ganz genau an 4 Mos. 27, 23. an, und es muß angenommen werden, daß, wie schon in der Inhaltsangabe angedeutet wurde, 4 Mos. 28, 1—30, 17. ursprünglich unmittelbar hinter 3 Mos. 26, 2. 46. gestanden habe, 4 Mos. 31, 1—36, 13. aber ebenso hinter 4 Mos. 26, 65. oder 27, 11. seine Stelle richtig gehabt habe. Da bei 5 Mos. 32, 48. בְּעֶצֶם הַיּוֹם sich findet, so ist zugleich zu vermuthen, daß nach der Weise des Elohisten (4 Mos. 27, 22 f.) die genaue Zeitbestimmung, wie bei gleicher Formel 2 Mos. 12, 40. 41., angegeben worden, aber auf ähnliche Weise wie 4 Mos. 20, 1. ausgefallen sey. An 4. Mos. 32, 48—42. schließt sich wieder ganz genau 5 Mos. 34, 1—9. an, so daß man das Dazwischenliegende nur vom Zusammensteller hierher versetzt betrachten kann. Dagegen ist 34, 10—12. als ein ergänzender Nachtrag des Jehovisten anzusehen, aus welchem zugleich ersichtlich ist, daß 4 Mos. 12, 1—16. seiner Ausführung nach auch aus dieser Ergänzungsschrift abgeleitet werden muß, da פֶּה לֹא פֶּה 4 Mos. 12, 8. an פָּנִים אֶל־פָּנִים 5 Mos. 34, 10. sich anschließt, wie auch יִצְעַק 4 Mos. 12, 13. als jehovistisch sich erweist. Nur 1 Mos. 41, 55. und 2 Mos. 11, 6. findet sich dieses Wort in elohischem Zusammenhange. Man kann aber diese beiden Verse unbeschadet des Zusammenhanges auch als jehovistische Einschaltung betrachten. Die übrigen Stellen, wo dieses Wort vorkommt, sind 1 Mos. 4, 10. 18, 21. 19, 3. 13. 27, 34. 2 Mos. 3, 7. 9. 5, 8. 15. 8, 8. 12, 30. 14, 10. 15. 15, 25. 17, 4. 22, 22. 26. 4 Mos. 11, 2. 20, 16. In 1 Mos. 18, 20. liest der Samaritaner richtig צְעָקַת, denn זָעַק 2 Mos. 2, 23. ist elohistisch. Wenn Keil (Einleit. S. 64) nach dem Vorgange von Kurtz in dessen Beiträgen zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs, während Delitzsch, Genesis S. 30, der laut redenden Wahrheit die Ehre zu geben angefangen hat, die Lücken in der Grundschrift hervorhebt, welche für sie bei Annahme von Ergänzungsschriften entstehen; so ist auf der einen Seite, was schon aus den im Inhaltsverzeichniß bemerklich gemachten Versetzungen hervorgeht, zugegeben, daß auch das Werk des Elohisten bei der Ergänzung des Jehovisten und wohl noch mehr bei dem Zusammensteller (Harmonisten) nicht ganz unangetastet blieb, andererseits aber hervorzuheben, daß mit diesem Zugeständniß diese Annahme nicht fällt. Uebrigens sind

der Fälle weit weniger als Keil aufführt, wie sich bei näherer Ansicht der von ihm hervorgehoben Stellen, um auch hierin alle Gerechtigkeit zu erfüllen, ergeben wird. Zwischen 1 Mos. 2, 3. und 5, 1. ist keine Lücke, aber 6, 11. könnte man (vgl. Welte, Nachweis. S. 154) erwarten, daß früher darauf vorbereitet wäre. Allein wir wissen, daß der Elohist die geschichtlichen Ereignisse mit großer Kürze behandelt, darum ist diese Andeutung von der eingetretenen Verderbniß für ihn, der den Menschen (9, 6.) das ursprüngliche Ebenbild Gottes behalten läßt (vergl. Ps. 8.), hinreichend. Die angebliche Lücke zwischen 1 Mos. 6, 22. und 7, 11. ist dadurch ausgefüllt, daß nachgewiesenermaßen (vgl. auch Hupfeld, Quellen der Genesis S. 207 gegen S. 78) 7, 6—9. dem Elohisten angehört, wo die Zeit des Eintretens der Fluth angegeben ist. — 1 Mos. 12, 8a. 9. 16, 1. 3. 15 f. gehören der Grundschrift an, 1 Mos. 17. aber setzt nicht nothwendig frühere Offenbarungen Gottes an Abram voraus. — Wenn die elohistische Notiz 19, 29. hinter 13, 18a. gerückt wird, so verschwindet jede Lücke, und der Elohist bezieht sich dann auf einen seinen Zeitgenossen bekanntes Ereigniß ohne weitere Beschreibung eben so, wie Amos 1, 1. — 1 Mos. 22, 14—18. kann ohne Schaden des Abschlusses und der Abrundung weggelassen werden, obwohl man nach Keil (S. 83) zugeben muß, daß wenn auch nicht die Spitze der Erzählung abgebrochen ist, doch die jehovistische Ergänzung sehr passend ist. Allein sie gibt doch nicht mehr, als was 17, 6. 8. gesagt ist, wovon eine Bestätigung in der Grundschrift gestanden haben mochte. — 1 Mos. 25, 21c. schließt sich ohne Störung zwischen V. 20 und 24. an, und entspricht der sonstigen raschen Aufeinanderfolge beim Elohisten. — 1 Mos. 28, 12. und 17 ff. hängen, da 16a. dem Elohisten angehört, sehr gut zusammen, da, wie wir aus 2 Mos. 3, 2. 4. sehen (vgl. Richt. 13, 20. 22 f.), eine Angelophanie auch als Theophanie betrachtet wurde. — Zwischen 1 Mos. 30, 23 und 31, 4 ff. ist keine Lücke, da das ganze Stück der Grundlage nach elohistisch ist. Von 37, 36. (vgl. 39, 5.) ist zu sagen, daß Alles sich durch richtige Vertheilung erledigt, wenn man auch 39, 2a. dem Jehovisten nach 24, 40. 42. 56. 39, 3. 23. gebührend zuscheidet. Der Elohist weiß von besonderer Gunst gegen Joseph nichts. — Die Lücke zwischen 2 Mos. 2, 25. und 6, 2. hört auf, wenn man, wie es seyn muß, 2 Mos. 4, 19. 3, 10—15. 4, 18. 20a. b. an 2, 25. anschließt und 6, 13., wie schon Jahn (Einl. 2, §. 10) gethan, mit zu der Einschaltung 6, 14—30. rechnet, die, wenn sie elohistisch seyn sollte, mit 6, 14 bis 28. passender hinter 7, 7. stünde. — Auch die Kluft zwischen 2 Mos. 7, 7. und 12, 1 ff. hört ganz auf, wenn dem Elohisten das Seinige wie in vorstehender Tafel richtig zugeschieden wird, ebenso auch die Lücke zwischen 2 Mos. 12, 28 und 37., da V. 29. entschieden dem Elohisten angehört. — Zwischen 2 Mos. 12, 51 und 16, 1. wäre freilich ein unvermittelter Sprung, aber unsere Tafel zeigt und Erläuterung 61 bis 64. weist nach, was noch weiter elohistisch ist. — Es schließt sich zwar 2 Mos. 19, 2. und 25, 1. zusammen, aber allerdings erwartet man vom Elohisten die Annahme Israels zum Eigenthumsvolk Jehovahs, ohne welche Erklärung die Errichtung eines Heiligthums, in welchem Gott unter seinem Volke wohnen will, und bei dessen Beschreibung 2 Mos. 25, 9. 40. 26, 30. und 27, 8. eine Zusammenkunft Mose's mit Jehovah auf dem Berge Sinai (3 Mos. 25, 1. 26, 46. 27, 34.) vorausgesetzt wird, wie Priesterthum und Cultus, unmotivirt dastehen. Allein hier ist vielleicht theils etwas vom Elohisten ausgelassen worden, weil es durch die vorelohistische Einschaltung mehr als ersetzt wurde, theils in einander gearbeitet, wie denn 2 Mos. 24, 15—17. nebst 19, 3—6. (vgl. 4 Mos. 16, 3.) ganz elohistisch klingt, was man an der Bezeichnung „Berg Sinai“ (19, 18. 20. 24, 16. 31, 18.) und nicht Horeb (3, 1. 17, 6.) erkennt, und an 19, 2. anschließt. — Die Stelle 4 Mos. 13, 1—20, 13. hat nirgends ein sicheres Zeichen jehovistischer Ergänzung, womit Keil's Einwurf wegfällt. — Zwischen 4 Mos. 20, 13 u. 22. ist nur dann eine Lücke, wenn 20, 1. ins 40. Jahr unrichtig verlegt wird; sie hört aber bei der unrichtigen gewöhnlichen Auffassung nicht auf, sondern wird nur vor 20, 1. verlegt (vgl. den Art. Moses). — Der angebliche Sprung zwischen

4 Mos. 20, 29 und 25, 1. hört auf, sobald man, wie die Sprache gebeut und unsere Tafel lehrt, 4 Mos. 21, 10—12. und 22, 1. dem Elohisten zuerkennt. Wenn demnach nur zwei Fälle einigermaßen für Keil's Einwürfe sprechen und diese nichts beweisen, so kann ich mich deshalb über die Richtigkeit der von mir unter selbständiger Durchforschung entworfenen Tafel um so mehr beruhigen, als ich erst nachher Keils Einleitung in die Hände bekam. Sie erhält durch Besiegung dieser Einwürfe auch in den Augen der Leser mehr Festigkeit.

Dasselbe ist der Fall mit den von Keil (Einleit. S. 66.) behaupteten Rückweisungen der Grundschrift auf den Ergänzer. Eine solche findet 1 Mos. 5, 3. auf 4, 25. nicht statt, weil der Elohist Kain und Abel gar nicht erwähnt. Ueber 1 Mos. 19, 29., als eine Versetzung, ist schon das Nöthige gesagt; 21, 9. bezieht sich allerdings auch auf 16, 15., aber beide Stellen sind nach unserer Tafel elohistisch. Es weist 1 Mos. 22, 19. allerdings auch auf 21, 33. zurück, wir lesen aber Versaba auch schon in dem elohistischen Stück 21, 14., und allerdings könnte zwischen 1 Mos. 17, 27. und 21, 14. die Erwähnung des Zuges nach Versaba ausgefallen seyn, was jedoch nicht für Keil spricht. Allerdings setzt 1 Mos. 23, 2. 4b. einen längeren Aufenthalt in der Umgegend von Hebron voraus, aber der frühere Aufenthalt Abraham's daselbst (13, 8a.) ist ja vom Elohisten erwähnt; eben so wenig Ausbeute für Keil gibt 1 Mos. 28, 21. (vgl. 15.), was schon erledigt ist. Wenn auch 1 Mos. 35, 7. wie 28, 19. dem Elohisten gehört, so ist es keine Wiederholung, weil 35, 7. vor אֵל das Wort מִזְבֵּחַ ausg efallen ub zu lesen ist. — 1 Mos. 40, 4. weist so wenig auf 39, 21—23. zurück, daß nur durch Wegdenken der letzten Verse der Zusammenhang (vergl. 40, 7.) richtig fortläuft und man nicht genöthigt ist, unter dem Obersten des Gefängnisses eine von Potiphar verschiedene Person sich zu denken. Eben so wenig wird 1 Mos. 38, 7—10. nothwendig durch durch 46, 12. gefordert. — 2 Mos. 12, 29. gehört wie 4 Mos. 3, 13. dem Elohisten an, eben so 2 Mos. 15, 20 f., wie 4 Mos. 20, 1., wo die frühere Erwähnung der Mirjam vorausgesetzt wird. Das Gleiche ist der Fall mit 4 Mos. 26, 65., in Vergleichung mit 4 Mos. 14, 24. 38. Wenn somit sich auch alle von Keil genannten Rückweisungen erledigen und er durch unsere Tafel aus dem Felde geschlagen ist, so bleibt als bedeutsam nur übrig, daß 4 Mos. 31, 8. 16. die Kap. 22 bis 24. voraussetzen. Hier ist nicht anders zu helfen, als entweder diese Kapitel dem Elohisten zuzuweisen oder, da dieses wegen ganz abweichender Anschauung und Darstellung nicht angehen wird, in 31, 8. die Wörter וְאֵת בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר הָרְגוּ בֶּחָרֶב und 31, 16. בִּדְבַר בִּלְעָם als Einschaltung des Jehovisten oder Harmonisten zu betrachten, was ohne Schaden für den Zusammenhang geschehen kann.

Noch hebt Keil (Einleit. §. 15.) die in vielen Formen, Wörtern und Wendungen eigenthümliche Sprache des Pentateuchs hervor. Diese Eigenthümlichkeiten muß man zugeben, ist aber dadurch nicht genöthigt, weder die Abfassung in der uns vorliegenden Gestalt der Zeit Mose's zuzuschreiben, noch diesen Heerführer der Israeliten als den Urheber des Gesammtwerkes zu betrachten. Was dadurch bewiesen wird, ist zunächst nur das, daß allerdings von Mose ein gut Theil des Pentateuchs stammt und daß die von ihm herrührenden alten Gesetze und sonstigen Schriftstücke auch in Beziehung auf ihre Form bald eine unantastbare Heiligkeit erlangten. Nach einem angenommenen Sprachgebrauche mochte sich auch leicht ein späterer Bearbeiter richten, ähnlich wie die deutschen und englischen Bibeln unerachtet der fortgeschrittenen Zeit und mannichfacher Veränderungen sich alterthümliche Formen bewahren. So findet sich הִוא weiblich 1 Mos. 3, 20. 4, 22. 20, 5. (2 Mos. 3, 5. 29, 14, 28. 3 Mos. 4, 21. 24. 13, 15. 30. 44. 25, 34. 5 Mos. 7, 25. 17, 1.), נַעַר aber 1 Mos. 24, 14. 16. 28. 55. 57. 34, 3. 12. 5. Mos. 22, 15. 16. 19. 20. 21. 23. 25. 26. 27. 28. 29. Dennoch ist die weibliche Form נַעֲרָה 5 Mos. 22, 19. in den Text eingedrungen und 1 Mos. 20, 5. die weibliche Form הִיא, die übrigens nach Keil unter 206 Stellen im Pentateuch 11mal vorkommt. Von dem weiblichen נַעַר sind in Fürst's Concordanz zwei,

nämlich 5 Mos. 22, 23. 28. übergangen und bei Keil eine zu viel, 21 statt 20, gezählt. Ferner haben diese Bücher um ihres baldigen kanonischen Ansehens willen später die wenigsten Veränderungen erlitten und sind eben deßwegen auch genauer noch als die anderen abgeschrieben worden (Jahn, Einleit. 2. S. 154). So ist ferner die Urgeschichte selbst, ehe sie aufgeschrieben wurde, gewiß mit manchen stehenden Wörtern mündlich erzählt worden, daß dieselben nachher auch in der treuen und keuschen schriftlichen Darstellung beibehalten wurden.

Die drei in der obigen Tafel aufgeführten und durch die Erläuterungen nachgewiesenen Quellen bewähren sich auch dadurch, daß jede derselben einen mit sich selbst übereinstimmenden und von der anderen verschiedenen Sprachgebrauch und Vorstellungskreis hat. Was die Formen, Wörter, Ausdrücke, Wendungen betrifft, die bei jedem Werke gleichmäßig und unterschieden vorkommen, so ist vom Vorelohisten eine Probe unmittelbar hinter der Tabelle gegeben worden, vom Elohisten und Jehovisten aber in den Erläuterungen bei den ägyptischen Plagen, von allen drei Quellen sonst noch zerstreut. Mehr darüber auszuführen, kann nicht dieses Ortes seyn, sondern gehört in die Einleitungen und Commentare. Manches findet sich darüber bei Ewald (Geschichte des Volkes Israel), noch mehr bei Knobel, nur daß leider in beiden Werken zu wenig Sorgfalt auf die Vergleichung durch Parallele verwendet ist, wodurch erst die sichere Evidenz für den Leser und Zweifelnden entsteht. Es wäre dieß eine würdige Aufgabe für ein eigenes Werk. Hier soll nur noch Einiges, was ebenfalls schlagend ist, hervorgehoben werden. Der Vorelohist braucht אֱלֹהִים durchaus bis zur Promulgation des von ihm mitgetheilten Zehngebotes 2 Mos. 20, 22., wo sich Gott als Jehovah ankündigt. Daher finden wir bei ihm das Wort von Gott nicht nur in allen von ihm herrührenden Stellen des ersten Buches, sondern auch selbst bei sehr feierlichen Augenblicken göttlichen Dazwischenkommens (2 Mos. 13, 17 f. 18, 1 ff. 19, 3. 17. 19. 20, 21). In 1 Mos. 14, 22. 21, 33. ist offenbar יְהוָה bloß eingeschaltet und 1 Mos. 15, 1. der erste Theil des Verses vom Jehovisten, dem ja V. 3 ff. angehört oder mit אֱלֹהִים durch Abschreiber verdorben worden, wie das Keil (Einl. S. 33, 2.) ja auch von נַעֲרָה (5 Mos. 22, 19.) unbedenklich zugibt. Der Elohist dagegen braucht von Gott den Namen Elohim (אֱלֹהִים) nur bis zur Offenbarung des Namens יְהוָה an Moses (2 Mos. 3, 10—15. 6, 2. 3). Nur dreimal ist das Wort יהוה statt אֱלֹהִים früher eingedrungen (1 Mos. 17, 1. 21, 1. 22, 11). An letzterer Stelle gibt diese Verwechselung sich deutlich als Abschreibefehler zu erkennen, indem 248 u. 601 K. das richtige אֱלֹהִים dafür lesen, was eben so sicher ist, als daß umgekehrt 1 Mos. 18, 20. זַעֲקַת nicht vom Jehovisten stammt, sondern durch Abschreiber für צַעֲקַת gesetzt wurde, das sich als ächt jehovistische Lesart noch beim Samaritaner und 226. 13. K. erhalten hat. Daher sind die beiden anderen Stellen auch auf Abschreibefehler oder 21, 1. auf jehovistisches Eindrängsel statt ursprünglich anderer Lesart (vgl. Erläut. 17.) zurückzuführen. — Der Jehovist endlich gebraucht den Namen יְהוָה von Anfang an, läßt ihn schon zu Enosch's Zeiten (4, 26.) geoffenbart und gepredigt werden und hat nur vor dieser Zeit einigemal den Namen אֱלֹהִים, 1 Mos. 3, 1. 3. 5. 4, 25.

Eine ähnliche Uebereinstimmung der drei Quellen in sich selbst und eine ähnliche Verschiedenheit jeder von der anderen zeigt sich in der Benennung des Engels als Vermittlers zwischen Gott und seinem Volk, seinen Auserwählten (vgl. Gal. 3, 19.). Der Vorelohist bedient sich einfach des Ausdrucks מַלְאָךְ ohne Artikel und Beibestimmung und nur bei Anreden Gottes מַלְאָכִי. Der Elohist aber hat stets die Bezeichnung מַלְאַךְ אֱלֹהִים, auch 1 Mos. 22, 11. nach richtiger Lesart. Der Jehovist dagegen bedient sich immer des Ausdrucks מַלְאַךְ יְהוָה. Die Stellen für Alle sind Erläuterung 77. aufgeführt worden. Und wenn auch ferner der verschiedene Sprachgebrauch der drei Quellen, der sich bis ins Einzelnste durchführen läßt, ins Auge gefaßt wird, sind dieß nicht für jeden Unbefangenen schlagende Beweise?

Da nun jede der drei Quellen, wie sich aus abgesonderter und vergleichender

Durchforschung derselben immer mehr ergibt, nicht nur ihren eigenthümlichen, erkennbaren und durchgeführten Sprachgebrauch hat, sondern da auch der Kreis der Vorstellung und Anschauungsweise trotz der Uebereinstimmung im Großen und Wesentlichen bei jedem ein anderer ist, so darf man sich nicht wundern und braucht sich eben so wenig als bei den vier Evangelisten darüber zu entsetzen, wenn diese drei Quellen unter sich und mit dem Deuteronomiker als der vierten sich in theilweisem Widerspruche befinden.

Beim Vorelohisten sind es 1 Mos. 37, 28a. 36. Midianiter, welche Joseph nach Aegypten bringen und dort verkaufen, beim Elohisten aber (V. 26. 28.) Ismaeliter. Nach dem Vorelohisten fliehen die Israeliten, wenn auch in Schlachtordnung (2 Mos. 13, 18.), doch heimlich aus Aegypten (2 Mos. 14, 5.), nach dem Elohisten ziehen sie offen und trotzigen Muthes ab (2 Mos. 14, 8. 4 Mos. 33, 3.). Der Vorelohist stellt das Versammlungszelt außerhalb des Lagers (2 Mos. 33, 7. 4 Mos. 11, 26. 27. 30.), der Elohist hat es mitten unter den Söhnen Israels, innerhalb des Lagers (2 Mos. 25, 8. 29, 5.), womit 4 Mos. 2, 1. 10, 17. und die im Art. Juda (Bd. VII, 120) dargestellte Lagerordnung übereinstimmt.

Bei dem Elohisten (1 Mos. 1, 26 f. wird der Mensch nach der Pflanzen- und Thierwelt, zufolge der Darstellung des Jehovisten aber (1 Mos. 2, 8. 19.) vor derselben (V. 7.) geschaffen. Beim Elohisten gehen von den reinen wie unreinen Thieren je nur ein Paar in den Kasten (1 Mos. 6, 20. 7, 8. 9.), beim Jehovisten von den reinen Thieren je sieben Paare (1 Mos. 7, 2. 3.). Bei dem Elohisten handelt es sich von Anfang an um gänzliche Freigebung des Volkes Israel von Seiten Pharao's (2 Mos. 6, 11. 7, 2. 9, 35. 11, 10.), bei dem Jehovisten aber nur um zeitweilige Entlassung zum Zwecke einer von Jehovah gebotenen Festfeier am Berge Sinai als einem altheiligen Orte (2 Mos. 3, 18. 5, 1. 3. 7, 16. 26. 8, 16. 23 f. 10, 3. 8. 16). Nach dem Elohisten findet Mose erst keine Beachtung bei seinem Volke, es muß seiner besseren Bestimmung fast wider Willen entgegengeführt und durch Mose's Thaten, die ihn auch vor Pharao's Ministern als einen großen Mann erscheinen ließen (2 Mos. 11, 3.), für dessen Plan völlig gewonnen werden (2 Mos. 6, 9.), nach dem Jehovisten wird der Auftrag Gottes an Mose von dem Volke sogleich mit freudigem Glauben an seine göttliche Sendung aufgenommen (2 Mos. 4, 31.); nur die Amtleute und Vorsteher der Israeliten hadern mit Mose und Ahron wegen der durch ihr Begehren an Pharao vermehrten Arbeit des Volkes (2 Mos. 5, 19—21.). Bei dem Elohisten ist der Stab immer in Ahron's Hand, er ist der Wunderthäter und Zeichenverrichter, obgleich er es nur als Mose untergeordneter Prophet (7, 1.) thut, 2 Mos. 7, 9. 19. 8, 1. 12.; bei dem Jehovisten hat aber Mose selbst den Gottesstab (4, 20c.) in seiner Hand und verrichtet mit demselben die von Gott aufgetragenen Wunder (2 Mos. 4, 2. 7, 15. 17. 9, 23. 10, 13.), der Elohist kennt oder beschreibt nur fünf Plagen: Blut, Frösche, Stechmücken, Pestbeulen, Tödtung der Erstgeburt (2 Mos. 7, 19—22. 8, 1 bis 3. 12—15. 9, 8—12. 12, 29.); der Jehovist setzt noch fünf andere dazu: Läuse 2 Mos. 8, 17 ff., Viehseuche 2 Mos. 9, 1 ff., Hagel 2 Mos. 9, 13 ff., Heuschrecken 2 Mos. 10, 1 ff., Finsterniß 2 Mos. 10, 21 ff. Nach dem Elohisten ziehen die Israeliten vor den Augen Aegyptens eigenmächtig (בְּיָד רָמָה 2 Mos. 14, 8. vgl. 4 Mos. 15, 30.), die Verlegenheit Aegyptens benützend, ab; nach dem Jehovisten werden sie von Pharao und seinen Knechten und dem ganzen ägyptischen Volke gedrängt, aus dem Lande zu ziehen (2 Mos. 12, 31. 33. vgl. 11, 8.) und stürmen in solcher Eile fort, daß sie den ungesäuerten Taig mitnehmen und erst unterwegs backen (2 Mos. 12, 33. 34. 39). Bei 2 Mos. 3, 20—22. vergl. 11, 2. 3. 12, 35. 36. steht man fast auf neutralem Boden. Nach dem Inhalt stimmen diese dreimal wiederholten Verse zu dem Jehovisten und seinem Festbesuch am Sinai, nach der Sprache aber hat man sie eher dem Vorelohisten mit Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) zuzuschreiben, dessen Darstellung der Jehovist überall mit der seinigen sonst zu vereinigen sucht. Zu welchen Unterschieden die Dar-

stellung der Gesetze bei dem Vorelohisten und Elohisten führt, hat der Artikel „Mosaisches Gesetz“ gezeigt.

Aber auch der Deuteronomiker ist nicht nur in der Darstellung der Gesetze vom Vorelohisten und Elohisten (vergl. den Art. „Mosaisches Gesetz), sondern auch in der Auffassung der Geschichte von den früheren Quellen abgewichen und zuweilen mit der Darstellung der drei mittleren Bücher, auf ähnliche Weise wie Johannes mit den Synoptikern im Widerspruch. Nach 2 Mos. 18, bes. V. 18., hat es den Anschein, als wären die Hauptleute über 1000, 100, 50 und 10 vor der Ankunft am Sinai gewählt worden (5 Mos. 1, 9—18.), belehrt uns aber, daß dieses Ereigniß in die Zeit kurz vor dem Aufbruch aus der Wüstenoase Sinai stattfand, womit auch 4 Mos. 10, 29 bis 32. stimmt. Nach 4 Mos. 13, 2 ff. geht der Auftrag, Kundschafter ins Land Kanaan zu senden, von Jehovah unmittelbar aus, nach 5 Mos. 1, 20—23. gibt das Volk den ersten Anstoß dazu. Wenn aber der Deuteronomiker 1, 19. Kadesch-Barnea in der Wüste Zin als den Ort, von welchem die Kundschafter ausgesandt wurden, angibt, während 4 Mos. 13, 1. 4. die Wüste Paran dafür genannt wird; so scheint zu seiner Zeit die durch 4 Mos. 13, 22. entstandene Lesart Kadesch (קָדֵשָׁה 4 Mos. 13, 26.) schon gestanden und 4 Mos. 20, 1. die Bestimmung des Jahres und Tages, wann die Israeliten nach Kadesch kamen, gefehlt zu haben. (Vgl. d. Art. Moses Bd. X, 49 f.). Derselbe Mangel und Einschiebsel leitet den Deuteronomiker, den Zug von Kadesch-Barnea bis zum Bache Sared (5 Mos. 2, 14.) acht und dreißig Jahre dauern zu lassen, aber er hält sich frei von der willkürlichen Annahme, als ob die Israeliten im 40. Jahre nach Kadesch zurückgekehrt und nur erst durch das Edomiterland hätten ziehen wollen, was eine abenteuerliche Vorstellung der bisherigen Erklärung war, die wegen des nicht erkannten Einschiebsels קָדֵשָׁה (4 Mos. 13, 26.) bei 4 Mos. 20, 1. das vierzigste Jahr lesen zu müssen glaubte, wo nur das dritte Jahr gemeint seyn kann. Dieß geht bei dem Deuteronomiker aus 5 Mos. 10, 6—9. deutlich hervor, mag man diese Verse als in den Text gekommene Randbemerkung dieses Schriftstellers oder eines späteren betrachten. Nach ihm stirbt Ahron auf der Station Moser um dieselbe Zeit, als Gott den Stamm Levi ausgesondert hatte (4 Mos. 1, 48 ff. 2, 33. 3, 41 ff. 8, 13. 14.), was noch zur Lebzeit Ahrons und nicht allzu lange nach der zweiten Anfertigung der Gesetztafeln geschah, also gewiß nicht später, als im vierten Jahre nach dem Auszug. Hiermit tritt, wie im Art. Mose weiter nachgewiesen ist, ein Widerspruch zwischen dem Deuteronomiker und 4 Mos. 33, 38. ein, und zeigt, daß zu seiner Zeit die Veränderung der Lesart vier in vierzig noch nicht stattgefunden haben kann. Die Darstellung des Deuteronomikers, welche der sonstigen Geschichte ganz entspricht, setzt uns also hier bei einem sehr wichtigen Punkte in den Stand, die richtige Lesart in 4 Mos. 33, 38. als die des vierten Jahres und 4 Mos. 20, 1. nach 5 Mos. 1, 46. als die des dritten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten wieder herzustellen.

Wenn nun nach allem bisher Gesagten aus den genannten vier Quellen der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt hervorgegangen ist, wobei, ohne der Ewald'schen Zerstückelung durch einen dritten und fünften Erzähler beizustimmen, noch auch in die Hupfeld'schen Irrthümer eines jüngeren Elohisten und Jehovisten zu fallen, nicht in Abrede gezogen wird, daß einzelne kleinere Schriftstücke desselben noch anderen Ursprungs sind, so fragt es sich um die Entstehung und Abfassungszeit dieser Werke.

Der Vorelohist scheint sein Werk weit über Mose's Zeit hinausgeführt zu haben, denn wir treffen im Buche Josua mehrere Stellen an, die in Sprache und Darstellung, in Einfachheit und Genauigkeit, so wie an Reichthum und Mannichfaltigkeit lebendiger und ächt geschichtlicher Erinnerung ganz mit dem übereinstimmen, was unsere Tabelle im Pentateuch diesem Werke zuschreibt. Man erwäge und vergleiche in dieser Beziehung Jos. 5, 2—12. 10, 1—12, 8. und besonders 12, 9—24. 15, 13—19. 45—47. 63. 16, 10., welcher Vers noch besonders an 1 Mos. 49, 15. erinnert, 17, 11—18. 19, 47., um sich zu überzeugen, daß Ewald (Gesch. Isr. 1, 75) hierin richtig gesehen

hat. Ja noch mehr. Auch im Buche der Richter ist 1, 1—2, 5. so abweichend von der nachfolgenden Darstellung und so übereinstimmend mit dem uns bekannten Wesen des Vorelohisten, daß dieses Stück fast unverändert ihm zuzuschreiben ist. Daß der, nach den Anhängen 17, 1—18, 31. und 19, 1—21, 25. zu urtheilen, jedenfalls um David's und Salomo's Zeit lebende Verfasser der Grundschrift des Richterbuches unser Werk des Vorelohisten kannte, zeigt die merkwürdige Benützung und Rückbeziehung auf dasselbe. Man vergleiche nicht nur Richt. 2, 1. mit 2 Mos. 23, 20.; 2, 2. mit 2 Mos. 23, 32.; 2, 2b. mit 2 Mos. 23, 21.; 2, 3. mit 2 Mos. 23, 33.; 2, 3b. mit 4 Mos. 33, 55. nebst 2 Mos. 23, 33., woraus die Abstammung von 4 Mos 33, 54. 55. aus dem Buch der Bündnisse auch von dieser Seite empfohlen wird; sondern auch 2, 10. mit 2 Mos. 1, 8.; 2, 17. mit 2 Mos. 32, 8. 34, 15.; 4, 15. mit 2 Mos. 14, 24.; so dürfte man sich überzeugen, daß es nicht zufällig ist, wenn die Anspielung gerade solche Stellen des Pentateuchs trifft, welche unsere Tafel mit Ausnahme von 2 Mos. 1, 8. dem Vorelohisten zuschreibt. Wenn wir ferner sehen, daß Richt. 11, 16. auf 4 Mos. 20, 14—21; 11, 18. auf 4 Mos. 20, 22—21, 20; 11, 19. auf 4 Mos. Mos. 20, 21 f.; 11, 20 f. auf 4 Mos. 21, 23—25.; 11, 26. auf 4 Mos. 21, 20. zurücksieht, auf lauter Stellen aus dem Buche der Bündnisse und Volksgeschichten, so werden wir zu der Annahme gedrungen, daß auch dieses Kapitel diesem Werke noch angehört oder doch Jephthah sich auf dasselbe als ein ihm bekanntes bezogen hat. Wenn aber weiter diesem Werke auch die Aufnahme des Segens Jakob's angehört und derselbe die Färbung der Zeit des Vorelohisten angenommen haben dürfte, so deutet 1 Mos. 49, 16 f. nicht undeutlich auf die Zeit Simson's, wo auch der kleine Stamm Dan in Simson einen kühnen Helden und Richter in seiner Mitte aufkommen sah, der sich, ähnlich einer gegen den mächtigen Reiter hinterlistig kämpfenden Schlange, gegen die philistäische Uebermacht erhub. Diese Zeichen sprechen ziemlich deutlich dafür, daß der Verfasser in der zweiten Hälfte der Richterzeit während Simson's Wirksamkeit (vergl. 1 Mos. 49, 18.) sein Werk abgefaßt hat, als das Volk sich gegen die großen Gefahren und Gebrechen, die in den ersten sorglosen Jahrhunderten nach Mose um sich gegriffen hatten, mit neuem Eifer zu erheben und zu ermannen begann. Gerade für eine solche Zeit neuer Begeisterung paßt dieses Werk, wo es darauf ankam, daß das Volk aus seiner Zersplitterung sich zusammenfaßte und durch Bündnisse und Verträge, aber unter sich (2 Mos. 23, 32.), nach dem Vorbilde Abram's (1 Mos. 14, 13.) zu sichern suchte. Daß zur Zeit der Abfassung die Zeiten Mose's und Josua's längst vergangen und der Geschichte anheimgefallen waren, dürfte aus 4 Mos. 32, 34—42. erhellen, wo auch die Erwähnung darauf führt, daß der Verfasser noch das Leben des nachmaligen Helden Jairs und Gilead Richt. 10, 1—8. mit erzählen wollte. Daher könnte allerdings Richt. 10, 8. seiner Grundlage nach aus diesem Werke theils wegen בַּשָּׁנָה הַהִיא, theils wegen des Ausdrucks בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי, der an 1 Mos. 14, 7. erinnert, vom Vorelohisten nach Ewald Gesch. Isr. 1, 79) abstammen, dessen Werk übrigens auch die Heldenzeit Jephtah's nach dem Obigen mit umfaßt haben mochte. Es führen demnach alle Erwägungen darauf, daß dieses erste, auch von Ewald (Gesch. Isr. 1, 77. 2, 15.) sehr hoch gestellte Werk am Anfang des 12. Jahrhunders vor Christus seine Entstehung erhielt. Wer aber der hochbegabte Verfasser war, ist bei ihm wie bei allen übrigen Werken der israelitischen Geschichtschreibung unbekannt.

Auch der Verfasser der Grundschrift, der Elohist, lebte in einer Zeit, wo Israel auf einer geistigen und sittlichen Höhe stand. Dieß geht aus der Befriedigung hervor, welche dieses Werk überall athmet. Als durch David und Salomo der lange vernachlässigte Gottesdienst erneuert wurde und Israel die ihm durch frühe Verheißungen vorgezeichnete Größe glücklich erreicht hatte, mußte das Bedürfniß entstehen, die Geschichte des Volkes von seiner Entstehung an nebst den Ursprüngen der Welt und aller übrigen Nationen zu überschauen und dem Stamm Levi die Gesetze genau und ausführlich zur sicheren Beobachtung beim Gottesdienst und Unterricht des Volkes zu verzeichnen. Beide

Zwecke, den geschichtlichen und gesetzgeberischen, verfolgt dieses Werk fast gleichmäßig, nur daß der universal- und spezialhistorische im ersten, der gesetzgeberische, levitisch-priesterliche in den drei folgenden Büchern vorherrscht. Es konnte, wie Ewald Geschichte Isr. 1, 91) richtig hervorhebt, für die Unternehmung dieses größeren Geschichtswerkes keine Zeit günstiger seyn, als die Zeit Salomo's, „da das Volk eben als Sieger über alle benachbarten Völker an sein eigenes Alterthum gern sich zurückerinnerte und nun in den letzten Friedensjahren auch die rechte Muße des Ueberblickes über die Geschichte und Stellung aller Völker der Erde gewonnen hatte". So wurde auch bei den Griechen durch Herodot und Thukydides die Geschichte in den ersten Zeiten nach den glorreichen Perserkriegen und bei den Römern durch Livius und Tacitus zur Zeit der Ruhe nach Ueberwindung aller Gegenmächte auf ihren Höhepunkt der Beschreibung gehoben. Es sind aber für die Abfassung in dieser Zeit noch bestimmte Zeichen im Werke selbst vorhanden. Wenn der Verfasser aus den alten Weissagungen, was beim späteren Jehovisten nicht vorkommt (1 Mos. 17, 5. 6. 16. 35, 11. sorgfältig hervorhebt, daß aus den Patriarchen Könige entspringen werden; wenn er 1 Mos. 36, 31. erwähnt, daß Edom das Königthum vor Israel eingeführt habe, so ist hieraus für Jeden ersichtlich, daß Israel zur Zeit der Abfassung auch bereits Könige hatte, und zugleich, daß das Königthum damals als Segen für das Volk empfunden wurde, was in späteren Zeiten nicht mehr der Fall war, wie wir aus den Propheten deutlich ersehen, wenn wir auch 1 Sam. 8, 11—18. und 5 Mos. 18, 14 ff. nicht hierher rechnen wollten. Das genaueste Zeichen wäre aber für die Abfassung in Salomo's Zeit, wenn wie dem Vorelohisten Richt. 10, 8., so dem Elohisten 1 Kön. 8, 1—11., als der Grundlage nach aus seiner Feder geflossen, mit Sicherheit nach Ewald's Behauptung und Andeutung 1, 90. zugeschrieben werden dürfte. Daß er im Stamme Juda gelebt hat, geht nicht nur aus der sichtlichen Voranstellung dieses Stammes (4 Mos. 2, 3 ff. 7, 12 ff.), sondern auch seines ersten Hauptes (1 Mos. 43, 3. vgl. 46, 8.) hervor. Aber daß er dem Stamme Levi angehörte, kann nicht bloß aus der sorgsamen Beschreibung aller diesen Stamm betreffenden Angelegenheiten und Rechte, Pflichten und Geschäfte, sondern auch daraus erkannt werden, daß er die Darstellung der Gesetze mehr für den Priester- und Levitenstand, wie der Vorelohist mehr für das Volk berechnet hat. So dürfen wir also die Abfassung dieses von dem Buche der Bündnisse ganz unabhängigen Werkes mit Sicherheit in den Anfang des 10. Jahrhunderts vor Christus, 200 Jahre nach dem Vorelohisten, setzen.

Was die dritte Quelle, das Werk des Jehovisten betrifft, so ist wenigstens so viel klar, daß seine Abfassung um ein Bedeutendes jünger ist, als die der Grundschrift, und daß die prophetischen Anschauungen und Zwecke diese Schrift beherrschen. Man wird über die Zeit der Abfassung dieses Werkes, nachdem sein Vorhandenseyn angenommen und durch unsere Tafel nebst den Erläuterungen erwiesen ist, kaum etwas Besseres sagen können, als Ewald (Gesch. Isr. 1, 123—135. geschehen ist. Nach der prophetischen Auffassung, die in diesem Werke auf ihrer Höhe erscheint, nach der Hereinziehung solcher Stellen, welche wie 1 Mos. 9, 20—27. 19, 31—8. 27, 1 ff. 4 Mos. 22, 2—24, 24. neben der geschichtlichen Wahrheit, welche sie erzählen, doch in ihrer Farbe die Spannung gegen kanaanitische, ammonitische, moabitische und edomitische Völkerschaften verrathen, — eine Spannung, welche durch Befehdung dieser Völker, die Israel's Zwietracht für sich benutzten und ihren häufigen Abfall entstanden war —, nach dem Sprachgebrauch und anderen Zeichen läßt sich mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß er in der Zeit Usia's, etwa in der Mitte seiner Regierung, also im Anfang, jedenfalls in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, somit 200 Jahre nach dem Elohisten geschrieben hat, wo der judäische Staat durch diesen König zu neuer Blüthe gekommen war und das Prophetenthum in seine Glanzperiode einzutreten im Begriffe war. Er schrieb aber kein unabhängiges Werk, sondern seine Absicht war, den Elohisten theils durch den Vorelohisten, theils durch die Stammsagen zu ergänzen. Daher verarbeitete er das Werk des Vorelohisten theils mit dem, was er hinzuzufügen hatte, theils

mit dem Elohisten allein. Wir treffen nur selten, wie 1 Mos. 37, 28a. 36., vorelohistische Notizen bei rein elohistischen Stücken. So nach 1 Mos. 48, 22., vielleicht auch 11, 29. 30. 46, 28—30. Meist sind sie unter jehovistische Angaben gemischt, und nehmen sich dann nicht selten wie Einschiebsel aus (1 Mos. 15, 2. 2 Mos. 4, 24—26. 2 Mos. 11, 2. 3. Mehrmals sind aber Vorelohist, Elohist und Jehovist in einander gearbeitet, wie 2 Mos. Kap. 14. 15. 17, 1—16. 4 Mos. 11, 1—12, 16. Je und je hat der Jehovist die Darstellung des Vorelohisten gegeben, aber mit seinen Zusätzen vermehrt, wie 2 Mos. 19, 3—20, 1. 32, 1—34, 35. Selten ist der Vorelohist ohne alle, wie 2 Mos. 18, 1—27. oder mit ganz leichter Einfügung mitgetheilt, wie 1 Mos. 14., wo bloß V. 22. יְהוָה zugesetzt ist.

Mit der Arbeit des Jehovisten war der Urgeschichte Genüge gethan, und es kam nachher zu den vier ersten Büchern Mose's nichts Wesentliches mehr hinzu. Wir müssen uns aber denken, daß an 4 Mos. 27, 23 das letzte Kapitel im jetzigen fünften Buche angeschlossen war, 4 Mos. 28—36., aber früher als jetzt stand, was zum Theil schon aus der Inhaltsübersicht hervorgeht, nach welcher 4 Mos. 28, 1—30, 1. hinter 3 Mos. 26, 46. gehört., während 4 Mos. 30, 2—35, 34. hinter 4 Mos. 25, 18. und 36, 1—13. hinter 27, 11. zu stellen seyn dürfte und auch diese Stelle noch nach der Ergänzung des Jehovisten gehabt haben mochte. Woher die Verschiebungen gekommen, wird nachher erhellen. Der Jehovist dürfte sich auf einzelne Auslassungen beschränkt haben, wie 2 Mos. 19. etwas vom elohistischen Werke ausgefallen seyn muß, das durch 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8. gefordert wird, und 2 Mos. 33. aus dem vorelohistischen Werke die Beschreibung des Versammlungszeltes fehlt, welche zwischen V. 6. u. 7. gestanden hatte, aber dem Jehovisten wegen der abweichenden oder ausführlichen Beschreibung des Elohisten entbehrlich scheinen mochte. Andere kleine Lücken in der elohistischen Darstellung lassen sich 1 Mos. 6, 17. wegen des Artikels, 22, 19. in Bezug auf Versaba, 27, 46. wegen Jakob's Flucht, 2 Mos. 2, 22. wegen Reguel und Jethro vermuthen.

Daß das fünfte Buch des Pentateuchs zur Zeit des Königs Hiskia und unter dessen Augen, ohne Zweifel auf seine Veranstaltung öffentlich abgefaßt wurde, ist schon oben bewiesen worden. Den dortigen Gründen ist als gewiß schlagend noch beizufügen und in das Gedächtniß der Widersacher dieser unbestreitbaren Wahrheit zu rufen, daß Hiskia derjenige König war, welcher den Höhendienst (2 Kön. 18, 4.) abthat, den alle bisherigen Könige, auch wenn sie gesetzestreu waren, geduldet oder vielmehr als berechtigt angesehen hatten (1 Kön. 15, 22—24. 15, 3. **14**. 22, **24**. 2 Kön. 8, 18. 27. 12, **3**. 14, **4**. 15, **4**. **35**. 16, 4.), und daß er die Einheit des Gottesdienstes und Beschränkung der Opfer auf den Tempel zu Jerusalem herbeiführte. Dieß ist einer der wichtigsten Zwecke, welchen das Deuteronomium im Auge hatte, was schon aus der 14maligen Erwähnung dieses einen von Gott erwählten Ortes für Gottesdienst und Opfer hervorgeht. Daß diese Einrichtung großes Aufsehen machte, von dem Volke als eine Neuerung betrachtet wurde und nicht ohne schweren Kampf abging, zeigt der Vorwurf, welchen der Erzschenke Sanherib's 2 Kön. 18, 22. auf Hiskia zu schleudern für gut fand, weil er dadurch das Volk für sich zu haben und gegen den König aufzustacheln hoffen konnte. Sodann wird von ihm 2 Chron. 29, 10. mit Nachdruck hervorgehoben, daß er einen Bund mit Jehovah, dem Gott Israels zu machen im Sinne habe, um seinen Zorn und Grimm abzuwenden, was, wie es ganz deuteronomisch klingt, ein Bundesinstrument, eine Wiederholung und neue Erklärung des Gesetzes forderte, wie es eben das fünfte Buch Mose's darstellt.

Was aber den König Josia betrifft (s. den Art. Josia), so hat schon Jahn, Einl. 2, 89 f. richtig hervorgehoben, daß ihm das Gesetzbuch Mose's, nämlich die vier ersten Bücher, welche in ihrer vom Elohisten und Vorelohisten herrührenden Gestalt 2 Chron. 17, 7—9. hingewiesen wird, schon vor der Auffindung des Buches von Hilkia bekannt war, da er nach 2 Kön. 22, 1. 2. und noch mehr nach 2 Chron. 34, 1—8. schon vor-

her den Götzendienst abgeschafft und den Gottesdienst nach dem Gesetze Mose's eingerichtet hatte. Wenn es also bei ihm ganz unbegreiflich ist, anzunehmen, es seyen ihm die vier Bücher Mose's, wie sie nach den Ergänzungen des Jehovisten vorhanden waren, völlig unbekannt gewesen, von denen doch gewiß seit Usia viele Abschriften verbreitet waren, und zumal nirgends eine Andeutung gefunden wird, daß wie zur Zeit der Makkabäer (1 Makk. 1, 59. 60.) und Diokletian's (Neander, Kirchengesch., 1ste Aufl., II, 1, 230 ff.) die Verfolgungen Manasse's sich auch auf die heiligen Bücher, welche längst unter dem Volke verbreitet waren, erstreckt haben, so ist dagegen sehr wahrscheinlich, daß er mit dem unter Hiskia's entstandenen fünften Buch Mose's noch nicht bekannt war, weil es nicht in Abschriften verbreitet war und gewiß aus guten Gründen der rohen und verfolgungssüchtigen Hand Manasse's entzogen wurde. Daß sich alle Hinweisungen des Ereignisses bei der Auffindung des Gesetzbuches und seiner Wirkungen nur auf das Deuteronomium beziehen, ist schon oben nachgewiesen worden. Ueber was aber hätte der König sich so entsetzen, über was seine Kleider zerreißen können, als über das, was 5 Mos. 28 ff. gedroht ist? Nach allen bisher aufgeführten Anzeichen ist mit großer Sicherheit anzunehmen, daß zur Zeit Josia's das Deuteronomium noch abgesondert von den übrigen vier Büchern Mose's bestanden habe. Die Vereinigung mit denselben zum Pentateuche geschah durch einen anderen Mann, den wir am schicklichsten den Zusammensteller, Harmonisten, nennen. Als dieser ist aber nicht Esra zu betrachten, der nicht nur für diesen Zweck viel zu spät lebte, sondern von dem wir nur wissen, daß er ein großer Schriftgelehrter war, der nach Esra 7, 6. 10. sein Herz darauf richtete, zu erforschen das Gesetz Jehovah's und es zu thun und zu lehren in Israel Gesetz und Recht. Diese seine theoretische und praktische Thätigkeit setzt offenbar den Abschluß des Pentateuchs als eines in sich vollendeten kanonischen Buches voraus, und seine wissenschaftliche Thätigkeit mochte dabei unter anderem nur darauf gerichtet seyn, den richtigen und besten Text herzustellen. Zwischen der Auffindung des Deuteronomiums und Esra's öffentlichem Wirken verflossen fast 200 Jahre; und es ist gewiß nicht anzunehmen, daß während dieser ganzen Zeit der Pentateuch getrennt bestanden habe. Vielmehr ist vorauszusetzen, daß schon zu Josia's Zeit oder bald nachher ein prophetisch begabter Mann sich gefunden habe, der unter den Augen eines größeren Propheten wie Jeremia die Vereinigung sämmtlicher, nun Mose zugeschriebener Bücher vollzogen hat. Denn nirgends ist eine Spur in der Sprache vorhanden, die über das Zeitalter des Jeremia hinabführt, und man könnte sogar in diesem lange lebenden und äußerst thätigen Propheten den Harmonisten vermuthen, wenn nur irgend ein Wink in seinen Schriften darüber aufbewahrt wäre. Die praktische Thätigkeit des Schriftgelehrten Esra, welcher nach Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, 1, 30. eine Handschrift des mosaischen Gesetzes besaß, die er, wie es scheint, selbst aus einer früheren abgeschrieben und vielleicht mit anderen verglichen hatte, bestund in der ihm von Gott gewordenen Lebensaufgabe, das Gesetz als bindende Lebensnorm unter dem Volke einzuführen, seine genaue Beobachtung zu überwachen und so der Stifter des Judenthums zu werden, das sich an den geschriebenen Buchstaben des Gesetzes zu halten berufen ward. Daher trug er selbst bei dem König Artaxerxes darauf an, daß ihm gestattet werde, mit anderen Priestern und Leviten, aus denen er Gesetzesschüler (מְבִינִים Neh. 8, 7. 9. 10, 29.) und eine Gesetzesschule bildete (vgl. Art. Esra), nebst sonstigen freiwilligen Auswanderern nach Jerusalem zu ziehen, um dort am Mittelort der Gemeine das Gesetz in strenger Beobachtung einzuführen, wozu ihm der König, von seinem segensreichen und politisch zuträglichen Wirken in Babylonien überzeugt, gerne hinreichende Vollmacht ertheilte. So war durch ihn eine Gesetzesreformation angebahnt, die, ähnlich der christlichen Reformation im 16. Jahrhundert n. Chr., das Volk im 5. Jahrhundert v. Chr. auf die schriftlichen Quellen des Gesetzes zurückführte und sie ihm durch vielfache Abschriften immer zugänglicher machte (vgl. Art. Mosaisches Gesetz S. 31). Der Zusammensteller (Harmonist) hatte eine andere Aufgabe. Ihm lag ob, das Deuterono=

mium mit dem übrigen Schriftschatze des Gesetzes zu vereinigen und nach der jetzt mit Bewußtseyn und künstlich geübten Zahlsymbolik in fünf Bücher zu vertheilen. Er verfuhr dabei mit einer Freiheit, die den Zeiten eines Esra bereits ganz fremd geworden war. Denn er fügte dieß und jenes ein, was den Zusammenhang binden konnte, ließ hinweg, was ihn störte oder eine doppelte Vorstellung hereinbrachte, und versetzte manches entweder nach eigener Ansicht oder durch Beschaffenheit der damals gewiß noch sehr frei behandelten Handschriften dazu verleitet. Für jeden dieser Sätze sollen Beispiele angegeben werden. Das Kapitel 2 Mos. 18. gehört theils wegen der schon berührten Umgebung (vgl. 17, 1. 19, 1.), theils nach der gewiß richtigen Erinnerung des Deuteronomikers 1, 6. 9 ff. hinter 4 Mos. 8. oder 9. Allein da man schon damals, wie noch heutzutage nicht selten geschieht, den vom Elohisten eingeführten Hobab 4 Mos. 10, 29. für dieselbe Person mit dem vom Vorelohisten und Jehovisten genannten Jethro hielt, von dem doch 2 Mos. 18, 27. gesagt wird, daß er wieder in sein Land gezogen sey; so fand man es passender, dieses Kapitel einer früheren Zeit einzuordnen, um dadurch einem scheinbaren Widerspruch zu entgehen. Umgekehrt nachdem der Jehovist 4 Mos. 22, 2—24, 25. mitgetheilt hatte, fühlte der Harmonist das Bedürfniß, dieses Stück mit der elohistischen Erzählung 4 Mos. 25, 31. in Verbindung zu bringen, und fügte die leicht abtrennbaren Sätze 4 Mos. 31, 8. בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר הָרְגוּ בֶּחָרֶב וְאֵת und 4 Mos. 31, 16.; בִּדְבַר בִּלְעָם dazu. Vielleicht stund damals auch noch die Beschreibung des Versammlungszeltes zwischen 2 Mos. 33, 6. u. 7. Wenn nun ntchi bereits der Jehovist dieselbe ausgelassen hatte, so geschah das vom Harmonisten, um nicht einen zu grellen Abstand zwischen der Anschauung des Vorelohisten und der ausführlichen Beschreibung des Elohisten stehen zu lassen, wodurch eine doppelte Vorstellung sich fortgepflanzt hätte. Gar manche Stücke in der Grundschrift des Elohisten, worauf schon die Uebersichtsangabe zu Anfang dieses Artikels hingewiesen hat, sind aus ihrem ursprünglichen Orte gerückt und zurück versetzt worden, wie denn Mos. 24, 1—9. hinter 2 Mos. 27, 20 f. zu setzen seyn dürfte, wegen der Beziehungen 2 Mos. 25, 6. 35, 14. 40, 4. 22 f. Hinter 2 Mos. 40, 38. erwartet man 4 Mos. 7, 89., weil dieser Vers an seiner jetzigen Stelle abgerissen steht und 2 Mos. 25, 22. auf seinen Inhalt hingewiesen ist. Aber die Verse 4 Mos. 8, 1—4. gehören vielleicht hinter 2 Mos. 39, 43. als Belehrung über die rechte Stellung der sieben Lichter und Erläuterung zu 4 Mos. 7, 37. Ebenso ist 4 Mos. 5, 1—6, 27. deßwegen nach 3 Mos. 5. zu lesen, weil diese beiden Kapitel die Aufzählung und Beschreibung der Opferarten fortsetzen und weil, was wohl zu beachten ist, der sich daran schließende Segen 4 Mos. 6, 22—27. schon 3 Mos. 9, 22. als bekannt vorausgesetzt wird. So lassen sich auf für die anderen in der Uebersichtsangabe genannten Versetzungen die Gründe angeben, warum sie an den ihnen dort angewiesenen Ort gehören. Es sey nur noch bemerkt, daß der Elohist, wenn er Gesetze nachholt, sonst es in Folge von bestimmten Veranlassungen thut wie 4 Mos. K. 17. u. 18. 31. 36. Wenn aber 4 Mos. K. 15. 19. 28. 30, 2 ff. Gesetze mit der im dritten Buch gewöhnlichen Ueberschrift nachgeholt werden, so ist mit Ewald, Gesch. Isr. 1, 108. zu vermuthen, daß sie aus ihrer ursprünglichen Stelle gerückt worden sind und in den Zusammenhang des dritten Buches gehören. Wenn Ewald, Gesch. Isr. 1, 141. es glaublich findet, daß diese Umsetzungen im Buch der Ursprünge von den Jehovisten herrühren, so dürfte es richtiger seyn, sie vom Harmonisten abzuleiten, der bei der Zerlegung des großen Stoffes in fünf Bücher nach einem gewissen Ebenmaß strebte, das er nur durch diese Hinübersetzung mehrerer Stücke in das vierte Buch erreichen konnte, wobei ihn vielleicht bereits die Einrichtung mancher Abschriften unterstützte und wodurch eine gewisse Mannichfaltigkeit erreicht zu werden scheinen konnte. Denn daß diese Versetzungen später eindrangen, ist bei der stets zunehmenden Gewissenhaftigkeit und Aengstlichkeit der Abschreiber in der nachfolgenden Zeit nicht zu denken, und jedenfalls haben schon die Siebzig nebst allen alten Uebertragungen den Text mit diesen Versetzungen überkommen.

Mit vollster Sicherheit ist aber anzunehmen, daß der Harmonist die Einrückung

des Deuteronomiums vorgenommen und 5 Mos. 34. gewaltsam aus seinem Zusammenhang mit 4 Mos. 27, 12—23. und 5 Mos. 32, 48—52. gerissen hat, woraus nun eben auch die von ihm herrührende Versetzung von 4 Mos. 28, 1—36, 13., welche Stücke alle früher ihren rechten Zusammenhang haben, auf's Klarste hervorgeht. Was nun dieses Buch anlangt, so ist dasselbe mit 28, 69. (hebr. Text) wie geschlossen, und es drängt sich einem die Vermuthung auf, es möchte die von dem Hohenpriester Hilkia 2 Kön. 22, 8. im Tempel aufgefundene und dem Könige Josia vorgelesene Handschrift nur diesen Theil mit Ausnahme von 4, 41—49., welche Verse vom Harmonisten bereits eingefügt seyn können, enthalten haben. Diese eingeschalteten Verse hat aber der Harmonist sicher aus dem Vorelohisten, dessen Werk sie nach allen Zeichen angehören. Denn nur bei ihm kommt אָז 5 Mos. 4, 41. im Erzählungsstil mit der Zukunftsform vor 2 Mos. 15, 1. 4 Mos. 21, 17. (vgl. Jos. 8, 30. 10, 12.). Nur bei ihm treffen wir das Wort אֲשֵׁד 5 Mos. 4, 49. noch 4 Mos. 21, 15. (vgl. Jos. 10, 40. 12, 3. 8. 13, 20.), wornach es dann erst vom Deuteronomiker 5 Mos. 3, 17. gebraucht werden mochte. Die ursprüngliche Stelle aber, wo dieses Stück früher stund, war entweder nach 4 Mos. 21, 35. oder besser nach 4 Mos. 32, 42. Die richtige Einsicht in dieses Verhältniß gibt auch Licht über die sonstigen von diesem Zusammensteller vorgenommenen Versetzungen, welche oben namhaft gemacht wurden, und bestätigt sie. Das Folgende 5 Mos. 29, 1—33, 29. mit Ausnahme von 32, 48—52., das sich an 4 Mos. 27, 23. anschließt und dem Elohisten angehört, dürfte dem Harmonisten seiner Abfassung und Einfügung nach zuzuschreiben seyn. Zu dieser Annahme ist man durch verschiedene Gründe veranlaßt. Wenn Josia nach 2 Chron. 34, 31. einen Bund auf die Haltung des Deuteronomiums schließt, so ziemte es sich auch dem Deuteronomiker einen solchen zweiten Bund von Seiten Mose's schließen zu lassen, in welchem dem Volke die Wichtigkeit, dieser feierlichen Handlung nicht zu vergessen, in ihren großen Folgen eingeschärft werden mußte, 5 Mos. 29, 9—30, 20. Dazu führt ferner die Erwähnung des Liedes 31, 19. 22., von dem Ewald, Gesch. Isr. 1, 157. und bibl. Jahrb. 1856 behauptet, daß es früheren Ursprunges und schon vom Jehovisten (?) in das Geschichtsbuch über Mose aufgenommen worden sey, wie auch der Segen nach Ewald, Gesch. Isr. 1, 161 f. erst zur Zeit Josia's verfaßt seyn könne, als neuer Schimmer über das Reich kam, was mehr für sich hat als die Ansicht Graf's in der Abhandlung über den Segen Mose's (Leipzig 1857, S. 83), daß er unter Jerobeam II. und Usia entstanden sey. Jedenfalls muß selbst Hengstenberg Lied und Segen von dem Zusammenhang des übrigen Deuteronomiums abtrennen, wenn er wie in den Beiträgen, so noch in der Besprechung über Bunsen's Bibelwerk (evang. Kirchenztg. 1858, Nr. 53, S. 615) geltend macht, daß 5 Mos. 31, 23. den Schluß der eigenhändigen Arbeit Mose's bilde. Dem Harmonisten, welcher das ganze Werk abzurunden den Beruf hatte, mußte es von großem Werthe seyn, wie die Bundesverhandlung so auch das schöne namenlose Lied und den vorhandenen mosaischen Segen in dem Werke Mose's unterzubringen, wie denn von ihm auch ohne Zweifel die Einfügung des mit 5 Mos. 28., so sehr übereinstimmenden etwas älteren Stückes 3 Mos. 26, 3—45. herstammt, das weder vom Elohisten noch vom Jehovisten abgeleitet werden, aber zur Zeit der Auffindung des Deuteronomiums auch noch nicht in den damals verbreiteten Gesetzbüchern gestanden haben kann, weil sonst Josia, der nach dem oben Erwiesenen mit dem früheren Gesetzbuch, wie es aus der Hand des Jehovisten hervorgegangen war, Bekanntschaft hatte, sicher über die Drohungen in 5 Mos. 28. nicht so sehr erschrocken wäre, daß er als über etwas ihm ganz Neues seine Kleider zerriß, 2 Kön. 22, 11. Wir sehen also, daß der Harmonist, dessen Name uns nach der Sitte altorientalischer Geschichtschreiber ebenso unbekannt ist, als der des Vorelohisten, Elohisten, Jehovisten und Deuteronomikers, obgleich ihre Sprache und Darstellung laut für ihre unterschiedene, schichtenweise aufeinander gelegte Thätigkeit an diesem großen Nationalwerke Zeugniß ablegen, auch seinerseits mit großer Besonnenheit gearbeitet und die letzte Hand angelegt hat. Von ihm dürfte übrigens

theils nach den Ansichten seiner Zeit, theils nach Handschriften die Veränderung der Zahl 4 in 40 herrühren, sowie die damit verbundene Umstellung der Reiseplätze, worüber im Art. Mose ausführlicher gesprochen wurde. Den nächsten Anlaß dazu mochte das 4 Mos. 13, 26. von dem Rand in den Text gedrungene קָדֵשָׁה gegeben haben. Daß er aber mit großer Achtung für den Text dennoch erfüllt war, dafür wird die Enthaltung der Einfügung einer Jahreszahl 4 Mos. 20, 1. sprechen, die ohne Zweifel schon zu seiner Zeit an dieser Stelle fehlte.

Bei einer gewissen Partei von Erklärern, zu welcher auch Ewald und Knobel gehören, ist es Sitte geworden, die Wahrhaftigkeit der späteren Darstellungen ohne Weiteres entweder wie Ewald verhüllt in Frage zu stellen oder wie Knobel (besonders im Exodus zu 14, 35. 36., S. 110 f.) unverhüllt in Abrede zu ziehen. Allein so steht die Sache nicht, obgleich man zugeben kann, daß sich in die Auffassung und Darstellung je und je, wie namentlich 5 Mos. 8, 4. 29, 5. Sagenhaftes eingedrängt hat. Vielmehr hat wie bei den Evangelisten auch bei den Verfassern der Urgeschichte Israels jeder aus einem besonderen Gesichtspunkte gearbeitet und daher manches ausgelassen, was der nachfolgende aus bester Erinnerung ergänzte und hervorhob. So ist, um nur Eines zu erwähnen, nicht anzunehmen, daß nur fünf Plagen über Aegypten ergangen sind, weil der Elohist aus besonderem Grunde nur so viele erwähnte; die fünf übrigen, welche der Jehovist noch hinzufügt, sind wohl ebenso geschichtlich. Die Schenkungen der Aegypter an Israel vor dessen Abzug sind nicht deßwegen als unhistorisch fallen zu lassen, wie Knobel meint, weil sie nicht aus der Grundschrift stammen, sondern der Elohist überging sie, weil sie für seinen Plan entbehrlich waren. Man sollte hier das mehr beherzigen, was der große Geschichtsforscher Niebuhr ausgesprochen hat und Hengstenberg, evang. Kirchenztg. 1852, S. 627 also anführt: „Systematische Vollständigkeit lag in solchen Dingen dem Alterthum fern; unbegreifliche Auslassungen führt Niebuhr unter den karakteristischen Merkmalen der gesammten altorientalischen Geschichtschreibung an, so daß Uebergehung der wichtigsten Begebenheiten durchaus nichts gegen deren Wahrheit beweist. Man beschränkte sich auf das, was gerade dem Geiste präsent war, wozu sich das Gemüth gerade hingezogen fühlte.“ Eine Stelle, woraus die rationalistische Kritik viel lernen könnte, besonders auch in Beziehung auf die Auferweckung des Lazarus und andere johanneische Wunder, welche auffallenderweise in den Synoptikern fehlen. Wenn ich zu Resultaten gelangt bin, die den durch eine andere Klasse von Theologen gewonnenen entgegenstehen, so ist mir doch hiebei der einfältige und vernünftige Glaube an die Wahrheit und Heiligkeit des Pentateuchs so wenig entschwunden, als die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte durch das Bekenntniß Luk. 1, 3., daß dieses Evangelium durch sorgfältige Auswahl und Zusammenstellung der vorhandenen Nachrichten entstanden sey und durch die aus mehreren Stellen und kirchlichen Nachrichten gesicherte Entdeckung, daß die ursprünglichen Werke namentlich des Matthäus und Lukas eine spätere Ueberarbeitung erfahren haben. Wir erkennen ja dessen ungeachtet diese Evangelien für Werke an, deren Verfasser geredet und geschrieben haben, getrieben von dem heiligen Geiste. Und dieses Zeugniß versagen wir ihnen nicht, obgleich unläugbar ist, daß sogar etliche Widersprüche in den Evangelien sich finden, wenn eines mit dem andern und alle unter sich genau, wie es seyn soll, verglichen werden. Wie aber fromme Männer uns von Tatian, Heliand und Otfrid an längst eine Evangelienharmonie entworfen haben, so ist dieser Trieb naturgemäß schon im Alten Bunde rege geworden und der alte Zusammensteller hat die zum Theil bereits zusammengearbeiteten, zum Theil noch vereinzelten pentateuchischen Schriften als Prophet und getrieben von heiligem Geiste (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* 2 Petr. 1, 21.) in die uns vorliegende Harmonie gebracht und zwar in eine so geschickte und bewunderungswürdige, daß man sie durch eine so lange Zeit bis vor einem Jahrhunderte als ein Werk aus einem Gusse betrachtete und erst der Geist der historischen äußeren und inneren Kritik die Verschiedenartigkeit dieses wunderbaren Gefüges, wie es aus vorangegangenen Werken erwachsen ist, entdeckte und allmählich die Schichten

ähnlich wie die Geognosten bloslegte, die sich in demselben übereinander gelagert haben. Es kann uns nur mit Dank gegen Gott erfüllen, daß die grundlegende Geschichte seines Volkes in verschiedenen Zeiten durch prophetische Gottesmänner so vielseitig beschrieben und so meisterhaft zusammengestellt auf uns gekommen ist. Es bleibt ja dennoch des Wort Gottes in ewiger Kraft und Lauterkeit, durch Propheten und Gottesfreunde gesprochen und zusammengetragen, wenn wir auch sein Kleid anders anzusehen gewohnt werden müssen.

An dem Vorhandenseyn der vorelohistischen Urkunde neben der elohistischen und jehovistischen — wobei aber zu bemerken ist, daß sie vom Jehovisten als dem ersten Zusammensteller in sein Werk eng verflochten wurde, — kann nicht mehr gezweifelt werden, wenn wir namentlich auch die größeren in der Tafel aufgeführten Stücke genauer betrachten, welche weder mit dem Jehovisten noch viel weniger mit dem Elohisten identificirt werden können. Dazu kommt, daß mehrere dieser durch die Hand des Jehovisten gegangene Stücke geradezu den Zusammenhang nicht nur des Jehovisten wie 1 Mos. 15, 2. (vgl. mit 1a. 3. und 2 Mos. 4, 24—26. vgl. mit V. 23. 27.), sondern noch vielmehr den des Elohisten unterbrechen. Offenbar hängt mit 2 Mos. 17, 7. im Elohisten 19, 2. auf's innigste zusammen, und Kap. 18. insbesondere erscheint auch deßwegen als Einschiebsel aus einer anderen Schrift, weil Jethro V. 5 zu Mose an den Berg Gottes kommt, während man nach dem Zusammenhang die Zusammenkunft in Raphidim erwartet, Israel aber erst nach der Heimkehr Jethro's 18, 27. an den Sinai 19, 2. kommt. Daß nur dieser unter dem Berg Gottes verstanden ist, sieht man aus 2 Mos. 24, 13. Da Jethro allem nach (vgl. auch 4 Mos. 10, 29.) nicht allein, sondern mit kriegerischer Begleitung kam; so hätte er bei einem Besuche in Raphidim die Aufmerksamkeit der Amalekiter und ihren Argwohn gereizt, welche dieses Gebiet als das ihrige in Anspruch nahmen, 17, 8. Dieß wäre der anerkannten Klugheit und Umsicht Jethro's nicht entsprechend gewesen. Ueberdieß tritt uns das wahre Verhältniß in den wenigen aber unschätzbaren geschichtlichen Erinnerungen entgegen, welche uns der Deuteronomiker hierüber (vgl. auch 5 Mos. 25, 17. 18.) aufbewahrt hat. Nach ihm geschieht die Einsetzung der Hauptleute über 1000, 100, 50 und 10 (5 Mos. 1, 15. vgl. mit 2 Mos. 18, 25.), nachdem Israel lange an dem Berg Horeb gewesen und im Begriffe war, von dort zum Amoritergebirge nach Kanaan aufzubrechen, 5 Mos. 1, 6. 7. Alles dieß, wie auch, daß Josua in vorelohistischen Stücken 2 Mos. 17, 19. 24, 13. 32, 17. 33, 11. 4 Mos. 11, 28. schon mit dem neuen Namen benannt wird, den er beim Elohisten erst 4 Mos. 13, 16. (vgl. V. 8) erhält, ist Bürgschaft, daß dieses Stück aus einer älteren Schrift hier eingefügt worden ist. An 2 Mos. 19, 1—6. 24, 15—17. schließt sich in dem Werke des Elohisten 25, 1—31, 18., während 2 Mos. 19, 7—24, 14, 18. eine andere Darstellung enthält, welche wegen des Bundesbuches (24, 7.), das die älteste Gesetzgebung mittheilt, sich wiederum als dem Werk des Vorelohisten entnommen zu erkennen gibt, aber vom Jehovisten erweitert ist, was sich 19, 20—25. zeigt, während im Buch der Bündnisse 20, 1. sich unmittelbar an 19, 19. anschließt. In der Grundschrift des Elohisten schließt sich ferner an 2 Mos. 31, 12—18. unzertrennlich 35, 1. an, wo Mose den ihm ertheilten Befehl, die Heilighaltung der Sabbathe betreffend, an das Volk bringt. Folglich ist 32, 1—34, 35. Fortsetzung der alten 24, 18. abgebrochenen Schrift des Vorelohisten, welche aber hier vom Jehovisten überarbeitet erscheint. Daß der Vorelohist hier erzählt, geht unter Anderem auch daraus hervor, weil wir zwischen 33, 6. u. 7. eine Beschreibung des Versammlungszeltes von jenem ältesten Erzähler, welche der Jehovist oder Harmonist ausließ, weil er die vom Elohisten gegebene vorzog und keinen grellen Widerspruch stehen lassen wollte, welche wir aber hereindenken müssen, weil 2 Mos. 33, 7. das zum ersten Mal genannte Versammlungszelt mit dem Artikel (הָאֹהֶל) eingeführt ist, was nicht seyn könnte, wäre nicht vorher von diesem Zelte ohne Artikel die Rede gewesen, wie wir dieß bei Einführung der Wolkensäule 2 Mos. 13, 21. (vgl. 14, 19. 40, 34.)

beobachtet sehen. Hier treffen wir freilich eine andere Vorstellung als beim Elohisten. Das Zelt wird nach dieser ältesten Darstellung aus dem Schmucke der Israeliten gemacht, an welchem wie 1 Mos. 35, 4. Götzendienst haftete, und außerhalb des Lagers gestellt, weil das Volk wegen seiner Unreinigkeit nicht würdig ist, daß es in seiner Mitte aufgeschlagen werde. Nach der Erzählung des Elohisten aber gibt das Volk in edlerer Weise freiwillig die Gaben zur Stiftshütte und in solcher Menge, daß man weitere Schenkungen durch öffentlichen Ausruf ablehnen mußte, 2 Mos. 36, 4—6.; nach ihm stand das Versammlungszelt mitten im Lager. Manche Ausleger kommen mit 2 Mos. 33, 7. auf die abenteuerlichsten Ausflüchte. Die einen sehen hier vor der eigentlichen Stiftshütte ein tragbares interimistisches Heiligthum, wovon doch bis dahin nicht die geringste Andeutung vorkam; die anderen ein politisches Versammlungszelt neben dem religiösen: beides Einlegungen in den Text und Ausgeburten der Verlegenheit. Ein vorläufiges Heiligthum war ganz zwecklos, da die Stiftshütte nach 2 Mos. 40, 17. schon am ersten Tage des ersten Monats im anderen Jahr des Auszugs, also nach 2 Mos. 19, 1. im zehnten Monate nach der Ankunft am Sinai fertig und aufgerichtet ward. Daß es kein politisches Zelt war, geht aus 2 Mos. 34, 34. 35. hervor, wo von demselben Versammlungszelte die Rede ist. Wenn aber eine dritte Reihe von Erklärern das eigenthümliche Zelt Mose's und seiner Familie darunter verstehen zu dürfen glaubte, so wird das sogleich durch 2 Mos. 33, 8. widerlegt, wornach Mose zur Zusammenkunft mit Jehovah aus dem Lager ging und nach vollendeter Unterredung wieder in das Lager zurückkehrte, wo er mit dem Volke wohnte (vgl. 4 Mos. 11, 26 f.). Wie klar wird aber die Sache, wenn die Quellen auseinander gehalten und ihre verschiedene Auffassung in Erwägung gezogen wird! Dieses letzte Stück hat aber auch noch von einer anderen Seite große Bedeutung, um einen dunklen Punkt der Geschichte aufzuhellen. Man hat es längst unbegreiflich gefunden, wie es dem Jerobeam I. möglich ward, ein im Gesetz erzogenes Volk im Angesicht der Geschichte 2 Mos. 32. zum Kälberdienst ohne allgemeinen Widerstand zu verführen, und wie die großen Propheten Elia und Elisa dagegen nicht eiferten, ihre Reformationsbestrebungen darauf nicht ausdehnten. Und gewiß, wenn nach der althergebrachten Ansicht der ganze Pentateuch von Mose und zu seiner Zeit verfaßt, in Abschriften unter dem Volke verbreitet und nach 5 Mos. 31, 10—13. alle sieben Jahre vollständig am Laubhüttenfest von da an vorgelesen wurde; so mußte sich der Abscheu vor diesem ägyptischen Götzendienst bei jedem Israeliten so tief in Saft und Blut eingefressen haben, daß an eine Einführung desselben zur Zeit des politischen Abfalls nicht von ferne gedacht werden konnte. Aber wenn damals theils das ältere Werk des Vorelohisten vielleicht schon verstümmelt und jedenfalls nur noch als Privatschrift ohne kanonisches Ansehen in wenigen Abschriften verbreitet war, also jene Geschichte mit dem Kalb in der Wüste nicht allgemein bekannt und sicher nicht in der späteren Bedeutung gewürdigt wurde; so können wir eine Umgehung oder Umdeutung des zweiten Gebotes nach philonisch-josephisch-reformirter Zählung gar wohl begreifen, aber auch leicht einsehen, wie zur Zeit des Königs Usia, als der Jehovist schrieb, es diesem Verfasser besonders wichtig war, diese ergreifende Geschichte aus den Trümmern des vorelohistischen Werkes in das große Gesetzbuch einzutragen, welches vom Elohisten stammend nun schon ein bedeutendes Ansehen erlangt hatte, und so gegen das Zehnstämmereich zu zeugen, bei dem die traurigen Wirkungen des Kälberdienstes längst offenbar waren, hiemit aber sich an Hosea (8, 5 f. 10, 5 f.) anzuschließen, der mit großem Ernst diesen bösen Abfall vom reinen Jehovahdienste rügte. Das Werk des Elohisten als die Grundschrift ist, wenngleich später, doch gewiß unabhängig von dem des Vorelohisten entstanden, da es einen ganz verschiedenen Zweck verfolgte. Während der Vorelohist sich vorzüglich mit der Stamm- und Volksgeschichte aus dem Gesichtspunkt der Bündnisse befaßte und deßhalb, wie wir aus 1 Mos. 14. 2 Mos. 18, 32—35. 4 Mos. 20, 14—21. 21, 1—9. 13—35. ersehen, einzelne Begebenheiten recht ausführlich und eingehend erzählt, ist der Elohist in geschichtlichen

Dingen kurz, gedrängt, rasch vorwärtsschreitend und wird nur da etwas ausführlicher, wenn sich eine Gelegenheit darbietet, Gesetzliches einzuschalten, da seine Hauptabsicht eben darauf gerichtet ist, die gesetzlichen Einrichtungen, von den vorbereitenden Anfängen unter Adam (1 Mos. 2, 2. 3.), Noah (1 Mos. 9, 1—7.), Abraham (1 Mos. 17.) bis auf die große Ausführung unter Mose (2 Mos. 12, 1—24. 28. 29. 37. 38. 40—42. 43—51. 13, 1—4.) zu beschreiben, die in der mosaischen Gemeine bestehenden Gesetze darzulegen und, wo die Geschichte einen passenden Anlaß darbietet, durch vorgefallene Beispiele zu erklären, wie 2 Mos. 12, 1—24. 28 f. 13, 1—4. 3 Mos. Kap. 10. 24, 10—23. 4 Mos. 15, 32—36., was zu 3 Mos. 23. gehört, und endlich 4 Mos. Kap. 16. 17. wie zuletzt 4 Mos. Kap. 31., sehr verschieden von dem 5 Mos. Kap. 20. entworfenen Kriegsrechte und 4 Mos. 27, 1—11. (vgl. mit Kap. 36.). Er kannte zuverlässig das Werk des Vorelohisten und setzte es voraus; aber er nahm es nicht in das seinige auf, wie Ewald, Gesch. Isr. 1, 116. wenigstens von 19, 3—24, 18. irrigerweise durch 2 Mos. 20, 9—11. verleitet, annimmt, während 19, 20—25. u. s. w. deutlich genug beweist, daß erst der Jehovist dieses große Stück aus dem Vorelohisten hier einsetzte. Vielmehr ließ er den Vorelohisten für sich bestehen, und es wurden nun beide Werke abgesondert gebraucht. Da aber das elohistische Werk gewiß bald durch seine Vortrefflichkeit und Angemessenheit zu den damaligen Bedürfnissen der Zeit zu großem Ansehen, jedenfalls im Levitenstamm und bei den Priestern, den Bewahrern der schriftlichen Denkmäler, gelangte, so trat, wie man wohl vermuthen darf, das Werk des Vorelohisten in den Hintergrund, wurde vernachlässigt und war zur Zeit des Jehovisten, wo demselben wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde, kaum noch in seiner Ganzheit unverletzt vorhanden, sonst hätten wir unstreitig in der Patriarchengeschichte, mit der es beginnen mochte und auch sonst mehrfachere und ausführlichere Einfügungen aus demselben zu lesen. Das Werk des Elohisten aber, so weit es den Pentateuch betrifft — denn nach Ewald's Vermuthung (Gesch. Isr. 1, 112.) wurde es bis zum Tempelbau herabgeführt (Ewald, Gesch. Isr. 90 f.), aber von Josua's Tod an in solcher Kürze, daß es von Eleasar bis auf Zadok nur die Reihe der Hohenpriester aufführte, da sein Zweck mit den verwirrten Zeiten der Richter nichts zu thun hatte — ist uns in wünschenswerther Vollständigkeit erhalten, so daß man nur von 2 Mos. 19, 2—25, 1. etwas sicher Auslassungen durch den Jehovisten, von 1 Mos. 5, 32—6, 9. und 4 Mos. 21, 12. bis 22, 1. kaum vermuthen kann. Dagegen läßt sich nicht läugnen, daß, wie schon wiederholt dargethan wurde, in der späteren Zeit Verrückungen und Versetzungen im dritten und vierten Buch mit demselben vorgenommen wurden, die sich sicherer auf den Harmonisten als mit Ewald auf den Jehovisten zurückführen lassen, der lediglich keine Veranlassung dazu hatte, während wir eine solche bei dem Zusammensteller um des Ebenmaßes der Bücher willen nachweisen können. Wenn er aber den Vorelohisten entschieden nicht in sein Werk verarbeitete und nirgends auf bestimmte Quellen verweist; so leiten doch viele seiner sehr genauen geschichtlichen Bemerkungen darauf hin, daß er auf sehr alten Aufzeichnungen fuße. Jedenfalls hat er, was man aus לְצִבְאֹתָם V. 1 (vgl. mit 2 Mos. 6, 26. 7, 4. 12, 17. 41.) ersehen kann, das alte Verzeichniß der Lagerplätze unter der Bemerkung, daß es von Mose aufgeschrieben worden sey, in sein Werk eingefügt (4 Mos. Kap. 33.); und auch 3 Mos. Kap. 18—20. enthält zwar so viel dem Elohisten Eigenthümliches, aber auch so viel Fremdartiges, wobei man nur an das ihm sonst nicht bekannte זִמָּה 18, 17. 19, 29. 20, 14. (vgl. mit 1 Mos. 34, 7.) und an das Bild vom Ausgespienwerden der Kananiter 18, 24—28. 20, 22. erinnern darf, daß es sehr wahrscheinlich wird, der Elohist habe kleine, längst bestehende Gesetzesreihen hier in sein Werk aufgenommen und in seine Darstellung verarbeitet, wie es auch bei anderen Gesetzen mehr oder minder der Fall seyn mochte, die sicher alle auf mosaischem Grunde ruhen.

Wie der Vorelohist und Elohist, so hat auch der Deuteronomiker sein Werk als ein Ganzes für sich gearbeitet, das, wie es scheint, sowie es an den guten, frommen

König Josia kam, nur die 28 ersten Kapitel enthielt, weil mit dem Schluß dieses Kapitels im hebräischen Texte, der bei Luther den ersten Vers vom 29. Kapitel seltsamerweise nach der unrichtigen Abänderung der Siebzig und Vulgata bildet, ein wirklicher und vollständig passender Schluß des Werkes gegeben ist, das die Absicht hat, den tieferen Sinn des Gesetzes, die Liebe zu Jehovah, wie das vierte Evangelium den tieferen Sinn der Person und Lehre Jesu aufzuschließen und die Gesetze in der Abänderung mitzutheilen, welche für die damalige Zeit des Hiskia und ihre Verhältnisse räthlich und nöthig war, und weil die Kap. 29. 30. nachfolgende Bundeserneuerung 29, 18 ff. ganz deutliche Anspielungen auf die Zeit des Josia enthält, was übrigens nur als eine leicht wieder aufzugebende Vermuthung hingestellt wird, die an der Hinweisung auf das Lied 31, 19. 22. einigen Halt hat, welches, wie auch Ewald, Gesch. Isr. 1, 157. vermuthet, nicht vom Deuteronomiker ist, und leicht nebst dem Segen aus vorhandenen Denkmälern älterer Zeit vom Harmonisten eingefügt seyn könnte, der auch 3 Mos. 26, 2—45. sehr passend in das große Werk des Elohisten einreihte, hier aber dafür einer Vorbereitung brauchte. Dann hätten wir einen neuen Grund, diesen Zusammensteller in die Zeit des Josia selbst zu setzen und eben damit auch die Vollendung des ganzen Pentateuches. Es war gewiß schon damals vorauszusehen, daß der von Josia ausgegangene Bund, welchen das Volk mit Jehovah schloß, 2 Kön. 23, 3. 2 Chron. 34, 31., ebensowenig Bestand haben werde als die früheren Bundeserneuerungen unter Asa 2 Chron. 15, 12., Joas 2 Kön. 11, 17., Hiskia 2 Chron, 29, 10., wie denn auch 2 Chron. 34, 33. bezeugt wird, daß die Bundestreue des Volkes nicht über die Lebenszeit Josia's sich erstreckt habe, also wie Luther in der auf dies Ereigniß Rücksicht nehmenden Stelle Jer. 31, 31—33. übersetzt, eine gezwungene gewesen sey. Deßhalb konnte der prophetische Zusammensteller gerade im Andenken an die frühere Untreue sich veranlaßt sehen, im Namen Mose's den Bund so lebendig als möglich einzuschärfen, 5 Mos. 29. 30., seine Besorgniß 29, 17 ff. 30, 17 ff. 31, 16 ff. 21. auszusprechen, aber auch auf die Strafen des Abfalls hinzuweisen, die zu dieser Zeit unvermeidlich seyn werden, was alles auch schon in dem nachfolgenden schönen Liede in dichterischer Form dargelegt war, welches der Harmonist dem Pentateuch ebenso wie 3 Mos. 26, 2—45. einverleiben wollte. Wenn aber im Deuteronomium das Werk bis zum Schlusse von Kapitel 28. aus einem Gusse ist, so muß man doch von 2, 10—12. 20—23. 3, 9. 11. 13b. 14. 10, 6—9. ebenso sehr bezweifeln, daß sie im Text des Deuteronomikers von Anfang an stunden, dessen Zusammenhang sie stören, als daß sie erst in späterer Zeit beigeschrieben worden seyen. Es sind dieß, wie auch 4, 41—43., ohne Zweifel Randbemerkungen, die entweder später oder schon durch den Zusammensteller in den Text flossen, aber wie Ewald, Gesch. Isr. 1, 147 f. vermuthet, außer 4, 41 ff. von der Hand des Verfassers des Deuteronomiums, „eine Erscheinung, die genug zeigen würde, wie tief Gelehrsamkeit als solche schon damals eingedrungen war.“ Aus der Feder des Harmonisten könnten sie freilich auch geflossen seyn. Allein wenn derselbe nach der Auffassung seiner Zeit die Lesart 4 Mos. 33, 38. geändert und einen Theil des Stationenverzeichnisses von Mose verrückt hat, wie oben vermuthet wurde, so hätte er sich bei 5 Mos. 10, 6—9. mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, während leichter anzunehmen ist, daß auch ihm schon wie allen nachfolgenden Gelehrten bis auf unsere Zeit das Gewicht dieser Stelle für richtige Bestimmungen des Todesjahres Ahron's entgangen ist. Dieß schadet aber seiner Auktorität, Kanonicität und Inspiration ebenso wenig als die ganz verwandten, nicht seltenen Erscheinungen im Neuen Testament, und beweist nur, daß die Propheten des Alten Bundes wie die Evangelisten und Apostel des Neuen Bundes ihren Schatz in irdischen Gefäßen getragen und trotz ihrer hohen Begabung nicht aufgehört haben, Menschen zu seyn.

Wenn nun der Vorelohist, der Elohist und der Deuteronomiker selbständige und ursprünglich abgesonderte Werke schrieben, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, die erst durch den Harmonisten in eines gearbeitet wurden, so kann das von dem Jehovisten

nicht nachgewiesen werden. Vielmehr war es seine Absicht, den Elohisten durch die Volksgeschichten des Vorelohisten und seine eigenen Stammsagen zu ergänzen und zu erweitern. Daraus läßt sich aber nicht der Schluß ziehen, als ob die Wahrheit dessen, was der Jehovist hinzubringt, auf unsicherem Grunde beruhe; vielmehr belehrt uns Niebuhr, daß die altorientalische Geschichtschreibung große Lücken zum Ausfüllen durch Spätere übrig lasse. Diesen Beruf hatte der Jehovist. Wenn auch durch die Zeitverhältnisse und die damals gereizte Stimmung gegen Brudervölker, Moab, Ammon und Edom, die das Joch Israel's zu jener Zeit theils abgeschüttelt hatten, theils ungern trugen (2 Kön. 1, 1. 2 Chron. 20, 1. mit 2 Kön. 14, 25. 2 Chron. 26, 2. 8., ferner 2 Kön. 8, 20—22. 2 Chron. 21, 8. mit 2 Kön. 14, 7. 22. 2 Chron. 25, 11—14.), seine Darstellung, wie dieß auch bei den Evangelisten der Fall ist, eine subjektive Färbung erhielt, so hören damit Erzählungen und Darstellungen wie 1 Mos. 9, 18—27. 18, 1 — 19, 38. 27, 1—45. 4 Mos. 22, 2—24, 25. nicht auf, geschichtliche Wahrheit zu seyn. Ebendaher ist man auf keine Weise befugt, 2 Mos 2, 4 — 4, 26. 10, 8—12. 11, 2—9. 15, 3—21. 24, 1—67. 38, 1—30. 2 Mos. 3, 1—9. 16—20. 4, 1 — 17. 5, 1 — 6, 1., die ägyptischen Strafwunder des Elohisten, 2 Mos. 16, 3—8. 17, 2—7. in's Gebiet der unbegründeten Sage zu verweisen, weil es so spät und vom Jehovisten erzählt ist, sondern wir haben seine Ergänzungen eben so dankbar anzunehmen, als die unschätzbaren Nachrichten aus dem Buch der Bündnisse, die durch ihn allein uns zugekommen sind. Wenn wir in den um ein Jahrhundert späteren Nachrichten des Deuteronomikers 1, 6 — 3, 29. 10, 6—9. 25, 17. 18. die ächt geschichtliche Grundlage und eine höchst werthvolle Ergänzung unserer geschichtlichen Erkenntniß mit Freuden wahrnehmen, wie das auch von Ewald (Gesch. Isr. 1, 147. 2, 20 f.) geschehen ist, so wäre es Leichtsinn oder Vermessenheit, den geschichtlichen Charakter der Erzählungen des 100 Jahre früheren Jehovisten absprechen zu wollen, weil er seinen besonderen Standpunkt einnimmt, Wunderbares berichtet, die Priester 2 Mos. 19, 22. vor der Gesetzgebung als vorhanden aufführt und den Namen Jehovah in die Zeit des Enosch verlegt. Damit verliert er seine Glaubwürdigkeit ebensowenig, als deßwegen, weil er ein jüngerer Zeuge ist, da uns ja selbst der viel jüngere Deuteronomiker so werthvolle ächt geschichtliche Erinnerungen aufbewahrt hat, die zur Aufhellung und Richtigstellung der früheren Erzählung so große Dienste leisten. Auch beweist der Jehovist seinen Sinn für geschichtliche Auffassung und Würdigung glänzend dadurch, daß er das älteste Geschichtswerk, welches die einfachste, frischeste, anschaulichste Auffassung des Patriarchenthums und der Mosaischen Zeit darbietet, in seine Darstellung aufnimmt und verwebt. Das wäre nicht geschehen, wenn er nicht Geschichte zu geben sich zum Vorwurf gemacht hätte. Wenn wir nun nicht beistimmen können, daß schon zu Enosch' Zeiten vom Namen Jehovah's gepredigt worden sey, so wird es keinem Anstand unterliegen, darin die Absicht ausgesprochen zu finden, daß in den ältesten Zeiten derselbe Gott von den Menschen verehrt und gottesdienstliche Einrichtungen getroffen wurden. Denn die Philosophie der Religion, der Geschichte und Sprache führt gleichmäßig darauf, daß die Menschheit nicht vom thierischen Zustand sich erst emporgearbeitet hat, sondern in ältester Zeit hoch gestanden ist, und herabgekommene Verhältnisse Folge von eingetretener Zerrüttung sind. Wenn er die Wunder in Aegypten vermehrt, so ist damit nicht gesagt, daß er sie erdichtet oder blos der Sage entnimmt. Es kann wirklich der Elohist seinem Zwecke gemäß nur die Hauptwunder angeführt haben, die von Mose selbst ausgingen, wie ja auch die späteren Evangelisten und besonders Johannes das von der Urschrift Uebergangene nachholen. Es kann, wenn gleich bis zur Gesetzgebung hinan die erstgeborenen Söhne des Priesterstandes pflegten (2 Mos. 22, 29. 24, 5.), doch schon in Aegypten, wo die Priesterkaste einheimisch war, der Stamm Levi sich des Priesterthums angenommen haben, woraus erst recht erklärlich wird, daß er nachher mit dem Priester- und Dienstamt für das Heiligthum bekleidet wurde. Mag sich also auch bei ihm je und je wie beim Deuteronomiker Irriges und Sagenhaftes (5 Mos. 9, 25. 8, 4. 29, 5.) eingemischt haben, wie das Hineinthun von sieben Paaren reiner Thiere in die

Arche (1 Mos. 2, 2. vgl. 8. 9.) und die völlige Verschonung Israel's bei allen von ihm angeführten Plagen Aegypten's, so ist doch das Mißtrauen unberechtigt, mit welchem man seine Erzählungen als ungeschichtlich über Bord zu werfen sich oft ohne Grund erkühnt hat. Ein Beispiel für die viel angefochtene Beraubung der Aegypter durch die Israeliten 3, 20—22. 11, 2. 3. 12, 35. 36. Knobel beruft sich auf den Elohisten (Comm. zum Ex. S. 110 f.), der von einem Feste der Hebräer und von Ausbreitung der Aegypter nichts berichte, und will sich der Rechtfertigung des Verfahrens der Israeliten entziehen, weil man die jüngere jehovistische Sage als ungeschichtlich fallen zu lassen hat. Aber wenn auch die Israeliten mit hoher Hand und trotzigem Muthe (בְּיָד רָמָה 4 Mos. 33, 3. 2 Mos. 14, 8.) aus dem Lande zogen, wenn das völlige Entlassen und Nichtwiederkommen ihre ursprüngliche Absicht war; so kommen sie nach der Erzählung des Elohisten demselben Plane zufolge an den Sinai zu einem hohen Feste. Wenn er das seinem Gange nach früher nicht berührte, so konnte er auch diese Ausbeutung unerwähnt lassen. Aber ist sie nach seiner Darstellung unmöglich? Auch die Aegypter hatten ein Gewissen, das ihnen über die schweren Mißhandlungen Israel's erwachte, als die schnell auf einander folgenden Plagen eintraten; und das Volk brauchte nicht die Verstockung Pharao's zu theilen, wie wir ja selbst seine Minister (2 Mos. 10, 7.) reicher als ihn sehen. Es traf Hochachtung vor Mose und Mitleid mit dem Volk (2 Mos. 11, 3.) zusammen, um sie in so außerordentlicher Zeit zu einem sonst schweren Opfer geneigt zu machen. Und es war, wie Hengstenberg (Authent. d. Pent. 2, S. 507 ff.) richtig entwickelt, kein Entlehnen und Leihen, was in diesem Falle stattfand. — Denn dafür sind andere Wörter vorhanden und dazu werden sonst die 2 Mos. 12, 35 f. 3, 22. 11, 2. vorkommenden nicht gebraucht — sondern ein Bitten und Schenken mit einer überraschenden Freudigkeit, über welche die Aegypter freilich nachher selbst erstaunen mochten. So kamen die bisher gedrückten Israeliten gleichsam in die Lage von Siegern und zogen mit freiwillig gegebener Beute davon. Der Fehler liegt hier an der Uebersetzung, mit deren Unrichtigkeit die Siebzig, wie so oft, vorangegangen sind. Die Nachricht selbst aber stammt, wie Ewald (Gesch. Israels 2, 51) richtig gesehen hat, ihrem Grunde nach nicht vom Jehovisten, sondern Vorelohisten, also ältestem Erzähler, dessen Angaben ja anerkannt nebst denen des Elohisten die zuverlässigsten sind.

So haben wir an den drei Erzählern im Pentateuche drei unschätzbare Quellen der Erkenntniß von der Urgeschichte der Menschheit und des israelitischen Volkes, welche uns an die drei Evangelien als Quellen der Urgeschichte des Christenthums erinnern. Zwar mögen wir es menschlich bedauern, daß uns diese Urkunden nicht abgesondert und unverkürzt erhalten sind, wie uns dieß Glück bei den Evangelisten beschieden ist. Aber wenn auch große Stücke des Vorelohisten und geringe Theile des Elohisten für uns verloren gegangen sind, aus denen wir manches Einzelne viel genauer zu erkennen vermöchten, so haben wir es andererseits als ein großes Glück zu betrachten, daß uns die Hauptsachen gerettet sind, und daß wir im Stande sind, durch tiefe, treue und gewissenhafte Forschung Vieles erschließen und zur Reinheit der Anschauung immer völliger durchdringen zu können, nachdem wir es im Allgemeinen zur sicheren Unterscheidung der Quellen gebracht haben. Wir haben an der Zusammenstellung dieser Berichte, deren Geschick schon daraus hervorgeht, daß sie die Einheit des Ganzen nicht stört und daß ihre Fugen erst nach Jahrtausenden unter viel Arbeit des protestantischen deutschen Geistes erkannt worden sind, eine Harmonie der drei Erzähler der Urgeschichte, welcher sich auf christlichem Gebiete, keine von Tatian bis Bengel, Griesbach und de Wette an die Seite stellen kann.

Das Deuteronomium, das so oft ist heruntergesetzt worden, steht insofern über den vier anderen Büchern Mosis, als es die Darstellung des Geistes des Gesetzes in seinen großen Urhebern abschließt. In dieser Hinsicht erinnert es an die Stellung des Evang. Joh. zu den Synoptikern. In geschichtlicher Beziehung ist es eben so lehrreich wie in dogmatischer Hinsicht. Wie nach einem tiefsinnigen Worte Leiblichkeit das Ende der Wege

Gottes ist, so ist sie auch das Ende der Schriftforschung. Je leibhafter, concreter die Gestalten und aus geschichtlicher Anschauung auch die Lehren uns entgegentreten, desto tiefer werden Geschichte und Lehre uns ergreifen und unser Leben bewegen können. So ist zu hoffen und sicher vorauszusehen, daß das Studium des Pentateuchs frischer und belebter, fruchtbarer für die ganze Theologie und die Erkenntniß des Zusammenhanges des Alten und Neuen Testamentes werde, je klarer wir sein wunderbares Geäder durchschauen lernen.

Literatur. Von conservativer Seite: Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs. 2 Bde. 1836. 1839. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik. 2 Bde. 1834. 1840. Drechsler, Einheit und Aechtheit der Genesis. 1838. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch. 1841. Keil, Einleitung in's A. T. 1858. Von kritischer Seite: Ewald, Composition der Genesis, 1823, ein vom Verfasser aufgegebenes Werk nach seinen Aeußerungen in Studien und Kritiken. 1831. Stähelin, kritische Untersuchungen über Genesis (1830) und Pentateuch (1843). Müller, kritische Untersuchungen der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden, in Stud. u. Krit. 1843, S. 893 ff. Vater, Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs, als Anhang zu seinem Commentar über denselben. 1805. Hupfeld, die Quellen der Genesis, 1853. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. 1854. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 1. u. 2. Bd. 1843. 1845. Knobel, Genesis, Exodus und Leviticus, im kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum Alt. Test. 1852. 1857.

J. G. Vaihinger.

Peräa, s. Palästina.

Peraten. Von dieser gnostischen Sekte war vor Bekanntmachung von Hippolytus, refut. omn. haeres. fast nichts als der Name bekannt. Clemens Al. Strom. VII. 17. hat nur den Namen *περατικοί*, den er örtlich erklärt wissen will, also wohl: die Jenseitigen; außerdem konnte man nur einen Zusammenhang dieser Sekte mit den Ophiten erschließen, da Origenes erzählt, die Ophiten hätten einen gewissen Euphrates als ihren Lehrer gerühmt (c. Cels. VI, 28.), Theodoret aber (haer. fab. I, 17.) als Sektenhäupter der übrigens nicht beschriebenen Peraten einen Ademes Carystius und einen Peraticus Euphrates nennt. In der That stellt nun Hippolytus (V, 12 sqq. cf. X, 10.) die peratische Lehre in der Reihe der Systeme dar, welche, wie er sagt, ihren Ausgang von der Schlange genommen haben, rechnet sie also zu den ophitischen, und überdieß nennt er als ihre Häupter jenen Euphrates Peratikus, und den Karystier, der nach dem Texte an der einen Stelle (X, 10.) Ademes wie bei Theodoret, an der anderen *κέλβης* (V, 13. p. 127. ed. Ox.), endlich (IV, 2. p .34.) *Ἀκεμβής* heißt. Von einer lokalen (geographischen) Bedeutung der Wortes *περατικός* weiß aber Hippolytus nichts, er gibt vielmehr eine aus den Ideen des Systems sich ergebende Bedeutung als die der Peraten selbst an. Es ist ein in sich wohl zusammenhängendes, mit reichen Allegorien durchzogenes System, welches uns hier vorgeführt wird, als ein, wie Hippolytus sagt, lange Zeit verborgenes nun aber an's Licht gezogenes. Die Grundzüge sind folgende: Das All ist Eines, zerfällt aber in eine Dreiheit: 1) das vollkommene Gute, die väterliche Größe, *τὸ ἀγέννητον* 2) das selbsterzeugte Gute, *τὸ αὐτογέννητον*, welches eine unendliche Menge aus sich selbst erzeugter Potenzen (*δυνάμεις*) in sich faßt. 3) das Gewordene, Besondere (Concrete, *τὸ ἰδικόν*), von Hippolytus als Vater, Sohn und Hyle (genauer die in der Hyle, dem Nichtseyenden entstandene Welt) bezeichnet. In jedem der drei ist eigentlich das Ganze nur in verschiedener Seynsform, daher das Erste als eine große Quelle oder *ἀρχή*, welche in unendliche mögliche Unterschiede zerlegt werden kann, das Ganze und seine unendlichen Theile der Möglichkeit nach in sich hat; es ist das ungezeugte Seyn; das Zweite ist eben dies Seyn als ewig von sich selbst hevorgebrachtes, verhält sich also zu ihm wie Aktualität zur Potenzialität. Es ist der Sohn, Logos, der vom Vater her geformt ausgeprägt wird auf unsagbare wortlose Weise und ohne daß dabei eine Versetzung, ein Uebergehen oder Heraustreten stattfinde, oder der Vater in eine Bewegung hineingezogen werde. Der

Sohn ist bereits gedacht als aufgeschlossene, eine Fülle von Kräften (Ideen) in sich bergende Einheit. Er bildet die Vermittelung für die Entstehung unserer, der besonderen Welt, welche durch Abfluß (*κατ᾽ ἀπόρροιαν*) von dem ungezeugten Oberen in der qualität- und gestaltlosen Hyle, dem *μὴ ὄν* entsteht, und wird in dieser demiurgischen Rolle bezeichnet als die große Schlange, welche sich immer bewegend zum unbewegten Vater von ihm die Kräfte aufnimmt, um sich dann zur Hyle zu wenden und in dieser die Ideen auszuprägen. Als gewordene, mit dem Nichtseyn behaftete ist nun die Welt, das Dritte, natürlich vergänglich, immer wieder dem Untergang unterworfen. Dieß wird angeschaut in der Gestalt des *ἄρχων* oder *δημιουργὸς τῆς ὕλης*, der die vom Sohne überlieferten Karaktere aufnimmt und hier erzeugt (*ὃς ἀναλαβὼν τοὺς διαδοθέντας ἀπὸ τοῦ υἱου χαρακτῆρας ἐγέννησεν ἐνθάδε*), also keineswegs in einer absolut feindlichen Stellung gegen das Göttliche steht, aber dennoch im Gegensatz zu dem Vater im Himmel bezeichnet wird als der Menschenmörder vom Anfang (Joh. 8, 44.), weil er eben das an sich nothwendige Geschick des geschöpflichen Seyns repräsentirt, die *μοῖρα* oder *ἀνάγκη τῆς γενέσεως*, der alles Gewordene als solches unterliegt. Sofern nun aber doch in allem Gewordenen die göttlichen Ideen ausgeprägt sind, hat die Welt doch eine ewige göttliche Seite, es gibt eine Erhebung aus der *φθορά*. Sie besteht subjektiv in der Erkenntniß der *ἀνάγκη* selbst und dem damit gegebenen Erwachen des höheren Bewußtseyns des Ursprungs, wodurch erst die überall an sich vorhandene, latente göttliche Idee wirklich realisirt, auf bewußte Weise ausgeprägt wird, die sich eben damit als göttliches Wesen erkennt und über das vergängliche Werden erhebt; objektiv wird diese Erhebung dargestellt als die zurückführende Wirksamkeit des Logos. Es kommt hier Alles auf das gnostische Bewußtseyn an; es ist in dieser Welt alles Väterliche vorhanden, und auch nichts (*ἔστιν οὖν πάντα τὰ πατρικὰ ἐνθάδε καὶ οὐδέν*). Ueberall da ist es, wo es sich als solches erkennt; wem diese Erkenntniß, welche zugleich die Erkenntniß über das nothwendige Verhängniß des Werdens in sich schließt, nicht aufgeht, der geht wie eine unzeitige Geburt unter Nacht geboren auch unter Nacht zu Grunde, wer aber stark genug ist zu erkennen, daß er ein väterliches Gepräge (*χαρακτήρ*) ist, von Oben herabgebracht und hier verleiblicht, der ist eben damit wesensgleich dem Vater im Himmel und zwar ganz und gar, und kehrt in die Heimath zurück. Dies Hinaufbringen geschieht durch den Logos, die große Schlange, sie führt hinauf die Erwachten zu hypostatischen väterlichen Abbildern gewordenen, das ausgebildete, vollkommen gleich wesentliche Geschlecht (*τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον*). Dieser zu sich selbst kommende Geist ist also die bleibende Frucht der Weltentwickelung, in welcher Gott zu sich selbst kommt, es sind die, welche durch die *φθορά* hindurch dringen, die Peraten (*περᾶσαι τὴν φθοράν*). Das Weltziel ist danach, daß die Welt gerichtet und gerettet werde, gerichtet der dritte Theil als dritter der Vergänglichkeit anheimfallender, gerettet die beiden oberen Theile, welche ja durch die Bildung der endlichen Welt vermischt waren mit dem Nichtseyenden, und welche nun befreit werden. Dieß die Grundanschauung, welche in mannichfachem, allegorischem Spiel ausgeführt wird. Die Vergänglichkeit des Irdischen wird physikalisch angeschaut im Wasser, astrologisch in der wasserfarbenen Potenz Kronos, welche wesentlich dem *ἄρχων* gleich zu stehen scheint, Aegypten und das rothe Meer sind Typen des Körpers und der *φθορά*, durch die der Geistesmensch hindurch muß. Die astrologische Betrachtung schaut die *ἀνάγκη* des vergänglichen Werdens, die in jenem Menschenmörder von Anfang personificirt ist, auch in der Vielheit siderischer Götter an, deren nothwendigem Gesetz die Welt unterworfen ist. Sie werden symbolisirt durch die beißenden Schlangen in der Wüste, vor denen nur die wahre (große) Schlange, welche Moses aufrichtet, retten kann; diese Götter, welche diejenigen verderben, die schon durch's rothe Meer der Vergänglichkeit hindurchgedrungen zu seyn meinen, stellen gewissermaßen eine Nachäffung des wirklich göttlichen Prinzips der großen Schlange dar (sind *ἀντίμιμοι πολλοί*, in antithetischer Beziehung), sofern die *ἀνάγκη* wirklich ihre eisernen Bande um

die Welt des Werdens schlägt. Auf der einen Seite stellt sich in ihnen, und ihrer Einheit, dem Archon, ja nur die demiurgische Wirksamkeit der großen Schlange dar, aber anderseits erscheint diese Welt des nothwendigvergänglichen Werdens, obwohl entstanden durch die göttliche Schlange, doch auch als die niederhaltende Macht für das in ihr gleichsam erstarrte Pneumatische, so daß nun die große Schlange wieder ihr gegenübertritt als die die Ideen befreiende, zu sich selbst bringende und zurückführende Macht. Die Art aber dieser erlösenden, zurückführenden Thätigkeit des Logos wird als eine Art geistiger Formwirkung beschrieben, verglichen mit magnetischer Anziehung aus der Ferne, oder mit dem Naphtha, welcher von allen Seiten Feuer an sich zieht. (Vgl. Uhlhorn, das basilidian. System, Gött. 1855, S. 28). Die Grundanlage des Systems scheint nun eine spezifische, vermittelnde Bedeutung der Person Jesu überflüssig zu machen, indessen ist eine solche doch in den Zusammenhang aufgenommen. Es scheint in ihm dadurch der Wendepunkt gegeben, daß in ihm als wahrem Mikrokosmos alle Potenzen aller drei Weltsphären sich concentriren, damit von da aus die Scheidung beginne. — Die Rolle, welche die große Schlange hier spielt, gibt einen bedeutsamen Wink für die richtige Auffassung der ophitischen Gnosis überhaupt, und erläutert die Angabe des Irenäus u. A. die mit dem von ihnen ausführlich dargestellten ophitischen Systeme wenig stimmt, daß die Schlange von den Ophiten auch als Lichtgenius, als Verkörperung der Sophia, Christus, ja als Gott verehrt werde. Man verfehlt den rechten Gesichtspunkt, wenn man nach Iren. Epiph. u. A. von der Stellung der Paradiesesschlange ausgeht; dieß hat sich erst daran angesetzt, und die ursprüngliche Bedeutung geht vielmehr zurück auf das alte kosmogonische Symbol der Schlange. Vgl. den Art. Ophiten, und Baur, das Christenthum &c. Tübingen 1853. W. Möller.

Pergamum — die Form Πέργαμος hat nur Ptol. V, 2. — war eine alte, berühmte Stadt in einer herrlichen Gegend Mysien's gelegen, am Fuße eines hohen, kegelförmigen Berges, auf welchem die feste Burg sich befand, und am nördlichen Ufer des Caicus, mit dem sich zwei Flüßchen vereinigen, der mitten durch die Stadt fließende Selinus und der ihre Mauern bespülende Cetius. Durch den schiffbaren Caicus stand die Stadt mit dem Meere, von dem sie 120 Stadien entfernt lag, in Verbindung. Die Zeit ihrer Gründung ist ungewiß; ihre Bewohner, schon zu Xenophon's Zeit (Anab. 7, 8, 8.) vorwiegend Griechen, leiteten sich aus Arkadien ab und führten den Namen der Stadt auf Pergamus, Sohn des Pyrrhus und der Andromache, zurück, welcher den früheren König der Landschaft im Zweikampf erschlagen habe, Pausan 1, 4, 5 f. vgl. 1, 11. Bedeutung erlangte die Stadt erst durch Lysimachus und besonders durch Philetärus, welcher von jenem, der ihm die Feste von Pergamum mit einem Schatze von 9000 Talenten zur Bewachung anvertraut hatte, im Jahre 284 a. C. abfallend, sich der Stadt bemächtigte und als Stifter des pergamen. Reiches gilt, Paus. 1, 10, 4. 1, 8, 1. Strab. 13, 4. vgl. Droysen, Gesch. d. Hellenismus I, S. 637 ff.; II, S. 230. 250. Dieses Reich vergrößerte sich besonders dadurch, daß die Römer dem Könige Eumenes II. den größten Theil von Vorderasien schenkten. Er vergrößerte und verschönerte nun die Stadt und legte die berühmte Bibliothek an. Diese Residenz der Könige Asiens (Liv. 35, 13.) besaß mehrere Tempel, des Zeus, des Apollo, der Athene und besonders des Asklepios (Tacit. ann. 3, 63. Paus. 5, 13, 2.), von beiden letzteren wie von anderen öffentlichen Gebäuden sind noch heute mehr oder weniger beträchtliche Ueberreste vorhanden. Zur Römerzeit war Pergamum die blühende Hauptstadt der Provinz Asia, Sitz eines Obergerichts und Mittelpunkt aller Hauptstraßen Westasiens. Erst unter den byzantinischen Kaisern sank ihr Wohlstand, zu welchem die Verfertigung des von dort benannten Pergaments (charta Pergamena) nicht wenig beitrug, und ihr Ansehen, da Ephesus Hauptstadt von Asia geworden war. — Uns ist die Stadt wichtig als Sitz einer der ältesten Christengemeinden in Kleinasien, an welche das dritte Sendschreiben der Apokalypse (2, 12—17.) gerichtet ist; es wird ihr standhafter Glaube mitten in einer Verfolgung, der ein treuer Zeuge Antipas als Opfer gefallen war (Eus. H. E. 4, 14.

erzählt von neuen Märtyrien in Pergamum zur Zeit Mark Aurel's), gerühmt, dagegen das Vorkommen balaamitischer oder nikolaitischer (s. d. Art.) Irrlehrer getadelt. Wenn gesagt ist, „des Satans Thron" sey in dieser Stadt, so darf man das nicht mit ältereen Auslegern auf den Tempel des Asklepios deuten, weil die Schlange, Symbol jenes Gottes, in der apokalyptischen Sprache (12, 9.) den Satan bezeichne; vielmehr liegt darin bloß die Hindeutung auf die harten Verfolgungen, welchen die dortige Gemeinde von Seiten der heidnischen Einwohner ausgesetzt war, s. Ewald und de Wette z. St.

Vgl. Strabo p. 603. 619. 623 f.; Plin. H. N. 5, 30, 33.; Liv. 37, 18.; Joseph. B. J. 1. 21, 11. (Herodes M. sandte auch nach Pergamum Weihgeschenke). Ueber die Ruinen im heutigen Pergamo oder Bergama vgl. besonders Spon & Wheler, voy. I, p. 260 ff; Choiseul-Gouffier, voy. pittor. II, p. 25 ff., Leake, Asia Min., p. 260; Fellows, Asia Min., p. 34 ff.; Arundele, Seven Churches, p. 281 ff. u. a. Ueberhaupt s. Winer im RWB.; Baumstark in Pauly's Real-Enc. IV, p. 1753, und Forbiger ebend. Bd. V, S. 1333 f.; und unsere theol. Real-Enc. X, S. 143. Rüetschi.

Perge war eine Seestadt in Pamphylia, 60 Stadien von der Mündung des schiffbaren Flusses Cestrus an dessen rechtem Ufer gelegen, mit einem berühmten Artemistempel (Cic. in Verr. I, 20.; Ptolem. 5, 5. 7.; Strab. p. 667; Plin. H. N. 5, 26.; Mela 1, 14.). Daselbst predigten Paulus und Barnabas, von Paphos auf Cypern herübergeschifft, das Evangelium, nachdem Markus sich von ihnen getrennt hatte, Apg. 13. 13 f. 14, 25. Die Ruinen der Stadt, 16 englische Meilen nordöstlich von Adalia, beschreibt Fellows Asia Min. p. 190 ff., und Texier in der „description de l'Asie Min." gibt auf 19 Kupfertafeln Abbildungen davon. Sonst vgl. Forbiger in Pauly's Real-Enc. Bd. V, S. 1335. Rüetschi.

Perikopen, die zum Vorlesen in dem kirchlichen Gottesdienste bestimmten Schriftabschnitte (*περικοπαί*), verdienen in mehrfacher Beziehung die Aufmerksamkeit, die ihnen schon die ältere Theologie hat zu Theil werden lassen. Denn sie gehören zu den karakteristischen Kennzeichen des Cultus der geoffenbarten Religion als einer testamentarischen; in ihnen vernimmt die gottesdienstlich versammelte Gemeinde den Inhalt ihrer höchsten Urkunde. Die verschiedene Art ihrer Einrichtung in den verschiedenen Theilen der Kirche gehört zu den Dingen, in welchen sich der eigenthümliche Karakter eines jeden derselben zu erkennen gibt. Ihre Benutzung, Erhaltung, Fortpflanzung und Weiterbildung macht einen beachtenswerthen Gegenstand der praktischen Theologie aus. Ueberdieß kommt ihnen, da sie bereits in den ältesten Zeiten der Kirche vorkommen, die Bedeutung eines archäologischen Momentes zu, dessen Kunde für das Verständniß der praktisch-theologischen Literatur der Kirche eben so unerläßlich ist, als für die diplomatische Beurtheilung der vorhandenen Quellen des Schrifttextes.

Eine encyklopädische Berichterstattung über sie wird sie vornehmlich nach zwei Seiten zu beleuchten haben; zunächst als geschichtliche Erscheinung, sodann als Gegenstand praktisch theologischer Theorie.

I.

a. Das Perikopenwesen ist der Kirche durch die Formen des synagogalen Gottesdienstes einverleibt worden.

Die Schrift selbst ordnet eine feierliche Vorlesung des Gesetzes an, 5 Mos. 31, 10—13.: im Volk soll eine allgemeine Kunde desselben herrschen. Mit Recht sieht Josephus in dem Gesetz das schönste und nothwendigste Erziehungsmittel des Volkes, und erkennt in der Vorlesung desselben eine Anordnung, die Moses über alle anderen Gesetzgeber erhebt (c. Ap. II, 17.).

Mit dem Aufkommen der Synagoge wird diese Vorlesung zur Sache des sabbathlichen Gemeindecultus. Aus dem apostolischen Zeitalter erhalten wir den Bericht: „Moses hat von langen Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in allen Städten Solche, die ihn predigen (*τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν*) und wird alle Sabbathtage in den

Schulen gelesen (*ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος*) Apg. 15, 21.

Daß mit der Vorlesung des Gesetzes bereits im Zeitalter Christi und der Apostel die der Propheten verbunden war, erhellt aus Luc. 4, 16. 17. (*ἀνέστη ἀναγνῶναι καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον Ἡσαΐου τοῦ προφήτου*) und besonders aus Apg. 13, 15., wo ausdrücklich von einer *ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* die Rede ist.

Beides hat sich die Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag erhalten.

Die Abschnitte, in welche das Gesetz behufs der sabbathlichen Vorlesungen gegenwärtig eingetheilt ist, Paraschen genannt (פרשה von פרש separavit), sind aus dem Text des Pentateuchs zu ersehen: die Genesis enthält ihrer zwölf, der Exodus elf, Leviticus und Numeri je zehn, und das Deuteronomium elf, im Ganzen 54. Diese Zahl ist für die jüdischen Schaltjahre vorgesehen, in welchen 54 Sabbathe vorkommen; in den gewöhnlichen Jahren, wo deren weniger sind, ist Vorsorge getroffen, daß von den kürzesten Paraschen mehrere auf einmal gelesen werden und somit dennoch das ganze Gesetz zur Vorlesung kommt.

Mit ihnen sind die Stellen aus den prophetischen Schriften verbunden, die sogenannten Haphtaren (הפטרה von פטר dimisit, nach gemeiner Annahme dimissio oder missa, weil das Volk nach Vorlesung derselben entlassen wird), deren Verzeichniß sammt einer Angabe über die Verschiedenheiten, die in Bezug auf eine nicht unbeträchtliche Anzahl derselben zwischen den deutschen und portugiesischen Juden obwalten, sich am Schluß der hebräischen Bibel findet.

Sehr hoch setzt die rabbinische Tradition nicht nur die Lesung der prophetischen Bücher überhaupt, sondern auch den Ursprung dieser Auswahl prophetischer Lesestücke, und noch höher das Alter der Paraschen, welchen sich die letzteren angeschlossen, an. Als Antiochus, so berichtet Elias Levita (vgl. Bodenschatz, die kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, S. 24) die öffentliche Lesung des Gesetzes verbot, begannen sie Abschnitte aus den Propheten zu lesen, welche dem Inhalt nach den bis dahin gelesenen Gesetzesparaschen entsprachen. Hatte man z. B. am ersten Sabbath die Schöpfungsgeschichte gelesen, so wählte man an deren Statt einen prophetischen Abschnitt, in welchem Gott als Schöpfer Himmels und der Erden gepriesen wird, Jes. 42, 5—43, 10. u. s. f. Da es nicht glaublich ist, daß Antiochus bei seinen Verfolgungen der Juden einen Unterschied zwischen dem Gesetz und den Propheten gemacht haben sollte, da Josephus vielmehr berichtet, daß „heilige Bücher" und das Gesetz vernichtet wurden (*εἴπου βίβλος εὑρεθεὶς καὶ νόμος*, Antiquitt. XII, 7.), so ist diese Tradition höchst unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist es, was Vitringa im Archisynagogus S. 111 ꝛc. aufstellt, daß die Juden vornehmlich durch den Gegensatz zu ihren Feinden, den Samaritanern, welche lediglich den Pentateuch gelten ließen, bewogen worden seyen, die Lesung der prophetischen Schriften bei sich einzuführen; und am wahrscheinlichsten, was er bei Gelegenheit seiner Untersuchung darüber ausspricht: man habe nach den Zeiten des Antiochus die Lesung der prophetischen Schriften eingeführt, weil man da das Aufhören der Propheten am bittersten gefühlt habe.

Neuerlich hat Zunz in seinem Werke über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, aus talmudischen und anderweitigen Quellen nachgewiesen, daß zu ältester Zeit in Palästina der gesammte Pentateuch in einem Cyclus von 3 oder $3\frac{1}{2}$ Jahren, also innerhalb 7 Jahren zweimal durchgelesen wurde, ein Gebrauch, dem 175 Abschnitte entsprachen, welche der jerusalemische Talmud erwähnt; wogegen die Eintheilung in 54 jährlich durchzulesende Paraschen später und zwar in Babylonien entstanden sey. Die heutigen Haphtaren dagegen seyen selbst im 3. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung noch nicht fest bestimmt gewesen, tauchen aber merkwürdigerweise nach einem Theile ihres deutsch-jüdischen Bestandes, nebst einer Anzahl pentateuchischer Paraschen doch schon in der Pesikta, einem von Zunz kritisch restaurirten Werke des 8. Jahrhunderts, hervor (vgl. a. a. O. S. 3 u. 193).

b. Man hat gefragt, ob nicht die Paraschen und Haphtaren in einem gewissen Verhältniß zu den Lesestücken der christlichen Kirche, ja wohl zu unseren Evangelien und Episteln stehen? Diese Frage muß, wenn man sich dabei nur nicht verleiten läßt, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, ohne Zweifel bejaht werden. Der Cultus der christlichen Kirche ist ein Kind des synagogalen. Die ersten Christen, jüdischer Abkunft, haben sich von der Synagoge nicht getrennt. In den Heidenländern hat Paulus die Botschaft von Christo zuerst in den jüdischen Synagogen erschallen lassen; erst nachdem er von diesen zurückgewiesen wurde, hat er sich den Heiden zugewendet, und die ersten Formen, welche der heidenchristliche Gottesdienst erhielt, konnten, abgesehen von der neu eintretenden Feier der Sakramente, nicht wohl andere seyn, als die, welche Paulus in Uebung hatte. Man las die Schrift, legte sie aus und betete; das Neue, was darin lag, war der Geist, in dem man das Eine wie das Andere vollzog. Erst als sich neben dem Alten Testamente eine mächtige christliche Literatur erhob, nahm die heilige Lesung einen anderen Umfang, und damit andere Formen an. So finden wir den christlichen Gottesdienst im 2. Jahrhundert. Justin der Märtyrer berichtet, daß in den sonntäglichen Zusammenkünften der Christen „die Denkwürdigkeiten der Apostel, die man Evangelien nenne, und die Schriften der Propheten“ gelesen wurden, und daß sich hieran Predigt und Gebet anschloß (Apol. I, 67.). Tertullian rühmt von der Kirche, daß sie das Gesetz und die Propheten mit den evangelischen und apostolischen Schriften zugleich lese (miscet, vgl. de praescriptt. haer. 36.). Der Verfasser des Commentars zum Buch Hiob bei Orig. Tom. II, 851. betont, daß eben dieses Buch in der Leidenswoche kirchlich vorgelesen werde, und Origenes selbst ist vielfältiger Zeuge für den kirchlichen Gebrauch des Alten Testamentes. Weiterhin ordnen die apostolischen Constitutionen, auf demselben Wege fortschreitend, die Lesung des Gesetzes und der Propheten (II, 39. 57.) und zwar vor der des Neuen Testamentes, der Apostelgeschichte, der paulinischen Briefe und der Evangelien (II, 57.) an; ja sie entnehmen einen Theil der hierher gehörigen Vorschriften dem Altem Testamente. (*Σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραήλ* Deut. 27, 9.). Mehr oder weniger auf demselben Wege hat sich die spätere Kirche bewegt. Genug, daß im christlichen Cultus die Schrift gelesen wird, dazu ist der Anlaß durch die Synagoge gegeben worden. Und dieß ist das Allgemeine, was festgehalten werden muß; während man durch die Behauptung, daß die evangelische Lektion der Parasche, die epistolische der Haphtare absichtlich nachgebildet, oder daß die Verwandtschaft zwischen Epistel und Evangelium dem Zusammenhang zwischen Haphthare und Parasche nachgeformt worden sey, nur Willkürliches aussagen würde.

c. In äußerst mannichfaltiger Art, je nach der Bildung hervorragender Leiter und der dadurch begründeten geistlichen Landesart hat sich nun die Lesung der Schrift in den verschiedenen Theilen der Kirche entwickelt. Gewiß ist die Kunde vieles, ja wohl des meisten Einzelnen hierin für uns unwiederbringlich verloren gegangen: wie so vieles Andere, wurde diese Frucht des kirchlichen Lebens nicht aufgezeichnet, oder, wenn dieß geschah, doch selten der Literatur vererbt. Namentlich was die frühesten Jahrhunderte anlangten, gilt von ihr, was Basilius von den ursprünglichen Cultuselementen überhaupt bemerkt, daß sie *ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια* seyen. Aber schon das, was dem gelehrten Studium hier noch zu erkennen und zu überblicken möglich ist, bezeugt diese Mannichfaltigkeit und innerhalb derselben das Walten theils des kirchlichen Ordnungs- und Schönheitssinnes, theils geistloser Tradition oft in überraschender Weise.

Uebrigens muß von vornherein ausgesprochen werden, daß hier noch theologisch-kritische Aufgaben von großem Umfang und beträchtlicher Schwierigkeit zu lösen sind. Zunächst ist der vorhandene Vorrath der gedruckten morgen- und abendländischen Urkunden geschichtlich zu begreifen; es ist hier etwas Aehnliches zu leisten, als was Bunsen in seiner Durchleuchtung des Chaos der alten Liturgien angestrebt, einem Werke, dessen Grundlegung zu dem Schönsten gehört, was der berühmte Autor geschrieben. Weiterhin aber sind die syrischen, koptischen, äthiopischen, arabischen, griechischen, slavischen, angel-

sächsischen, lateinischen Urkunden, von deren Vorhandenseyn uns die Kataloge der Vaticana, des brittischen Museums und anderer Bibliotheken nur vorläufige Kunde verschaffen, durch vollständige Uebersetzung und Bearbeitung in den Bereich des literarischen Verkehrs hereinzuziehen, und dann gleichfalls jener geschichtlichen Arbeit zu unterwerfen. Nachstehende Zeilen wollen kurz zusammenfassen, was dem Verfasser bisher zu durchschauen möglich geworden ist, und durch Aufzeigung solcher Punkte, die der Erledigung noch vornehmlich bedürfen, zur Mithülfe am Werk einladen.

d. Vor Allem ist es die Schriftlesung der griechischen Kirche, welche wir in's Auge fassen. Denn nicht allein, daß wir über sie verhältnißmäßig die ältesten Urkunden besitzen; die griechische Kirche ist die Mutter aller bestehenden orientalischen Kirchen, und wie die Liturgien im Allgemeinen, so sind auch die Lektionarien derselben immer zuerst darauf anzusehen, wie sie sich zu den liturgischen Hervorbringungen der griechischen Kirche verhalten. Hiebei haben wir gegen unsere Väter, die sich mit dem griechischen Cultus auch gern beschäftigt haben, aber meist auf die freilich dankenswerthen und jedenfalls lehrreichen, jedoch nicht ausreichenden Forschungen und Mittheilungen von Goar, Leo Allatius, Renaudot u. A. beschränkt waren, den hochanzuschlagenden äußeren Vortheil, daß wir die zahlreichen griechischen Kirchenbücher, das Euchologion, das Evangelion, den Apostolos etc. durch die griechische Phönixdruckerei in Venedig, welche sich deren Verbreitung in den westlichen Theilen des constantinopolitanischen Patriarchats eigens angelegen seyn läßt, mit Leichtigkeit beziehen können.

Gehen wir von den letztgenannten Büchern aus, welche die gegenwärtige Schriftlesung und damit den Stand derselben, bis zu welchem es die griechische Kirche im Lauf der Jahrhunderte gebracht hat, darstellen, so tritt zwar sofort ihre bekannte Reichlichkeit vor Augen, denn wir sehen, wie außer den Sonntagen nicht nur die Festtage Christi und die sehr zahlreichen Heiligenfeste ihre besonderen evangelischen und epistolischen Lesestücke haben, sondern auch jeder einzelne Wochentag vom Montag an bis zum Sonnabend mit solchen ausgestattet ist; wie jedoch die allgemeine Annahme, daß in der griechischen Kirche, abgesehen von den eigentlich festlichen Tagen, eine Bahnlesung der Schrift stattfinde, ihr gegenüber sich halten lasse, wird nicht leicht erkannt. Denn greifen wir z. B. aus der 25sten Woche nach Pfingsten folgende Reihe von Episteln heraus:

Freitag: 1 Timoth. 4, 4.
Sonnabend: Galat. 3, 8.
Sonntag: Ephes. 5, 8.

oder aus der 14ten Woche folgende Evangelien:

Freitag: Mark. 6, 45.
Sonnabend: Matth. 24, 1.
Sonntag: Matth. 22, 35.

so liegen in diesen Lesestücken, zu deren Stellung untereinander sich fast aus jeder anderen Woche Analoga beibringen lassen, eben so viele Gegenbeweise gegen die Richtigkeit jener Voraussetzungen vor.

Das seltsame Räthsel löst sich durch Unterscheidung des den einzelnen Tagen und Jahresabschnitten innewohnenden Karakters. Erstens ist ein Jahrestheil vorhanden, in welchem sich eine, kaum hie und da unterbrochene, Bahnlesung der Schrift wirklich verfolgen läßt: die Osterpfingstzeit, die große Pentekoste, innerhalb deren, wie schon Chrysostomus bezeugt, die Apostelgeschichte und das Evangelium Johannis fortlaufend gelesen wird. Nur wenige Tage, wie das sogenannte Gegenpascha, unterbrechen die Lesung der ersteren; eben dieselben, und außer ihnen noch die Sonntage dieser Zeit, bekanntlich nach ihren Perikopen durch besondere Namen ausgezeichnet, treten aus dem Fluß der Lesung des Evangeliums Johannis heraus; sonst sind sämmtliche Tage dieser Region durch die Lectio continua der Schrift überströmt.

Sodann läßt sich, was die übrige Zeit des Jahres anlangt, nachweisen, daß erstens

die Sonntage, zweitens die Sabbathe, drittens die fünf Wochentage zwischen Sonntag und Sabbath je eine Bahnlesung, oder genauer, eine der Reihe der Kapitel nachgehende Lesung der neutestamentlichen Schriften für sich besitzen. Wir achten dabei zunächst auf die epistolischen Lehrstücke.

Die Reihe der Sonntage, nicht, wie man etwa erwarten möchte, von Dom. I post Pent., sondern, weil an diesem Fest ein besonderes Fest, Allerheiligen, gefeiert wird, erst mit Dom. II anhebend, zeigt die Lesung von Stellen aus den paulinischen Briefen auf. Wie man gleich aus dem Anfang sieht:

Dom. II. Röm. 2, 10.
„ III. Röm. 5, 1.
„ IV. Röm. 6, 18.

und wie es der ganze Verlauf der Reihe bis zum Schluß:

Dom. XXXII. 1 Tim. 4, 9.
„ XXXIII. 2 Tim. 3, 10.

bestätigt, haben wir hier ausgehobene Stellen vor uns, welche die Kapitelfolge der genannten Briefe beobachten, und von deren Reihe es deutlich erhellt, daß sie ohne Rücksicht auf die Bildung anderer etwa in sie einzuordnender Perikopenreihen für die Sabbathe und die Werktage zu Stande gebracht worden ist. Sie läßt nämlich, wie wir dieß z. B. an den Sonntagen XXIII. und XXIV. sehen, zwischen den Perikopen benachbarter Sonntage bisweilen nur einen ganz geringen, bisweilen auch wohl gar keinen Raum behufs Aushebung von Lesestücken für die mitten inne liegenden Tage übrig.

Die Reihe der Sabbathsperikopen beginnt schon mit der Pfingstwoche und läßt sich wie die eben besprochene bis zum 33sten Sonntag, d. i. bis in die Nähe der Fastenzeit verfolgen. Wie jene ohne Rücksicht auf anderweitige Reihen irgend welcher Art bewerkstelligt worden, so nimmt sie ihrerseits keine Rücksicht auf die Möglichkeit einer Aushebung von einzuordnenden Werktagslektionen, indem sie gleichfalls zwischen dem einen und anderen ihrer Glieder bisweilen so gut als keinen Raum frei läßt. So schließt sie z. B. am zweiten Sabbath nach Pfingsten mit Röm. 3, 26. und beginnt am dritten mit Röm. 3, 28. Besonders aber ist auffallend, daß sie sich nicht bemüht, mit den ihr parallelen Sonntagsperikopen in ein gewisses Reiheverhältniß zu treten, vermöge dessen die Gemeinde am Sonnabend einen Abschnitt vernähme, welcher dem des folgenden Sonntags unmittelbar vorausginge und mit ihm ein Ganzes bildete. Zum Theil war ihr dieß freilich unmöglich, da es sich, wie berührt, hie und da trifft, daß zwischen den Lektionen des einen und des anderen Sonntags kein freier Raum gelassen ist. Aber sie achtet auf Herstellung eines solchen Verhältnisses im Ganzen so wenig, daß sie an einer Stelle für den Sabbath eine Perikope bestimmt, welche der des folgenden Sonntags sogar vorausgeht:

Sabb. II. post Pent. Röm. 3, 19.
Dom. II. „ „ Röm. 2, 10.

Nur an einer einzigen Stelle ist, offenbar zufällig, der gewünschte Zusammenhang vorhanden:

Sabb. IV. post Pent. Röm. 6, 11.
Dom. IV. „ „ Röm. 6, 18.

Sonst entfernt sie sich von der Sonntagsreihe so weit, daß sie nicht einmal die gemeinsame Lesung derselben Briefe einhält, sondern an Stellen, wo jene etwa schon zu einem späteren Briefe fortgeschritten ist, Lektionen aus einem früheren vorschreibt:

Sabb. VIII. post Pent. Röm. 13, 1.
Dom. VIII. „ „ 1 Kor. 1, 9.

ein Verfahren, welches von der 14ten Woche an zum stehenden Gesetz wird:

Sabb. XIV. post Pent. 1 Kor. 4, 1.
Dom. XIV. „ „ 2 Kor. 1, 21.

Noch greller tritt dieser Mangel an einer herrschenden Idee uns entgegen, wenn wir

dazu die Lesestücke der Wochentage in Betracht ziehen. Wohl bilden diese für sich eine Reihe, deren Glieder meist unmittelbar miteinander zusammenhängen und welche somit die Bahnlesung am bestimmtesten darstellt; aber erstlich fehlen ihnen doch alle die Stellen, welche für die Feste, Sonntage und Sabbathe bereits ausgehoben sind, und zweitens sind sie, obwohl überall von Sonntags- und Sabbathsperikopen eingeschlossen, doch ohne die geringste Einstimmigkeit mit ihnen hingestellt. Sie beginnen am Dienstag nach Pfingsten mit dem Anfang des Römerbriefs und gelangen am Freitag derselben Woche bis K. 2, 27. Schon aber sahen wir, daß mit dem darauf folgenden Sabbath die Reihe der Sabbathslesung der paulinischen Briefe beginne; und zwar geschieht dieß mit Röm. 1, 7—12., einer Stelle, welche unter den Werktagslektionen eben deßhalb ausgelassen worden ist. Nachdem also die Gemeinde vom Dienstag an die ersten Kapitel des Römerbriefs, freilich etwas lückenhaft, vernommen hat und damit bis zu 2, 27. gediehen ist, wird sie am Sabbath auf den Anfang des Briefs zurückgewiesen. Gehen wir hierauf über den folgenden Sonntag, Allerheiligen, welcher als Festtag eine Einzelperikope trägt, hinweg, so finden wir von Montag bis Freitag der nächsten Woche die durch Sabbath und Sonntag unterbrochene Bahnlesung von 2, 28.—6, 2. fortgesetzt. Allein nun tritt die zweite Sabbathsperikope mit 3, 19. ein und verdirbt den wiedergewonnenen Fortschritt auf's Neue; überdieß fängt an dem folgenden Sonntag die Reihe der Sonntagslektionen mit 2, 10. an, und so sieht sich die Gemeinde, anstatt im begonnenen Briefe Schritt für Schritt voranzukommen, vielmehr gewaltsam rückwärtsgestoßen, oder, in Hinsicht auf das Ganze, willkürlich von einem Stück des Briefs zum andern hin- und hergezogen. Und hier befindet sie sich noch innerhalb der Grenzen eines und desselben Briefes; in den späteren Wochen wird das Hin- und Hergetreibe noch größer. Denn die werktägige Lesung des Römerbriefs reicht bis zum Montag der sechsten Woche nach Pfingsten, worauf sofort am Dienstag die des ersten Korintherbriefs begonnen wird; an den Sonntagen dagegen wird der Römerbrief bis zur siebenten, an den Sabbathen gar bis zur zehnten Woche gelesen. So kommt es denn dahin, daß man z. B. am Freitag der achten Woche vermöge der werktägigen Bahnlesung bis zu 1 Kor. 11, 23. gelangt, am Sabbath darauf bis Röm. 13, 1. zurückgedrängt wird, am Sonntag bei 1 Kor. 1, 9. verweilt und erst am Montag die verlassene Bahn mit 1 Kor. 11, 31. wieder erreicht; und so erklärt sich weiterhin die oben an den Episteln der 25sten Woche beispielsweise aufgewiesene seltsame Erscheinung; welch letztere durch die Eigenthümlichkeiten, die von der 30sten Woche an eintreten, noch überboten wird. Denn von da an kommen, neben den fortgesetzten paulinischen Lektionen an den Sabbathen und Sonntagen, Lesestücke aus den katholischen Briefen an den Wochentagen zum Vortrag, und es folgen sich da z. B.

Freitag: Jak. 2, 1.
Sonnabend: Koloss. 1, 1.
Sonntag: 1 Tim. 1, 15.

Ganz ähnlich steht es mit den Evangelien.

Zunächst erscheinen die Sonntage mit Stellen des Evang. Matthäi besetzt, welche in ihrer Aufeinanderfolge der Reihe seiner Kapitel entsprechen:

Dom. II. post Pent. Matth. 4, 18.
„ III. „ „ „ 6, 22.
„ IV. „ „ „ 8, 5 u. s. f.

Vom Kreuzeserhöhungsfest an folgen Stellen aus Lukas, in gleicher Art:

Erster Sonntag des Lukas: 5, 1.
Zweiter „ „ „ 6, 31.
Dritter „ „ „ 7, 11 u. s. w. bis zur Woche

Apokreos, der zweiten vor dem großen Fasten. Während dieser letzteren werden, vom zweiten Fastensonntag bis zum fünften, Stellen aus dem Evangelium Marci gelesen.

Neben diesen erscheinen, unabhängig von ihnen und ihre eigene Reihe bildend, die Sabbathsevangelien, z. B.

Sabb. II. post Pent. Matth. 7, 1.
Dom. II. „ „ Matth. 4, 18 ꝛc.

Endlich stellen sich die übrigen fünf Tage jeder Woche mit einer Bahnlesung der Evangelien ausgerüstet war; freilich wieder in seltsamster Weise. Denn wenn man gleich Sorge getragen hat, daß der Beginn der werktägigen Lesung des Matthäus und des Lukas mit der sonntägigen und sabbathlichen derselben Evangelisten in äußerer Parallele steht, kommt es doch einerseits dahin, daß z. B. in der sechsten Woche nach Pfingsten folgende Reihe eintritt:

Freitag: Matth. 15, 29.
Sonnabend: „ 10, 37.
Sonntag: „ 9, 27.

d. i. die Gemeinde an diesen Tagen geradezu rückwärts geleitet wird; und anderseits reichen die Matthäusstücke bloß bis zum zehnten Freitag nach Pfingsten, ingleichen die Lukaslektionen von der ersten Lukaswoche bis zur elften, so daß die Werktage von zwanzig solchen Wochen, deren Sabbathe und Sonntage mit Lesestücken der genannten Evangelien besetzt sind, entsprechender Lektionen entbehren und mit Stellen aus dem Evang. Marci haben besetzt werden müssen, woraus sich denn Erscheinungen, wie die folgende Reihe erklären:

Freitag der zehnten Woche nach Pfingsten: Matth. 24, 24.
Darauf folgender Sabbath: Matth. 19, 3.
„ „ Sonntag: Matth. 18, 23.
„ „ Montag: Mark. 1, 9.,

welche von einer Bahnlesung der Evangelien auch nicht die geringste Spur zeigt; und diese Art von Lesung herrscht in der ganzen Zeit zwischen Pfingsten und dem vorösterlichen Fasten, während einer Reihe von 33 Wochen, also dreier Fünftel des ganzen Jahres. Allerdings durchwandert die Gemeinde in dieser Zeit sehr bedeutende Strecken der neutestamentlichen Schriften, aber anstatt daß dieses nach Art einer einfach sich fortsetzenden Reise in's Werk gesetzt seyn sollte, sieht sich die Gemeinde genöthigt, nachdem sie je fünf Tage lang auf gerader Bahn einhergeschritten ist, am Sabbath nach dieser, am Sonntag nach jener Seite hin große, theilweise sehr weit zurückführende Umwege einzuschlagen.

Die ganze Betrachtung zeigt, wie die menschlichen Satzungen in der That des Sonderbaren oft recht viel enthalten.

Aber wie erklären sich die vorliegenden? Durch ihre Geschichte, zu welcher wir uns jetzt ohnehin zu wenden haben.

Die ganze Anlage der beschriebenen Schriftlesung ist der Art, daß schon an und für sich nicht gezweifelt werden kann: ursprünglich habe die griechische Kirche für die Sonntage, hiernach für die Sabbathe, schließlich für die fünf Wochentage gesorgt, und bei jeder späteren Anordnung das früher Festgestellte unverbrüchlich bewahrt.

Dieß wird aber auch, wenigstens was das Verhältniß der Wochenlektionen zu denen der Sonntage und Sabbathe betrifft, durch die vorhandenen Urkunden der griechischen Schriftlesung beweisen. Denn die nachpfingstlichen Wochenlektionen finden sich nur in Handschriften von geringerem Alter, und in einer Anzahl anderer gar nicht.

Zwar könnte dem entgegengehalten werden, daß sie ihrem evangelischen Theile nach schon im cod. Cyprius vorliegen, welcher dem 9. Jahrhundert angehört und aus dessen Lektions- und Kapitelangaben sie Scholz im ersten Band seines Neuen Testaments hat abdrucken lassen; und die Möglichkeit, daß die Wochenevangelien schon im 9. Jahrhundert vorhanden gewesen, soll nicht in Abrede gestellt werden; aber es ist zu bemerken, daß eben diese Angaben nicht der Hand, welche den eigentlichen Text geschrieben, sondern einer anderen angehören (vgl. Tischend. N. T., ed. VII, CLVIII.), wogegen der etwas

jüngere cod. M. sie nicht enthält (vgl. Scholz I, 458.). Eben so wenig bietet sie der cod. Coislin. 205. aus dem 10. oder 11. Jahrhundert dar (vgl. ib. II, 456. 458.). Daher ist es unrecht, daß Matthäi den Schreiber des von ihm herausgegebenen Gothaer Evangeliars aus dem 11. Jahrhundert, welches die Wochenlektionen gleichfalls nicht enthält, der Trägheit oder gar des Betrugs beschuldigt hat (Vetustum ecclesiae graecae . . Evangeliarium, Lips. 1791, p. 8. 28. 34.); vielmehr hat derselbe einfach den Bestand des ihm vorliegenden Originals wiedergegeben. Unter den von Scholz beschriebenen Verzeichnissen ist, abgesehen von jener zweifelhaften Hand im cod. Cypricus, das älteste sie enthaltende ein im cod. Coislin. 199. — aus dem 12. Jahrhundert — befindliches (vgl. II, 456.).

Reichen hiernach die Wochenlektionen in ein hohes Alterthum nicht zurück, so ist dieß dagegen mit den Urkunden der Sonntags- und Sabbathslesestücke um so bestimmter der Fall. Schon Jos. Simon Assemani führt in seinen Kalendaria eccl. univ. Tom. VI, Rom. 1755, p. 563 einen die Evangelien enthaltenden Codex der Ottobonischen Bibliothek aus dem 9. Jahrhundert an, und Morcelli hat sein Menologium einem sie gleichfalls in sich fassenden Codex des 8. Jahrhunderts entnommen (*Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν* sive Kalendarium ecclesiae constantinopolitanae M. annorum vetustate insigne . . ., Romae 1788, praef. §. 2.). Allerdings sind für die Episteln gleichalte Handschriften noch nicht gedruckt vorhanden; für sie ist jener cod. Coislin. 205, durch welchen sie zunächst nur für das 10. oder 11. Jahrhundert verbürgt werden, die älteste Quelle; allein bei dem Umstand, daß sie die völlig gleiche Anlage mit den Evangelien haben, und bei der constanten Zusammengehörigkeit von epistolischen und evangelischen Lesestücken kann nicht gezweifelt werden, daß ihnen ein gleiches Alter mit jenen zukomme. Und wenn wir nun auf der anderen Seite vernehmen, wie Chrysostomus sich freute, daß die Briefe des seligen Paulus jede Woche zweimal, öfters durch Hinzukommen von Märtyrertagen drei- oder gar viermal in der Kirche gelesen wurden (Anfang der Homilien über den Römerbrief), so läßt sich ferner nicht zweifeln, daß das vorliegende griechische Lektionar, welches eine zweimalige Lesung der paulinischen Briefe, nämlich an Sonntagen und Sabbathen, wirklich anordnet, diesen seinen Hauptbestandtheilen nach bis in das 4. Jahrhundert hinaufreicht; ohne daß damit freilich die besonderen Fragen, wer es zuerst angeordnet, wo und unter welchen näheren Verhältnissen es zu Stande gekommen, wann die Sabbathslektionen zu den Lesestücken der Sonntage hinzugetreten seyen, und in wie weit diese Leseanordnungen durch ein noch höheres Alterthum vorbereitet und vermittelt worden, erledigt wären. Genug, daß sich uns das gegenwärtige neutestamentliche Lesesystem der griechischen Kirche als eine Entwickelung aus ältester Zeit bewährt.

Dasselbe läßt sich von der Lesung des Alten Testaments nachweisen. Nach dem Triodium, dem die Gottesdienste der Ostervorbereitung anordnenden Buche ist dieselbe vornehmlich in die Zeit der vorösterlichen Fasten verlegt, und besteht darin, daß an den Wochentagen die Weissagungen des Propheten Jesaia, die Genesis und die Sprüchwörter Salomonis dem Lauf ihrer Kapitel nach gelesen werden. Eine ziemlich alte Urkunde hievon besitzen wir in Deutschland: den im Jahre 1834 von Steininger herausgegebenen, um 1020 geschriebenen Codex des heiligen Simeon zu Trier, eine leider nicht mehr vollständige Handschrift, die aber sowohl um dieser Lektionen, als um der gleichfalls meist alttestamentlichen willen, welche sie für die Vigilien der großen Jahresfeste angibt, eine größere Beachtung verdient, als ihr bisher liturgischerseits zu Theil geworden. Eine andere, geschweige denn eine ältere Handschrift ist mir nicht bekannt; indeß kann wenigstens über die quadragesimale Lesung der Genesis in ältester Zeit nicht gezweifelt werden. Sowohl in Antiochia als in Byzanz ist sie für Chrysostomus die Veranlassung von Predigten über dieses Buch geworden, die wir noch besitzen (vgl. die Stellen bei Bingham, VI, p. 67).

Bei der Eigenthümlichkeit der einzelnen alten Patriarchate und Landschaften der

griechischen Kirche, wie sie durch die Kirchengeschichte anderweitig in's Licht gesetzt wird, ist es an sich wahrscheinlich, daß das noch gegenwärtig gebräuchliche, als antiochenisch-byzantinisches sich kundgebende Lesesystem im Alterthum nicht das einzige gewesen seyn möge. Und wirklich sind wir schon jetzt im Besitz von Urkunden, welche auf andere Sitze hindeuten.

Schon die von Zacagni in seinen Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae, Rom. 1698, praef. p. LXXXIX berührten Handschriften cod. Vatic. CCCLXIII und Urbinas III, welche keine Lesestücke aus den katholischen Briefen enthalten und deßhalb die aus den paulinischen Briefen entnommenen Lektionen in engere Grenzen einschließen, stellen sich nicht als reine Urkunden der antiochenisch-byzantinischen Tradition dar, wobei es freilich ungewiß bleibt, wohin sie ursprünglich gehört haben.

Besonders merkwürdig aber ist das in dem genannten Werke p. 712—722 abgedruckte Lektionarfragment aus dem 9. Jahrhundert, welches sich nicht nur überhaupt als ein eigenthümliches zu erkennen gibt, sondern von welchem auch nachgewiesen ist, daß es der alexandrinischen Kirche angehört hat. Mit Ausnahme der Fastenwochen enthält es nur für die Sonntage Lesestücke, und zwar aus den paulinischen Briefen. Für bedeutende Feste wie Epiphanias, Palmarum u. a. giebt es allerdings Lektionen, welche mit dem antiochenisch-byzantinischen übereinstimmen, ein Umstand, der darauf schließen läßt, daß in Betreff der Feier dieser Tage ein sehr frühes Uebereinkommen der Kirchen getroffen worden ist. Die sonstige Lesung aber ist verschieden. In Alexandrien hat man enger zu einander gehörige Abschnitte ausgehoben, so daß man z. B. mit dem Römerbrief bis zum zwölften Sonntag nach Pfingsten gelangt ist, während das byzantinische System denselben nur bis zum siebenten liest, anderer Eigenthümlichkeiten nicht zu gedenken.

Hiedurch gewinnen wir eine Ergänzung dessen, was von der alexandrinischen Liturgie an sich bekannt ist, und es wäre nur zu wünschen, daß wir auch die übrigen, außer-epistolischen, Lesestücke der alexandrinischen Kirche besäßen, weil es erst dann möglich wäre, von dem alexandrinischen Gottesdienste eine annähernd so genaue Anschauung zu erhalten, als die, welche wir, durch zahlreiche Quellen unterstützt, vom byzantinischen besitzen.

Daß wir eine solche Kunde noch erlangen, überhaupt die vorauszusetzende Mannichfaltigkeit der Schriftlesung und damit der Liturgie innerhalb der alten griechischen Kirche näher kennen lernen, ist eine Sache der Wahrscheinlichkeit. Denn die zahlreichen Codices des Neuen Testaments, die es gibt, namentlich die Evangeliarien und Lektionarien, von denen eine große Menge durch Scholz (N. T. I. XCVIII.; II, XL.) zusammengestellt und deren Zahl durch Tischendorf vermehrt worden (ed. 7. proleg. CCXIV; CCXXVI.), harren meist noch der liturgischen Durcharbeitung, und es kann nicht fehlen, daß wir, wenn diese in Angriff genommen wird, manche Kunde gewinnen, welche wie für die Liturgie, so für die Bestimmung des Vaterlandes der einzelnen Codices, also für die biblische Kritik im Allgemeinen von Belang ist. Leicht möglich schon, daß sich in den überaus zahlreichen Minuskeln, welche den Haupttheil dieser Handschriften ausmachen, des nützlichen Stoffes viel findet; von selbst versteht sich aber, daß der vorzüglichere Werth den Uncialcodices zukommt. Und hier sind es außer den von Scholz aufgezählten cod. Barber. aus dem 6., nach Tischendorf aus dem 7. Jahrhundert (Nr. 135), cod. Mosq. aus dem 8. (Nr. 47, vgl. Nr. 50), cod. Caesar. (Vindob.), cod. Ottob. und einer Reihe Pariser Handschriften aus dem 9. Jahrhundert (Nr. 46. 130. 2. 63. 64. 65. 66. 72), besonders noch die von Tischendorf genannten Fragmenta Veneta aus dem 7. Jahrhundert, cod. Carpentor. aus dem 9., cod. Tischendorf. V aus dem 8. oder 9., vor allem der cod. Sinait. aus dem 7. Jahrhundert für die Evangelien, sowie für die Episteln außer den von Scholz aufgezeichneten cod. Mosq. und cod. Barber. aus dem 10. Jahrhundert (Nr. 13 und 40) noch zwei mit Tischendorf's Namen bezeichnete Handschriften: 6 F. und eine von ihm nach Petersburg gegebene, jene aus dem 9. diese aus dem 9. oder 10. Jahrhundert (vgl. ed. 7. prol. CCXXVI), welche die meiste Aussicht auf liturgische Ausbeute zu gewähren scheinen.

e. Eben von dem genommenen Standpunkte aus fügen wir an die Besprechung des griechischen sofort die des armenischen Lesesystems.

Dieses ist bis auf die Gegenwart unbekannt und unzugänglich gewesen; erst Prof. Dr. Petermann in Berlin hat es aus dem armenisch gedruckten Kirchenkalender der Armenier, Venedig 1782, ausgezogen, übersetzt, und an Dr. Alt überlassen, in dessen eben erscheinendem Werke über das Kirchenjahr es S. 136—143 und S. 115—180 dargelegt ist. Wir haben daran eine werthvolle Gabe erhalten, denn wir sind dadurch um die Kunde von den Gottesdiensten einer ganzen Kirchengemeinschaft reicher geworden und erkennen daran als an einem neuen Beispiele, daß ohne Kenntniß der Schriftlesung eine Kenntniß des Cultus überhaupt unmöglich ist. So ceremonieenreich der Gottesdienst der Armenier ist, das am meisten hervortretende Element desselben ist die Vorlesung der Schrift, und er übertrifft darin den byzantinischen um ein Erhebliches. Die armenische Kirche feiert die Zeit von Ostern bis Pfingsten nicht allein durch täglichen Gottesdienst, das wäre zu wenig gesagt, sondern jeden Tag durch je dreimalige Versammlungen, für deren jede Lektionen aus dem Alten und Neuen Testament bestimmt sind; außer dieser Zeit begeht sie in jeder Woche des Jahres nicht nur den Sonntag, sondern, neben zahlreichen Heiligentagen, ständig jeden Mittwoch und Freitag. Hiedurch wird es möglich, daß von Ostern bis Pfingsten im Hauptgottesdienste erstens der Psalter, zweitens die Apostelgeschichte, drittens die katholischen Briefe vollständig, viertens das Evang. Johannis bis zum 14. Kapitel, außerdem aber im Frühdienste die erste Hälfte des Evang. Lucä, und zur Vesper die Evangelien Matthäi und Marci, ersteres bis 16, 1., letzteres bis 13, 37. gelesen werden. Von Pfingsten an erstreckt sich einerseits die Lesung der paulinischen Briefe, anderseits die der Evangelien; zuerst 10 Wochen hindurch die des Matthäus, darauf etwa durch 11 Wochen die des Markus, hierauf etwa 13 Wochen hindurch die des Lukas, an welche sich von Epiphanias an bis zum vorösterlichen Fasten die Kapitel Johannes 1—7., letztere also in wiederholter Lesung anschließen. Diesen neutestamentlichen Lesungen zur Seite geht vom vierten Sonntag nach Pfingsten bis an die Fastenwochen und zum Theil in sie hinein die der jesaianischen Weissagungen, und an den Fastenmittwochen und -Freitagen einerseits die des Exodus und des Joel, anderseits die des Deuteronomiums und des Hiob. Also eine Bahnlesung der Schrift von großer Ausdehnung und überdieß von guter Ordnung, nur unterbrochen von der gleichfalls sehr reichen Perikopenlesung an den Festtagen.

Aber können wir hier, wo es sich uns zumeist um eine geschichtliche Entwickelung des Perikopenwesens handelt, von diesem Lektionar Gebrauch machen?

Allerdings ist uns die beschriebene Gestalt desselben nur für das Jahr 1782 verbürgt, auch ist es bedenklich, daß wir in ihm, wenn auch nur in den Ueberschriften, Ausdrücke der lateinischen Kirche wie „Sonntag Judica“, oder „Septuagesimae“ treffen und jedenfalls haben wir an unseren gelehrten und gütigen Gewährsmann die Bitte zu richten, seinen reichen Verkehr mit dem Orient zur Auffindung und Bearbeitung alter Urkunden über das armenische Lektionar zu benutzen.

Indeß sind wir durch innere Gründe berechtigt, dasselbe, wie es uns vorliegt, zu benutzen und seinen Kern einem sehr hohen Alterthum zuzuweisen. Diesen Kern finden wir zunächst in der Bahnlesung mehrerer biblischer Bücher, namentlich der Apostelgesch. und des Evang. Johannis in der Osterpfingstzeit, sowie in der darauf folgenden Bahnlesung, namentlich der paulinischen Briefe und der drei ersten Evangelien, während der Zeit von Pfingsten bis Epiphanias. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß hierin, abgesehen von Abweichungen im Einzelnen, ein Gut der griechischen Kirche vorliegt. Nun hat sich die armenische Kirche von der griechischen getrennt im Jahre 595. Es ist nicht möglich, daß sie nach diesem Jahre etwas Griechisches sich einverleibt habe. Mithin ist jene Schriftlesung der armenischen Kirche älter, als dieses Datum der Trennung.

Wir gelangen aber über das 6. Jahrhundert, welches wir so erreicht, noch hinaus. Der erste Metropolit Armeniens ist in Kappadocien geweiht worden; für den Aufbau

der armenischen Kirche muß die kappadocische bestimmenden Einfluß geübt haben, oder mit anderen Worten: die alte armenische Kirche muß in ihren Einrichtungen der kappadocischen sehr ähnlich gewesen seyn.

Das Auffallendste an dem bis in's 6. Jahrhundert verfolgten armenischen Lektionar besteht nun im Verhältniß zu dem byzantinischen darin, daß es für die einzelnen Wochen im Jahr nicht nur Sonntags-, sondern auch Mittwochs- und Freitagslektionen angibt; und ferner in der Ausstattung aller Gottesdienste nicht bloß mit Lesestücken aus dem Neuen, sondern auch mit Abschnitten aus dem Alten Testament.

Beides aber treffen wir in der alten kappadocischen Kirche. „Viermal", sagt Basilius ep. 289 ad Caesariam, „kommen wir in jeder Woche zusammen, am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Sabbath, aber auch an andern Tagen, wenn wir das Gedächtniß eines Märtyrers begehen"; und aus einer Andeutung in seiner hom. 8 de bapt, worin er außer einer Psalmstelle noch Jes. 1, 16., Apgsch. 2, 38. und Matth, 11, 28. als eben verlesene biblische Abschnitte erwähnt, folgt mit Gewißheit, daß die kappadocische Kirche der Vorlesung neutestamentlicher Stellen alttestamentliche vorausgeschickt hat — mit Ausnahme der Sabbatsfeier ein vollständiges Zusammentreffen mit dem armenischen Lektionar. Hiernach wird es nicht zu kühn seyn, in dem Kern des armenischen Lesesystems einen Ausfluß des kappadocischen zu sehen, oder anders ausgedrückt, in dem armenischen Etwas zu erkennen, was uns die alte Gestalt des griechisch-kappadocischen, wie wir es nach den Andeutungen des Basilius denken müssen, fast vollständig vergegenwärtigt.

Auch bei der syrischen Kirche gilt es zunächst, das Verhältniß, in dem sie zur griechischen steht, ins Auge zu fassen. Bekanntlich ist dieser einst herrlich blühende Garten Gottes in Folge der dogmatischen Streitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts und der dadurch hervorgerufenen weltgeschichtlichen Ereignisse erst zertrennt, dann fast zur Wüste gemacht worden: an der Stätte der einst einigen Kirche finden wir, hervorragend aus der Fluth des Islam, heruntergekommene Kirchenreste, die nach ihrer Entstehungsweise theils die schismatischen Namen der Nestorianer, der Jacobiten, der Maroniten, theils der der Melchiten an sich tragen.

Diese letzteren, „die Königlichen", also genannt wegen ihres Gehorsams gegen die Befehle der königlichen Macht, die von Constantinopel aus auf das Verbleiben bei den entscheidenden Concilienbeschlüssen drangen, haben wie den Cultus der griechischen Kirche, so insbesondere das griechische Lesesystem bewahrt. Wir besitzen hierüber Urkunden von ziemlich hohem Alter, welche obwohl in syrischer Sprache, doch zugleich als Dokumente für die Geschichte des griechischen angesehen werden können, insofern sie einerseits die Beständigkeit seiner Tradition, andererseits wenigstens an einem Punkte die Eigenthümlichkeit des speciell Antiochenischen Cultus erweisen. Die melchitische Evangelienlesung tritt uns zunächst in dem von einem anderen Gebiete her wohlbekannten codex Syro-Hierosolymitanus entgegen, welcher, nachdem Assemani im zweiten Bande des Katalogs der vaticanischen Bibliothek, Rom 1758, S. 70—103, ihn beschrieben und ausgezogen, später durch Adler in seinem Werk über die syrischen Uebersetzungen des N. T., Kopenhagen 1789, S. 130—202, zum Gegenstande kritischer Untersuchungen gemacht worden ist. Der Codex ist im J. 1030 geschrieben. Wir finden darin für die Osterpfingstzeit das Ev. Johannis, für die Zeit von Pfingsten an die drei anderen Evangelien ganz in der Art des griechischen Lesesystems zur Lesung bestimmt; und zwar tritt der Codex hier auf die Seite derjenigen griechischen Urkunden, welche nur für die Sabbathe und Sonntage, nicht auch für die Wochentage Angaben enthalten. Dasselbe ist der Fall mit einer anderen vaticanischen Handschrift, bei Assemani S. 103 ff. als cod. XX. erscheinend, welche aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt. Aeußerst glücklich kommt uns zu Statten, daß Assemani diesen Handschriften eine dritte zur Seite gestellt und genau beschrieben hat, welche die kirchliche Lesung der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe vergegenwärtigt: cod. XXI. vgl. S. 136 f. Sie stammt vom Jahre 1040 und theilt die liturgischen Eigenschaften der beiden vorerwähnten, so daß

wir daraus über das melchitische Lektionar, wie es in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts beschaffen war, eine fast ausreichende Kunde schöpfen können. Um sie vollständig zu machen, wird es nur noch nöthig seyn, ein mit cod. XX. gleichalteriges syrisches Triodium im Vatican zu vergleichen, welches Assemani S. 423 als cod. LXXIV. aufführt und beschreibt, ohne jedoch, worauf es uns ankommt, die Lektionen anzugeben, und dabei ein S. 281 ff. von ihm angeführtes, als cod. XLI. überschriebenes syrisches Liturgicon cum euchologio, welches einige Abweichungen darbietet, zu Rathe zu ziehen.

Etwa von gleichem Alter sind, und gleichfalls auf ein hohes Alterthum ihres Inhaltes deuten zurück die vorhandenen Urkunden über die nestorianische Schriftlesung. Denn zwar gibt das in Rom gedruckte und öfters aufgelegte Missale der unirten Nestorianer, Missale Chaldaicum genannt, vergl. z. B. die Ausgabe von 1767, keine Nachricht über das Alter der ihm zu Grunde liegenden Handschriften. Aber für die darin niedergelegten beiden Theile des nestorianischen Lesesystems, die Episteln und die Evangelien, lassen sich im Einzelnen glücklicherweise anderweitige Dokumente nachweisen. Die Episteln, lauter Abschnitte aus den paulinischen Episteln, finde ich wieder in einer syrisch-arabischen Handschrift des Vaticans aus dem 12. Jahrhundert, welche Assemani S. 188 als cod. XXII. aufführt und beschreibt; und die Evangelien stimmen, von einigen Differenzen abgesehen, mit denen, welche laut des Catal. Musei Britannici I, S. 48 in dem hier aufgeführten cod. XXIX. vorliegen, einer Handschrift, die zwar nicht aus dem darin vorkommenden J. 600 stammen kann, aber doch zu den alten Manuscripten gerechnet werden muß, so wie mit den von Adler, verss. syr. p. 30, aus einer Musul'schen Handschrift vom J. 1577 geschöpften. Zum erstenmale begegnet uns in diesen Leseordnungen eine sich über das Kirchenjahr verbreitende Reihe von lectiones selectae, welche es in mehr als einer Beziehung verdient, der uns zunächst liegenden Perikopenordnung von gleichem Karakter, der römischen, an die Seite gesetzt zu werden. Und zwar ist die Auswahl so getroffen, daß für gewisse Jahresabschnitte gewisse Bücher des N. T. zu Grunde gelegt sind; namentlich herrscht während der ersten Hälfte der Epiphaniaszeit einerseits das Johannesevangelium, andererseits der Hebräerbrief; an der Stelle des letzteren tritt vom Montag der ersten Fastenwoche bis zum Palmsonntag der Römerbrief, und nachdem an dessen Seite zunächst Abschnitte aus der Bergpredigt erschienen sind, folgen sich von der Fastenmitte an, allerdings nicht selten unterbrochen, weitere Abschnitte aus dem Evang. Johannis; worauf von Pfingsten an ausgewählte Stellen, zuerst aus Matthäus, sodann aus Lukas folgen, begleitet von Abschnitten namentlich aus den Briefen an die Korinther, die Thessalonicher, Philipper und Galater. Sollten die Nestorianer diese Anordnung bei ihrem Auftreten als eigene Kirchengemeinschaft im Gegensatz zu der Kirche, von der sie verworfen wurden, getroffen haben? Darnach würden sie dem 5. Jahrhundert zuzuschreiben seyn. Wirklich scheint dieser Annahme nur etwa die Möglichkeit entgegengesetzt werden zu können, daß das in Rede stehende Lehrsystem in den Gegenden, wo die Nestorianer Fuß faßten, schon vor ihrer Ausschließung aus der Kirche vorhanden und von ihnen im Gegensatz gegen die byzantinische Lesung festgehalten sey: in welchem Falle für dasselbe ein noch höheres Alter gewonnen wäre. Dieser Ansicht ist in Bezug auf den gesammten nestorianischen Cultus Renaudot zugethan. In Mesopotamien, sagt er, habe es schon in den frühesten Zeiten der Kirche Christen gegeben. Als nun der Nestorianismus sich in jenen Gegenden verbreitet habe, sey ihr Cultus geblieben. Es sey weder berichtet, noch stimme es zum Karakter jener Zeit, daß die Nestorianer denselben verändert hätten; weder Orthodoxe noch Jakobiten haben ihnen solches jemals vorgeworfen. Auch seyen — dieß scheint mir das Bedeutendste zu seyn — in den nestorianischen Liturgieen mit Ausnahme einer einzigen, und zwar der jüngsten, keine nestorianischen Lehren enthalten. (Vergl. Liturgiarum orient. coll. Par. 1716. II, 569.) Wir können das Gewicht dieser Gründe nicht verkennen. Sey dem nun, wie ihm wolle, das nestorianische System ist ein sehr

eigenthümliches. Welcher starke Contrast zwischen ihm und dem byzantinischen besteht, läßt sich auch daran ermessen, daß jenes überdieß eine das ganze Kirchenjahr umfassende meist doppelte Reihe alttestamentlicher Lesestücke enthält, (während dieser dem alten Testamente nur in der Fastenzeit Raum gibt), eine Reihe, in welcher sich neben bestimmten Auswahlen auch die Spur einer gewissen Bahnlesung, namentlich der Genesis während der Fasten und der Zeit vor Weihnachten, ingleichen des Deuteronomiums während der zweiten Hälfte der Sonntage nach Pfingsten verfolgen läßt und in welche hie und da Stellen der sonst merkwürdigerweise vernachlässigten Apostelgeschichte eingereihet sind. Wir besitzen hiervon, wie ich zu meiner großen Freude gefunden, zwei ziemlich übereinstimmende Urkunden von ansehnlichem Alter: eine im Vatican, die andere in London, jene etwa aus dem 12., diese aus dem 13. Jahrhundert, vergl Assemani Nr. 195. cod. XXIV., und Catal. Mus. Brit. p. 29. cod. XXIV.

Uebrigens ist die nestorianische Schriftlesung nicht auf ein einziges System beschränkt gewesen, wenigstens findet sich neben jener Epistelreihe, welche in das Missale Chaldaicum aufgenommen und bereits, wie wir sehen, im 12. Jahrhundert nachweisbar ist, noch eine andere, von ihr in der Hauptsache verschiedene, nur im Einzelnen, z. B. in der Lesung des Römerbriefs während der Fastenzeit mit ihr zusammentreffende, in einer vaticanischen Handschrift vom J. 1301 vor (Assemani S. 174, cod. XXII.); wobei es unbestimmt bleibt, ob diese etwa bestimmt war, anstatt der erstgenannten Dienste zu leisten, oder ob sie, was mir wegen ihrer Abkunft — sie ist in Scengala auf Malabar geschrieben — wahrscheinlicher vorkommt, nur als Fragment eines besonderen, das alte Testament, die Episteln und die Evangelien umfassenden Systems aufzufassen ist.

Hiernach werden die etwas zu rasch zufahrenden Bemerkungen Renaudot's über die nestorianische Schriftlesung (II, 599. 600.) zu berichtigen oder genauer zu modifiziren seyn.

Ueber das Lektionswesen der Jakobiten besitzt die abendländische Theologie seit langer Zeit manche Dokumente, ohne daß jedoch die dem Verständniß desselben entgegenstehenden Schwierigkeiten überwunden wären.

Einerseits enthält gleich der erste Druck der syrischen Uebersetzung des neuen Testaments, der des Widmanstadius, Wien 1555, ein Verzeichniß der neutestamentlichen Perikopen der Jakobiten, andererseits gibt die jakobitische Liturgie, mit welcher der zweite Band von Renaudot's Sammlung anhebt, Auskunft über die Gebete, mit welcher die Lesung der Schrift theils vorbereitet, theils geschlossen wird.

Aber, um mit der letzteren zu beginnen, Renaudot's Ordo communis liturgiae secundum ritum Syrorum Jacobitarum (pag. 1. etc.) stimmt mit dem Alius ordo generalis liturgiae (p. 12 etc.) gerade in Bezug auf die Angaben über die Schriftlesung nicht überein; während jener von Psalmen, paulinischen Episteln und Evangelien redet (S. 7 ff.), erwähnt dieser die Lektion der Epistel des Apostels, der Apostelgeschichte und des Evangeliums (S. 19 ff.). Deutet diese Verschiedenheit auf die Existenz verschiedener jakobitischer Lesesysteme? Kaum Genaueres erfahren wir durch Assemani's Katalog der vatican. Bibliothek II, 212: hier werden aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, welche die liturgischen Ordnungen der Jakobiten enthält, 1) eine johanneische, 2) eine paulinische Epistel, 3) mehrere Evangelien als Lesestücke erwähnt; und wenn wir aus der das. S. 548—551 beschriebenen Expositio liturgiae s. Jacobi, gleichviel, ob dieses Werk von Johannes Maro oder von Johannes von Dara oder von Dionysius Barsalibi herrührt, lernen, daß in der jakobitischen Liturgie zuerst Psalmen gesungen und darauf das alte und das neue Testament gelesen werden (vgl. S. 548, cap. VIII. und IX.), so bringt uns auch dieses keine volle Klarheit und wir werden dadurch nur um so mehr auf die Benutzung des vorhandenen, so eben erwähnten Lectionsverzeichnisses hingewiesen.

Daß dieses ein jakobitisches sey, läßt sich urkundlich nachweisen. Moses von Marden, aus dessen Hand Widmanstadius den syrischen Text erhalten, war Jakobit, vergl.

Andr. Mülleri dissertationes duae de Mose Mardeno etc. Colon. Brandenb. 1673. p. 6, wo aus Moses' sechstem Briefe an Masius die Worte angeführt werden: in ecclesia nostra Syrorum Jacobitarum. Und dieser Moses sagt nun in seinem 4. Briefe von den Lectionen: ܕܥ، ܕܟܬܒܬ ܟܠܗܘܢ ܦܬ̈ܓܡܐ ܐܝܟ ܛܟܣܐ ܕܥܕܬܢ ܗܘ ܒܟܬܒܐ d. i. wisse, daß ich alle Kapitel geschrieben habe nach der Ordnung unserer Kirche in diesem Buche*).

Das Ueble aber ist, daß dieses Verzeichniß in sich selbst insofern Schwierigkeiten darbietet, als die darin vorliegenden Stellen aus den paulinischen und katholischen Briefen und der Apostelgeschichte zu denen aus den Evangelien nicht stimmen.

Während in dem Evangelienverzeichniß nur sechs Sonntage nach Epiph. angegeben sind, enthält das über die Episteln ihrer sieben; während dort erst acht Sonntage nach Pfingsten und darauf drei nach Kreuzeserhöhung aufgezählt werden, sind hier Sonntage der letzten Art gar nicht genannt, dagegen vierzehn Sonntage nach Pfingsten aufgeführt. Laut jener wird in den Tagen nach Epiphanias das Fest der Enthauptung des Johannis, und zwar so hoch gefeiert, daß dem Gottesdienst nicht nur eine Matutin, sondern auch eine Vesper vorausgeht; in diesem dagegen ist von einem solchen Feste nicht die Rede.

Woher dieß? Weder Widmanstadius noch Marden, welches auch das Verhältniß ihrer Arbeiten zu einander bei diesem Stück gewesen seyn mag, tragen an diesem Uebelstande Schuld. Die Verzeichnisse beruhen einfach auf den Ueberschriften, mit denen die einzelnen Perikopen im Text des N. Test. selbst ausgestattet sind: sie stellen die nach dem Kirchenjahr geordnete Reihe derselben dar, und es ist aus der ganzen Erscheinung nur zu schließen, daß die von Widmanstadius herausgegebenen Codices der beiden Theile des N. Test., aus welchen einerseits die Evangelien, andererseits die epistolischen Lektionen genommen sind, organisch nicht zusammengehört haben. Vielmehr wird, wenn es doch feststeht,, daß die Sonntagsbezeichnungen, die wir im Epistelverzeichnisse vor uns haben, eine andere Gestalt des Kirchenjahrs erweisen, angenommen werden müssen, daß die Codices, aus denen Widmanstadius den Text der Evangelien geschöpft hat, von denen, welche von ihm für den Text der Apgesch. und Briefe angewendet worden, sey es dem Alter, sey es ihrer Herkunft nach, merklich verschieden gewesen sind.

Behalten wir dieß im Auge, so muß es uns äußerst seltsam vorkommen, daß die sonst so willkommene splendide Ausgabe, welche die englische Bibelgesellschaft von dem syrischen N. Test. veranstaltet hat, zwar die Lektionstabelle weggelassen, aber die Perikopenüberschriften, welche die Widmanstadische Ausgabe darbietet, vollständig beibehalten und sich im Uebrigen darauf beschränkt hat, die Zahl derselben durch diejenigen zu vermehren, welche für die in der editio princeps bekanntlich fehlenden Antilegomenen nöthig erschienen. Theils wird hierdurch der Schein erweckt, als sey die Ausgabe nur für die ako bitischen Syrer; theils kann sie liturgisch selbst diesen nicht genügen.

*) Die Uebersetzung dieser Worte bei Adler verss. syr. p. 41 in der Anmerkung 40: scito me . . distribuisse ist etwas irreleitend; und die Art, wie Müller den Text der ganzen Stelle ib. p. 34. hat abdrucken lassen, sehr verworren. Herr Prof. Dr. Uhlemann zu Berlin hat die Güte gehabt, sie für mich neu zu vergleichen. Sie lautet nach seiner Angabe von den obigen Worten an folgendermaßen:

ܘܐܝܟ ܕܦܣܩܬ ܐܢܐ ܕܬܠܬܝܢ ܐܬܠܬܬ.

Die folgenden zum Theil italienischen, zu Theil syrischen Worte aber stehen gar nicht im Texte des Briefs, sondern am Rande, und zwar so:

ciarar piu vero, non so altro,

ܡܢ ܢܘܬܐ ܘܬܠܬܠܐܬ

Worte, welche höchst wahrscheinlich nur als grammatische Erläuterung hinzugefügt worden sind. Zur Beseitigung der mancherlei noch vorhandenen Ungewißheiten über den Antheil des Moses einerseits und des Widmanstadius (vgl. Vergerius bei Müller S. 33, und Hirt, orient. u. exeg. Biblioth. 1772. S. 271) wäre es wünschenswerth, wenn die Briefe des Moses neuerdings durchgenommen und namentlich Epist. IV. vollständig gedruckt würde.

Genug, es läßt sich aus den Widmanstadischen Lektionen, ganz abgesehen von dem A. Test., welches darin nicht berührt werden konnte, über das jakobitische Lesesystem eine ausreichende Vorstellung nicht gewinnen.

Um so werther ist es uns, daß es außer demselben noch andere Urkunden darüber gibt.

Am nächsten liegt uns der sogenannte Altorfer Codex der Evangelien, über dessen Alter und Perikopen sich brauchbare Nachrichten bei J. Ern. Gerhard, exercitationes ad N. T. Syriacum. Jen. 1645. finden. Er ist im Jahre 1173, nach Götz de ritu lectionum sacr. Lips. 1685. cap. XXXI., im Jahre 1188 geschrieben, gleicht, wie es scheint, im Ganzen dem Widm. Evangelienverzeichniß, enthält aber weniger Abschnitte als dieses und bietet hie und da auch Abweichungen anderer Art dar.

Außerdem liegen in der Vaticana zwei sehr alte Handschriften mit Perikopenüberschriften, bei Assemani cod. XII. aus dem 6ten und cod. XIII. aus dem 8ten Jahrhundert; leider aber hat der Herausgeber versäumt, die Lektionen selbst zu bezeichnen. Dasselbe ist bei cod. XVIII., in welchem sich nicht nur die Angaben über die aus dem Evangel. Johannis genommenen Perikopen, sondern auch die Evangelien für sämmtliche Vespern vom Jahresanfang bis Himmelfahrt vorfinden, zu beklagen.

Dagegen sind die alten jakobitischen Lektionarien, welche sich auf dem brittischen Museum befinden, im Handschriftenkatalog sehr sorgsam erläutert worden, und liegen da zum Vergleich untereinander und mit dem Widmanstadischen offen vor.

Und was zeigt sich hier? Die Codices XXV. aus dem 12ten, XXVI. aus dem 13ten, XXVII. aus dem 12ten und XXVIII. aus dem 14ten Jahrhundert zeigen zwar unter sich eine nicht geringe Mannichfaltigkeit auf, stehen aber, namentlich XXV., XXVI. und XXVIII., an den Hauptstellen einander näher, als dem Verzeichniß des Widmanstadius, und können auch insofern darauf Anspruch machen, als eigentliche Repräsentanten der jakobitischen Evangelienlesung zu gelten, als sie zum Theil jenem an Reichthum weit voranstehen.

Ihr gemeinsamer Karakter besteht wie der des nestorianischen Systems gegenüber dem griechischen, in dem Besitz eigens für die einzelnen Tage ausgehobener Lesestücke: so wird Weihnachten durch bestimmte Auswahlen, welche die Menschwerdung Christi historisch erläutern, eingeleitet; so wird in der Epiphaniaszeit eine Reihe von Stellen aus den verschiedenen Evangelien ausgehoben, welche die erste Zeit des Lehramtes Jesu beleuchten; und dabei findet sich hie und da, namentlich bei den Angaben für die zusammengehörigen Vespern, Matutinen und Hauptgottesdienste der Ansatz zu einer fortlaufenden Lesung größerer Abschnitte. Eine eigentliche Bahnlesung aber ist, höchstens mit Ausnahme einer Strecke im Widmanstadischen Verzeichniß, welches für die ersten Sonntage nach Pfingsten zusammenhängende Stellen aus Matthäus bestimmt, in den jakobitischen Evangeliarien nicht zu finden.

Für die außerevangelischen Lektionen des N. T. ist merkwürdigerweise das Widmanstadische Verzeichniß bisher die einzige uns zugängliche Quelle. Es enthält, wie die Evangeliarien für die einzelnen Sonn- und Festtage, ausgewählte Stellen aus den Briefen und der Apostelgeschichte, jedoch so, daß aus der letzteren in den Fastenwochen und von da bis zu den letzten Sonntagen nach Pfingsten meist in aufeinanderfolgender Weise gelesen wird, von den Briefen aber in der Zeit nach Pfingsten der erste Korintherbrief, in der nach Epiphanias der Jakobus- und der erste Brief Petri zur vornehmlichen Grundlage der Auswahl gemacht werden; wonach sich also im Zug der lectiones selectae der Trieb nach Bahnlesung ganzer Bücher, freilich verschieden von der griechischen, beträchtlich geltend macht.

Die Mängel dieses Verzeichnisses sind eben erörtert worden, und so ist sehr zu wünschen, daß ein im brittischen Museum befindlicher Codex des N. T., welcher ganz geeignet ist, das jakobitische Lesesystem überhaupt ins Licht zu setzen, der öffentlichen Mittheilung übergeben werde. Es ist dieß eine Handschrift des Neuen Testaments,

cod. XVI., vom Jahre 1203; sie schickt dem Text ein aus drei Theilen bestehendes Lektionsverzeichniß voraus; der erste derselben enthält die Evangelien, der zweite die aus der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen gewählten Stellen, der dritte die aus den Briefen Pauli geschöpften; vergl. diese Angaben im Catalog, I. p. 22. Erst wenn diese Urkunde zugänglich gemacht ist, werden wir die jakobitische Lesung des neuen Testaments vollständig überblicken können.

Auch die des alten Testaments ist bis jetzt noch nicht vollständig bekannt. Wir besitzen nur erst eine, nicht das ganze Kirchenjahr umfassende Urkunde des Vaticans: cod. V. bei Assemani, eine Handschrift des Ezechiel, welche am Rande die Tage angibt, an denen Perikopen aus diesem Propheten gelesen werden. Ohne Zweifel haben diesen Abschnitten zur Seite andere, den übrigen Propheten entnommene Perikopen gestanden, und so bedarf dieses Dokument noch vielfacher Ergänzung. Von besonderem Werthe aber ist es schon an sich insofern, als es das hohe Alterthum der jakobitischen Lektionen erweist, denn es stammt aus dem achten Jahrhundert und die Randbemerkungen sind von derselben Hand geschrieben als der Text.

Die Schriftlesung der Maronitischen Gemeinschaft, dieses letzten Sprosses der syrischen Kirche, bedarf keiner besonderen Betrachtung; sie ist mit der jakobitischen im Wesentlichen identisch. Der Schreiber des Evangeliencodex XV. bei Assemani (vergl. S. 49) bezeichnet sich ausdrücklich als Maroniten, und die Lektionen, die er gibt, sind die jakobitischen. Bei Gelegenheit des cod. XVIII., einer Handschrift des Ev. Johannis vom Jahre 1481, spricht sich Assemani über dieses Verhältniß ausdrücklich dahin aus, daß die von den Jakobiten diesem Evangelium entnommenen Perikopen cum ritu Syriacae Maronitarum ecclesiae fere ad amussim conveniunt (S. 65).

So viel über die Lesesysteme der syrischen Kirche, von welchen sich demnach eines als Abdruck des Systems der antiochenisch-byzantinischen Kirche, zwei andere als Bildungen von eigenthümlicher, der griechischen wenig verwandter Art zeigen.

g. Bereits haben wir der alexandrinischen Schriftlesung als eines eigenthümlichen Zweiges der griechischen gedacht. Von ihr ist die koptische zu unterscheiden. Gleichwie jene der Liturgie des heil. Markus angehört, vgl. Renaudot I. S. 137 ff., wo die Gebete angegeben sind, die der Lesung des Apostolus und des Evangeliums vorausgehen, so bildet diese einen Bestandtheil der koptischen Liturgie des heil. Basilius, mit deren lateinischer Uebersetzung Renaudot's Sammlung beginnt. Ueberaus lehrreich für ihr Verständniß sind die Anordnungen dieser Liturgie. Circuibit, heißt es da, sacerdos altare cum incenso . . deinde prostrationem facit cumque lecta fuerit Epistola Pauli coptice, dicet orationem, ein Gebet, worin um Erkenntniß der Wahrheit und Kraft zur Nachfolge des Apostels Paulus gebetet wird; hierauf folgen die liturgischen Angaben für die Lesung von Abschnitten aus den katholischen Briefen, aus der Apostelgeschichte und aus den Evangelien, namentlich Gebete, deren Inhalt von der Bedeutung dieser Bücher und ihrer heiligen Autoren durchzogen ist. Also haben die Kopten in jedem Hauptgottesdienst eine vierfache neutestamentliche Lesung, und wie sehr darauf gehalten wird, ist aus den Constitutionen des Patriarchen Cyrillus Lablaki zu ersehen, wonach die Bischöfe darüber wachen sollen, ut non omittant lectionem librorum quinque in quavis liturgia, nempe Pauli, Catholici, Actorum, Psalmorum (von welchen übrigens anderwärts bemerkt wird, daß sie gesungen werden), et Evangelii, et ad uniuscuiusque lectionem adiungatur oratio neque ex illis quidquam omittatur (vgl. die Stellen aus Cyrillus und Ebnassalus bei Renaudot I, 203).

Wie freilich diese Schriftlesung im Einzelnen eingerichtet ist, läßt sich nicht angeben. So viel mir bekannt, existirt noch kein Abdruck des koptischen Lektionars. Doch steht ein solcher aus einer im brittischen Museum vorliegenden Handschrift zu gewinnen. Nach dem Katalog der dort vorhandenen arabischen Manuscripte I. S. 10. enthält cod. XI., geschrieben im Jahre 1280, ein Verzeichniß „alles Dessen, was das ganze Jahr hindurch an den Festtagen, während des heil. Fastens, an den Sabbathen, Sonn-

tagen, Mittwochen und Freitagen" im koptischen Gottesdienste gelesen wird. Auf die Herbeischaffung dieses Dokumentes haben wir's demnach zunächst anzulegen. Dürfen wir Lektionsfragmente aus cod. XX. als der koptischen Kirche angehörig ansehen, so bietet dasselbe einen überaus großen Reichthum an Schriftstellen dar.

h. Ganz ähnlich verhält es sich mit der äthiopischen Schriftlesung, wie denn die ganze äthiopische Liturgie mit der koptischen verwandt ist. Auch sie ist eine vierfache, aus Perikopen der paulinischen Briefe, des Catholicons, der Apostelgeschichte und des Evangeliums bestehende, und die liturgische Umgebung derselben unterscheidet sich von der bei den Kopten nur dadurch, daß sie noch eingänglichere Gebete und behufs deren besondere Anreden der Geistlichen an das Volk in sich schließt (vergl. Renaudot I, 499: Liturgia communis sive canon universalis Aethiopum, besonders von p, 507 an). Diesem Theile des Gottesdienstes fällt demnach ein merkliches Gewicht zu, und wir dürfen hiemit den von Ludolf gerühmten Eifer der Aethiopen für die Schrift in Verbindung setzen (vgl. hist. Aethiop. Frankf. 1681. III, 5, 5—17.). Eben so gebricht es uns aber bis jetzt an dem vollständigen Zugang zum äthiopischen Lektionar. Ein solches liegt allerdings im brittischen Museum, und Dillmann hat daraus Fragmente mitgetheilt, welche den Reichthum und die Bedeutung desselben erkennen lassen, aber es sind doch eben nur Fragmente. Wir würden dem gelehrten und verdienten Verfasser des äthiopischen Katalogs zu besonderem Danke verpflichtet werden, wenn er es über sich nähme, durch Ergänzung seiner Arbeit der Theologie zum vollen Besitz dieses werthvollen Dokuments zu verhelfen, und uns dadurch eine nähere Einsicht nicht nur in das von Renaudot und Ludolf über die äthiopische Liturgie Berichtete sondern auch in das über die Ceremonien der heutigen abyssinischen Kirche von Missionaren wie Krapf uns Mitgetheilte verschaffen.

i. Den schönsten Uebergang von den orientalischen Lesesystemen zu den occidentalischen würden nordafrikanische Lektionarien für uns bilden, wenn wir deren besäßen. Indeß haben sich außer den mozarabischen, welche allerdings im 13. Jahrhundert unter den afrikanischen und spanischen Christen herrschte (Jacobus a Vitriaco, hist. or. 81. bei Mabill. de lib. Gall. I, 2, 13), aber jedenfalls von Spanien nach Nordafrika verpflanzt worden ist, keine solchen erhalten, und ein Versuch, aus den hinterlassenen Schriften der nordafrikanischen Kirchenväter, vor Allen den ächten Augustin's, die Spuren der zu ihrer Zeit geübten Kirchenjahresfeier und Schriftlesung vollständig aufzusuchen und zusammenzustellen, ist noch nicht herausgegeben worden. Doch läßt sich so viel sagen, daß die Lesung, welche unter Augustin's Augen befolgt wurde und in welche er freilich nicht selten behufs eines herzustellenden Zusammenhanges der einzelnen gottesdienstlichen Elemente mit der Predigt kraft bischöflicher Autorität eingriff, im Wesentlichen eine lectio continua war. Die Feste trugen allerdings unveränderliche Lesestücke, nicht aber die übrigen Tage. Wir besitzen von Augustin eine Reihe von Homilien, die er über das Evangelium Johannis gehalten; während der sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten wurde nach jenem altverbürgten Gebrauche, den wir vom Orient her kennen, die Apostelgeschichte und aller Wahrscheinlichkeit nach in der übrigen Zeit des Jahres eine Reihe anderer biblischer Bücher in fortlaufender Weise gelesen. (Bingham reicht hier nicht aus; er benutzt das kritisch völlig unbrauchbare Buch de tempore, vgl. VI, 68. i.).

k. Ueberblicken wir den Kreis der uns aufbehaltenen occidentalischen Lesesysteme, so bietet sich eine ähnliche Erscheinung wie im Orient dar: wie hier das byzantinische alle übrigen an Gebietsausdehnung übertrifft (wofür es nur einer Erinnerung daran bedarf, daß die russische Schriftlesung keine andere als eben die ältere byzantinische ist), so steht im Abendlande das römische als das fast überall herrschend gewordene da; unter den Flügeln der römischen Kirche ist es groß geworden und hat die Systeme, die außer ihm vorhanden waren, entweder ganz und gar verdrängt, oder doch ihr Gebiet auf einen fast verschwindenden Umfang zurückgebracht. Der Unterschied, der zwischen beiden

Erscheinungen besteht, ist nur ein solcher, der, wenigstens was das Alterthum und das Mittelalter anlangt, zum Vortheil des römischen ausschlägt; die außerbyzantinischen Systeme des Orients gehören Gemeinschaften an, welche als schismatische der byzantinischen Kirche feindlich gegenüber stehen; die außerrömischen dagegen sind das Eigenthum von Kirchen, die mit der römischen auf gleichem Grunde der Lehre ruhen, und das mit ihnen eingeschlagene Verfahren, sey es Abschaffung oder Erhaltung, ist auf dem Wege friedlicher Verträge vollzogen worden.

Wir betrachten zuerst die untergegangenen, um uns sodann den noch bestehenden zuzuwenden.

l. Von dem frühen Daseyn einer capuanischen, also süditalischen Schriftlesung gibt uns der im J. 546 von dem Bischof Victor von Capua eigenhändig corrigirte cod. Fuldensis des lateinischen N. Test. Kunde; derselbe enthält nämlich vor dem Text der paulinischen Briefe eine bereits im vorigen Jahrhundert von Abt Gerbert in seinen alemannischen Monumenten I, 409 freilich unkritisch herausgegebene Tabula über die Tage des Kirchenjahres, an welchen Abschnitte aus den genannten Briefen kirchlich gelesen wurden. Diese Abschnitte, kaum an einer Stelle eine leise Spur von fortlaufender Lesung gewährend, beruhen auf bestimmter Auswahl, deren Werth an dem Beispiele ermessen werden mag, daß am Sonntage Sexagesimä, vor dem Beginn der großen Fastenzeit, eine Stelle gelesen wird, welche aufs Bestimmteste vor falscher Gesetzlichkeit warnt: I. Tim. 3, 16—4, 8.: „die leibliche Uebung ist wenig nütze, aber die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze" ꝛc. Leider enthält die Handschrift über die Lesung der übrigen Bücher des N. Test. keinerlei Angaben, weder in besonderen Tabellen, noch am Rande des Textes, so daß wir über diese wichtige Ergänzung jener Tabula im Dunkeln gelassen werden; ohnehin ist daraus nichts darüber zu ersehen, wie vieltheilig die capuanische Schriftlesung gewesen.

Und doch wäre gerade dieser Punkt von Interesse, da die übrigen außerrömischen Lektionarien, von denen wir zuerst die gallikanischen berühren, durch Dreitheiligkeit ausgezeichnet sind, indem sie der Epistel und dem Evangelium meist eine alttestamentliche Stelle vorausschicken.

m. Daß in Gallien andere gottesdienstliche Ordnungen als in Rom gebräuchlich gewesen, ist Jedermann schon aus dem Briefe des Missionars Augustinus an Gregor d. Gr. bekannt, worin gefragt wird, wie sich diese Verschiedenheit mit der Einheit des Glaubens vertrage (vgl. Neander's Kirchengesch. III, 20). Hie und da zerstreute Nachrichten geben uns von der Herkunft derselben Kunde: Hilarius von Poitiers (um 354) hat „librum hymnorum et alium mysteriorum" geschrieben, Sidonius (um 472) eine Schrift über Messen, die er selbst verfaßt, Salvianus (um 440) eine große Menge „Sacramentorum" (vgl. Mabill. de liturg. Gallic. p. 29), und von Musäus (um 458) wird berichtet, daß er für alle Festtage des ganzen Jahres passende Lesestücke aus der heil. Schrift ausgezogen habe (ib. 28); außerdem wird von Gregorius Turonensis († 595) für seine Zeit bezeugt, daß bei der Messe die Schrift aus drei Büchern, der Prophetia, dem Apostolus und dem Evangelienbuche gelesen wurde (ib. 20), und dasselbe ergibt sich aus der zwölften Homilie des Cäsarius Arelatensis (um 500). Endlich besitzen wir noch das Capitular Karl's d. Gr., wodurch diese Liturgie zu Gunsten der römischen abgeschafft ward V, 371 (ib. 17). Bei der durchgreifenden Art, womit dieser Befehl vollzogen wurde, war das Andenken an sie bald verwischt, und ward auch durch die theolog. Literatur nicht festgehalten. Erst Cardinal Bona hat dasselbe erneuert und Mabillon die Reste ihrer Schriftlesung auf Grund alter Dokumente: des Lektionars von Luxeuil und des Sakramentars von Bobbio (vgl. de lit. Gall. p. 106 sqq. und Mus. Ital. I, II. p. 278 sqq.) herausgegeben. Hiernach war die gallikanische Leseordnung nicht in allen Kirchen dieselbe; übrigens eine solche, in welcher meist der Grundsatz der Dreitheiligkeit befolgt wurde, und welche, wie schon aus dem Bericht über Musäus erhellt, auf bestimmter Auswahl beruhte, ohne jedoch der Bahnlesung allen Raum zu ver-

schließen. Eine Erläuterung des genannten Lektionars hat der Schreiber dieses in seiner kritischen Zusammenstellung, Berlin 1850, zu geben versucht.

n. Ein glücklicheres Geschick ist der mailändischen Liturgie und Schriftlesung beschieden gewesen. Sie ist sehr alt. Dieß ergibt sich im Allgemeinen schon aus dem Wort Karl's des Kahlen, daß die gallikanischen Kirchen „bis auf die Zeiten Karl's des Großen" die Messe anders gefeiert haben, als die römische „oder die mailändische" (vgl. die Stelle bei Mab. de lib. Gall. p. 20); besonders aber aus dem bestimmten Bericht Walafried's (ib. 8), wornach die mailändische Messe direkt auf Ambrosius zurückgeführt wird, was denn mit den altbezeugten Verdiensten desselben um den Kirchengesang in Eins zusammenzufassen ist. Und nun besteht sie noch gegenwärtig und wird in allen ihren, übrigens diesseits der Alpen sehr seltenen Ausgaben mit dem Namen der Missa Ambrosiana bezeichnet.

Welches freilich ihre ursprüngliche Gestalt gewesen, darüber hat sich bisher, da uns alte Hannschriften mangeln, nichts feststellen lassen. Wir besitzen nur gedruckte Exemplare von verschiedenen Jahren, und das Verhältniß derselben untereinander, sowie zu dem alten Bestande der Ambrosianischen Messe, ist schwierig zu erkennen. Während nach der Ausgabe von 1712 sämmtliche Sonntage außer einem epistolischen und einem evangelischen Lesestücke ein denselben vorausgeschicktes alttestamentliches aufweisen, ist dieß mit den Ausgaben von 1522 und 1548 nicht der Fall: beide haben nur an den Festen, überdieß die letztgenannte nur an sehr wenigen, drei Lektionen, sonst überall nur zwei, Epistel und Evangelium. Ohne Zweifel beruht dieser größere Reichthum der späteren Ausgabe auf einer Umarbeitung des mailändischen Missale, welche Karl Borromeo im Jahre 1560 hat anfertigen lassen und welche später, wie 1645 und 1669, wieder aufgelegt worden, eine Ausgabe, welche mir leider bisher nicht zugänglich gewesen ist. Es fragt sich dabei nur, ob die beträchtliche Vermehrung eine Zuthat der späteren Zeit sey, oder auf einem Wiederaufgreifen des von den früheren Ausgaben etwa verkürzten alten Bestandes beruhe. Nach einer bei Muratori (antiqq. ital. IV, 861) abgedruckten liturgischen Schrift des Mailänders Beroldus — Ordo et ceremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis vom J. 1130 — läßt sich kaum zweifeln, daß das Letztere angenommen werden müsse. Denn so schwierig es auch ist, Berold's Beschreibungen zu verstehen, so erhellt doch so viel daraus, daß die Lesung mit einer „prophetica lectio", welche auch wohl bloß „lectio" genannt wird, begann, zur epistola fortschritt und mit dem Evangelium endigte (ib. p. 871). Im Laufe der Zeit mochte man, vielleicht im Hinblick auf die römische Schriftlesungart, das prophetische Lesestück bei Seite gelassen haben, und erst Borromeus drang wieder auf die Herstellung des Alten.

Ihren Karakter anlangend, beruht die mailändische Schriftlesung auf einer festen Auswahl für die einzelnen gottesdienstlichen Tage, in welcher sie mit der römischen hie und da, z. B. in den Evangelien des ersten und zweiten Sonntags nach Epiphanias, auffallenderweise zusammentrifft; doch läßt sie auch einer Art von Bahnlesung Raum, indem sie für die Sonntage der Fastenzeit Stellen aus dem Evangelium Johannis aushebt, welche die Folge seiner Kapitel einhalten und zwischendurch an den Wochenferien fortlaufende Abschnitte aus der Bergpredigt zum Vortrag bringt.

o. Ueber das gleichfalls dreitheilige, während der Quadragesima sogar vier Lesestücke darbietende, eben so sehr durch besondere Auswahlen, als durch Bahnlesung ganzer Bücher ausgezeichnete mozarabische Lektionar handelt ein eigener Artikel: Bd. X. S. 79. Hier ist im Verhältniß zu den übrigen nur noch sein Alter und seine einstige Verbreitung zu berühren. So viel sich Mabillon Mühe gibt, gegen Bona zu erweisen, daß die mozarabische Liturgie verhältnißmäßig jung und namentlich jünger als die gallikanische sey, und so gewiß ihm zugestanden werden muß, daß die Gestalt, in der sie vorliegt, selbst abgesehen von dem in ihr vorhandenen und wirksamen Frohnleichnamsfeste, eine Bearbeitung durch Isidorus voraussetzt, so kann er doch über die seiner Ansicht entgegenstehende Schwierigkeit, daß sich in der Martinusmesse offenbar Spuren

eines höheren Alters zeigen, nicht hinwegkommen; und man wird daher am besten annehmen, daß in der mozarabischen und gallikanischen Liturgie zwei im Laufe der Zeit verschieden bearbeitete und ausgebildete Zweige eines und desselben Grundstammes vorliegen. Wie sehr trotz der unverkennbaren Verschiedenheit beider die ursprüngliche Gleichheit wenigstens im Aeußeren hervortrat, läßt sich an dem Umstande ermessen, daß Karl der Kahle, um das Verhältniß der abgeschafften gallikanischen Messe zur römischen und mailändischen zu ersehen, sich das Amt nach toledanischer, d. i. mozarabischer Art halten ließ (Mab. de lit. Gall. pag. 20). Dieser Punkt ist für das Verständniß der oben berührten Nachricht wichtig, wonach die mozarabische Liturgie auch in Nordafrika Geltung gehabt hat. Denn wenn nicht gezweifelt werden kann, daß der Grundstamm beider Liturgien, nicht ohne Triebe orientalischer Wurzeln, in Gallien erwachsen sey, so folgt daraus, daß sie von Spanien nach Afrika, nicht von Afrika nach Spanien verpflanzt worden ist.

Vor der Uebermacht der um sich greifenden römischen Liturgie hat sie bis auf eine einzige Kirche, in der sie bis auf den heutigen Tag erhalten wird, zurückweichen müssen; hierin immerhin glücklicher als andere, namentlich die altbritische und irische, deren Verdrängung durch die römische so kräftig gewesen ist, daß wir von ihnen keinerlei Ueberbleibsel besitzen.

p. Die römische Schriftlesung hat, wie die gesammte römische Liturgie drei Epochen ihres Daseyns: die ihrer Entstehung und Ausbildung bis in die Zeiten der Karolinger, die ihrer Herrschaft im Mittelalter, während welcher sie mancherlei äußere Veränderungen erlebt hat, und die von ihrer Feststellung zur Unveränderlichkeit durch das tridentinische Concil bis auf heute.

Der Geschichte ihrer ersten Epoche habe ich an einem anderen Orte durch Hervorziehung und Durchforschung der ältesten Urkunden so viel als möglich nachzuweisen versucht. Die ältesten Spuren ihres Vorhandenseyns gehören dem 5. Jahrhundert an und kommen also der Zeit des Hieronymus, dem die Urheberschaft des ganzen Systems durch Berno und Spätere beigelegt wird, ganz nahe. Sie besteht aus zwei, in den ältesten Urkunden getrennt erscheinenden Kreisen einerseits epistolischer und anderweitiger, andererseits evangelischer Stellen, deren Auswahl zum großen Theil eine ganz freie, zum Theil eine solche ist, welche durch die Heranziehung gewisser Bücher für gewisse Zeiten, namentlich des Evang. Johannis für die Osterpfingstzeit und einen Theil von deren Vorbereitung, der Evangelien Lucä und Matthäi für die nachpfingstlichen Sonntage, der paulinischen Briefe für dieselben, sowie für die Zeit nach Epiphanias, der katholischen für die Osterpfingstzeit bedingt wurde; und hat das Siegel der relativ größten Vollendung in demjenigen seiner Theile, welcher zur Vorbereitung und Feier des Paschafestes und der großen Pentekoste zu dienen bestimmt ist, wogegen schon der Weihnachts- und Epiphaniastheil, so viel Schönes er auch enthält, besonders aber das die Reihe der nachpfingstlichen Sonntage umfassende Stück an Sinnigkeit der Ausarbeitung merklich zurücktritt.

Unter den Karolingern hat die römische Kirche überhaupt und so auch ihre Liturgie und Schriftlesung die größten Eroberungen gemacht; diese Liturgie und Schriftlesung haben da, in Frankreich an die Stelle der gallikanischen gesetzt, in Deutschland zugleich mit dem Christenthum angepflanzt, nach der Gestalt, welche sie in jenem Zeitalter trugen, eine Epoche jahrhundertelanger Herrschaft angetreten. Während dieser aber hat es an manchen mehr oder weniger tief eingreifenden Veränderungen nicht gefehlt. Ohne Berücksichtigung des dem System ursprünglich zu Grunde liegenden Planes oder richtiger in Unkenntniß desselben hat man, es läßt sich nicht sagen wann, mitten in die aus den synoptischen Evangelien genommenen Lesestücke der nachpfingstlichen Sonntage — für unseren 21sten nach Trinitatis — einen Abschnitt aus dem Evang. Johannis eingeflochten, der sich da bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Wichtiger ist Folgendes. Noch in der karolingischen Zeit waren für die an die Leidensgeschichte Jesu erinnernden feria IV. u. VI.

einer jeden Woche besondere Lesestücke verordnet, welche nur in dem Falle zurücktraten, daß ein Heiligentag an einem dieser Tage gefeiert wurde; durch das Ueberhandnehmen des Heiligencultus geschah es, daß zunächst im päbstlichen Missale, dann in den meisten übrigen, die Wochenferien völlig abkamen; und hiedurch ist, da an den Heiligentagen ein gewisser Kreis von Lesestücken statarisch ist und demgemäß dieselben Abschnitte wiederholt werden, das System um einen beträchtlichen Theil seines Schriftbestandes verringert worden. Auch nach der Seite hin ist diese Veränderung von Wichtigkeit, daß dadurch das Kirchenjahr in seiner Eigenschaft als Kirchenjahr Christi abgeschwächt worden ist: an der Stelle der dem Andenken an sein Leben und Leiden gewidmeten Tage erscheinen Feiertage der Heiligen, und bei der Menge von Tagen, welche insonderheit dem Cultus der Maria gewidmet wurden, ist es innerhalb des Kirchenjahres Christi zur abgesonderten Feier eines marianischen Kirchenjahres gekommen. Eine zweite für die Gestalt des Lektionssystems] entscheidende Veränderung ist mit der Feier des Frohnleichnamsfestes (seit 1261) eingetreten; behufs der Einordnung seines Officiums beliebte man theils eine Beseitigung theils eine Umstellung der benachbarten Evangelien, wodurch alle bis zur Adventszeit folgenden einerseits ihrer Stellen enthoben, andererseits von den Episteln, mit denen sie bis dahin verbunden gewesen waren, getrennt und mit anderen zusammengebracht wurden. Nur insofern ist, noch ungewiß, von welchem Datum, eine Spur der Sorglichkeit, mit welcher das Lesesystem in früherer Zeit behandelt worden, vorhanden, als an den Schluß der ganzen Reihe das Evangelium von der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft des Herrn gesetzt worden ist.

Bei der Schwierigkeit, die es im Mittelalter hatte, Veränderungen dieser Art allgemein zu machen, und bei der Berechtigung für Beibehaltung des Alten, welche manche Bisthümer oder Abteien besaßen oder zu besitzen glaubten, drangen sie nur allmählich vorwärts; wir finden selbst noch gedruckte Missalien aus dem 16. Jahrhundert, in welchen sie noch nicht Platz gegriffen haben. Da war es denn von Entscheidung, daß das tridentiner Concil den Inhalt des päbstlichen Missale nach genommener Durchsicht bestätigte, es als das im ganzen Gebiet der römischen Kirche zu gebrauchende aufstellte und von diesem Kirchengesetze nur diejenigen Kirchen und Stifter ausnahm, welche den Beweis zu führen vermochten, über 200 Jahre lang im ununterbrochenen Besitze eines anderen Missale gewesen zu seyn. Wenn man in den letzten Jahren durch die Zeitungen vernommen hat, daß französische Prälaten, hierin ganz anders gesinnt als die Vertheidiger der gallikanischen Freiheiten des 17. Jahrhunderts., freiwillig den römischen Ritus angenommen, so bedarf dieß noch der näheren Erläuterung, kann sich aber schwerlich auf etwas Anderes beziehen, als auf die Darangabe dieses, übrigens ebenso sehr für das Breviarium als das Missale feststehenden Rechtes.

q. Inzwischen war die durch Mißstände von unvergleichlich größerer Art nöthig gewordene, von den Großen des Reichs längst umsonst geforderte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern von Wittenberg aus ins Werk gesetzt worden, und dem Vorgang Luther's waren andere Kämpfer für die Freiheit des Evangeliums nachgefolgt. Die heilige Schrift, dem deutschen Volke nun erst in einer Uebersetzung dargeboten, in welcher sie vollkommen sein Eigenthum werden konnte, trat selbst in den Kampf ein und entschied ihn. Da wurde denn aus dem bisherigen Gottesdienste äußerlich wie innerlich etwas Anderes; an die Stelle der veräußerlichten unverständlichen Culte der Vergangenheit traten Versammlungen der Gemeinden um das Wort Gottes: es war als wäre das Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Christi ihnen zum erstenmale recht gegeben worden. Selbst in Gegenden, die sich der Reformation nicht aufgethan haben, gab man sich der Luther'schen Uebertragung mit Freuden gefangen; mir liegt ein im Jahre 1523 zu Bamberg gedrucktes Verzeichniß der kirchlichen Lesestücke vor, worin noch die sämmtlichen katholischen Feste und Heiligentage aufgezählt sind, welches auf Grund der kurz zuvor zum erstenmale erschienenen Luther'schen Uebersetzung des N. Test. abgefaßt ist, und dessen Vorrede Gott preist für das neu aufgegangene Licht: auch eines der Zeichen,

wohin es mit unserem Vaterlande hätte kommen können, wenn nicht politischer und kirchlicher Eigennutz dem frischen Leben der Reformation lähmend entgegengetreten wären.

Wie nun in den **protestantischen** Gemeinden die Schrift in sonn- und werktägigen Gottesdiensten gelesen wurde, wie eine Behandlung ganzer Bücher sowohl in Wittenberg als in der Schweiz aufkam; wie das herkömmliche Lesesystem auf dem Gebiete der schweizerischen Reformation in Wegfall gerieth; wie es selbst auf dem der sächsischen an vielen Orten durch die Lesung ganzer Bücher verdrängt ward, schließlich aber wieder festen Boden gewann; wie das, was in Deutschland fehlte, die sichere Ordnung, ohne welche kirchliche Einrichtungen nicht bestehen können, in der englischen Kirche erreicht ward, in welcher sich die alte Perikopenlesung mit einer nur allzu reichlichen Bahnlesung der ganzen Schrift so verband, daß jeder Tag und jeder Gottesdienst sein gewisses Pensum erhielt; wie die Genfer Kirche, höchst wahrscheinlich in Anschluß an würtembergische Einrichtungen, welche Calvin durch die Mömpelgarder Kirchenordnung kennen gelernt, eine bis auf den heutigen Tag bewahrte, den Beginn jedes Hauptgottesdienstes ausmachende Schriftlesung empfing, neben dieser aber behufs der Predigt sich gewisse in Tabellen dargelegte Perikopenreihen anlegte, welche von großer Sorgfalt und liturgischer Kunst Zeugniß ablegen — das ist ganz vor kurzem in meiner Schrift über den Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises, Gotha 1859, ausführlich dargelegt worden, und ich habe dieser Darstellung nur die Notiz hinzuzufügen, das diese Genfer „Tabulaturen" laut der mir von Herrn Gaberel in Genf mitgetheilten Agenden bis auf die neueste Zeit mannigfachen Veränderungen unterworfen worden, so wie daß ihr erster Druck nach den Untersuchungen des Herrn Archinard dem Jahr 1711 angehört.

r. Dabei hat der alte **Perikopenkreis innerhalb der protestantischen Kirchen**, die ihn beibehalten haben, seine eigenthümliche Geschichte. Weniger ist hier von der englischen Kirche zu sagen; Cranmer nahm bei der Abfassung des Prayer-Book meist einfach die Episteln und Evangelien auf, welche die in den englischen Bisthümern gebrauchten Exemplare des römischen Missale ihm darboten, wobei er diejenigen ausließ, welche den protestantischer Seits nicht mehr zu feiernden Festen angehörten. Letzteres geschah auch in Deutschland; abgesehen davon aber kam es hier noch zu einer weiteren Entwickelung. Wir meinen damit nicht die Veränderungen, welche Luther in der Kirchenpostille mit einigen Episteln in der Osterpfingstzeit vorgenommen, auch nicht die hie und da, z. B. in der Lübecker Agende, erscheinende Einschiebung des Evangeliums von der Taufe Jesu vor dem Sonntag Quadragesimä, oder die im Hausbuch des Pancratius vorliegende Vertauschung des Palmenevangeliums am Sonntag vor Ostern mit dem Evangelium vom letzten Mahle des Herrn, oder die von Kliefoth gerügten Maßnahmen der pommer'schen Kirchenordnung von 1563, welche die zweite und dritte Epiphanias-Epistel veränderte, und der celle'schen, welche das Taufevangelium auf den 6. Sonntag nach Epiphanias legt. Diese allerdings gutgemeinten Veränderungen leiden mehr oder weniger alle an Fehlern und haben sich auch nur hie und da einzubürgern vermocht. Dagegen ist eine Entwickelung an zwei Stellen des Systems eingetreten: am Schluß der Epiphanias- und der Trinitatissonntage. An beiden Orten stellte sich der vorreformatorische Cyklus lückenhaft dar. Durch das seltene Vorkommen des 6. Epiphaniassonntags ist es zu erklären, daß die römische Liturgie des Mittelalters keine Perikope für ihn enthält; für die Trinitatissonntage aber gab sie nur 24 oder 25 Lektionspaare, und in den Fällen, wo noch ein 26ster oder 27ster Sonntag eintrat, herrschte die noch heut zu Tage bei den katholischen Priestern geltende Praxis, die fehlenden Officien aus den unbenutzt gebliebenen der Epiphaniaszeit zu schöpfen. Beiden Uebelständen ist im Laufe des 16. Jahrhund. auf eine vortreffliche Weise abgeholfen worden. Auf den Schluß der Epiphaniaszeit ist das Evangelium von der Verklärung Christi, auf den der Trinitatissonntage sind Evangelien gelegt worden, welche von den letzten Dingen handeln: Ergänzungen, welche nicht glücklicher seyn könnten, und deren Ursprung noch einer historischen Erläuterung bedarf. Denn noch ist es unbekannt, wer der liturgische Meister gewesen, dem wir diese Vorlesungen

verdanken. So viel ich bis jetzt urtheilen kann, hat Bugenhagen oder einer seiner Mitarbeiter an der Erneuerung des norddeutschen Kirchenlebens diesen Gedanken von kirchlicher Würde und Schönheit zuerst gefaßt. Sehr zu bedauern ist, daß man in jener entscheidenden Zeit nicht daran gegangen ist, Mängel des Systems, welche für viele unter uns Späteren einigen Anstoß mit sich bringen, mit leichter Hand zu heben; namentlich auch, daß man nicht daran gedacht hat, die ihm, noch laut mittelalterlicher Verzeichnisse, innewohnenden Angaben von Lesestücken für Mittwoch und Freitag zu erneuern; denn hiedurch wäre sein ursprünglicher Reichthum zum großen Theil wieder hergestellt und ein wesentliches Moment zur Aufrechthaltung der Wochengottesdienste gewonnen worden. Man hat dieß versäumt und der Schade ist nicht wieder gut zu machen. Mit welcher Liebe man übrigens an dem Systeme hing, zeigt sich nicht nur an den zahlreichen in dieser und der folgenden Zeit über seinen Bestand ausgearbeiteten Predigtbüchern, sondern auch an den vielen, zum Theil mit Versen in lateinischer, griechischer und deutscher Sprache ausgestatteten Ausgaben, die vom Anfang der Reformationszeit bis in das 17. Jahrhundert hinein von ihm erschienen sind.

s. Die Nebengottesdienste, sowie die im Laufe jeder Woche, sei's täglich, sei's doch mehrmals gehaltenen Betstunden oder Predigtdienste haben sich, was die Theilnahme der Gemeinde an ihnen anlangt, zu keiner Zeit der Kirche mit dem sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienste messen können. Schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts waren sie sehr herabgekommen, so daß es fast zu verwundern ist, wie sie sich, unter den gegebenen Bedingungen ihres Daseyns, bis in die ersten Decennien unseres Jahrhunderts, wo sie meist erloschen sind, zu halten vermocht haben. Nun aber war ihnen der Haupttheil der kirchlichen Schriftlesung anvertraut: mit ihrer Abnahme verringerte sich auch diese; und so konnte es nicht fehlen, daß das Ungenügende eines immer mehr auf den alten Perikopenkreis beschränkten Schriftgebrauchs in der Kirche immer tiefer empfunden wurde, und die Ueberzeugung, daß hier Abhülfe getroffen werden müsse, an Lebhaftigkeit immer zunahm. Schon Spener drang auf Abstellung des Mißstandes; im Lauf des 18. Jahrhunderts wurden andere Stimmen dafür laut; der Werth des ganzen Perikopenkreises wurde von Thamer und Andern in Frage gestellt, und wenn sich auch den Angriffen auf ihn sehr kräftige Vertheidigungen, wie die Joh. Benedikt Carpzov's (Helmst. 1758), entgegenstellten und von Thamer selbst ein Widerruf vorlag, so war doch damit im Grunde Nichts gewonnen, so lange er in der schiefen Lage war, die gesammte kirchliche Schriftlesung repräsentiren zu müssen, ein Beruf, der ihm in der evangelischen Kirche von Haus aus keineswegs zukam.

Zu einer energischen Aeußerung kam diese Ueberzeugung zuerst in Hannover, wo Kurfürst Georg als oberster Landesbischof zu einer principiellen Erweiterung der verkümmerten Schriftlesung schritt (1769), dann in Schleswig-Holstein durch Vermittelung der Adler'schen Agende (1797). Gleichzeitig war Henke von Helmstädt, Herder von Weimar aus dafür thätig, und weiterhin kam es in Sachsen, Württemberg, Weimar und vielen andern Landeskirchen zur Herstellung und Einführung, in der Rheinprovinz durch Nitzsch wenigstens zum Vorschlag neuer Perikopenkreise, neben welchen der herkömmliche theils unverändert, theils modificirt stehen blieb. Ich habe diese neuen Bildungen in einer besonderen Schrift: Kritische Zusammenstellung der innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands eingeführten neuen Perikopenkreise, Berlin 1850, gesammelt und unter Rücksicht auf die Bedürfnisse derjenigen Landeskirchen, die noch auf den alten Kreis beschränkt sind, beleuchtet. Seit jener Zeit sind mir indeß noch andere bekannt geworden, oder auch neuerdings entstanden, welche der Veröffentlichung in gleicher Weise bedürfen; von welchen ich hier nur die sehr reichhaltigen erwähnen will, die für die evangelische Kirche unserer elsässischen Landsleute bestimmt sind (vgl. die beachtenswerthen Verhandlungen der Straßburger Pastoralconferenz in ihrem Archiv, z. B. in der zweiten Lieferung vom J. 1853).

Hiermit glaube ich die Hauptpunkte der Geschichte des Perikopenwesens, so weit dieß in der nöthigen Kürze möglich war, in's Licht gesetzt zu haben. Es bleibt noch übrig:

II.

die Perikopen als Gegenstand praktisch-theologischer Theorie zu betrachten. Dürfen wir den an die Spitze dieser Abhandlung gestellten Begriff von den Perikopen als kirchlichen Anagnosmen, dessen Richtigkeit durch die Geschichte des christlichen Cultus im Allgemeinen und durch die vorstehende Berichterstattung im Besondern bestätigt wird, voraussetzen, so handelt es sich weiter vorzugsweise um zweierlei: um die Einsicht in das von der Kirche aufgestellte und bisher befolgte System derselben; und um die Grundsätze, nach denen dasselbe zu prüfen und entweder weiterzubilden oder eintretenden Falls zu ergänzen oder zu ersetzen ist.

Jene Einsicht zu erlangen, hat man sehr verschiedene Wege eingeschlagen. Der erste, der sich darbietet und der namentlich von Denen eingeschlagen zu werden pflegt, welche berufen sind, das Verständniß der kirchlichen Lesestücke dem christlichen Volk durch die Predigt zu eröffnen, ist der Weg der sinnenden Betrachtung des unmittelbar Vorliegenden. Von Luther an bis auf die Homileten unserer Tage ist auf diesem Pfade eine unermeßliche Fülle theils freilich unbrauchbarer, theils aber auch äußerst treffender, feiner und überraschender Gedanken über den Grund der Auswahl der einen oder der anderen Perikope und die Verbindung dieses oder jenes Lectionspaares zu Tage gebracht worden. Namentlich in unserem Jahrhundert hat man sich Fragen dieser Art mit Liebe gewidmet und ist in dem Bestreben, das ganze System verstehen zu lernen, dabei zu Studien und Aufstellungen über einen verwandten Gegenstand, dessen Erkenntniß für die Perikopensache ebenso unerläßlich ist, als andererseits durch sie gefördert wird, fortgeschritten. Besonders ist es der nach vielen Seiten hin verdiente Prediger an der Gertrauden-Kirche zu Berlin, Dr. Lisco, gewesen, der den Begriff des Kirchenjahrs in die Mitte dieser Studien gerückt und durch den Versuch, an den Perikopen die Idee desselben zu entwickeln — vgl. sein weitverbreitetes Werk über das christliche Kirchenjahr, welches in den Jahren 1834 bis 1846 vier Auflagen erlebt hat — den praktischen Theologen nach dieser Richtung hin eine nachhaltige Anregung gegeben. Ihm ist in einer Schrift über die kirchlichen Perikopen, Nürnberg 1842, Wirth, und diesem in einem zweibändigen scharfsinnigen Werke über die evang. Perikopen, Ansbach 1844 und 1846, J. Ch. Matthäus nachgefolgt. Werthvolle Winke, und was das nachreformatorische Verfahren mit den Perikopen anlangt, auch Kritiken hat Kliefoth in der ursprünglichen Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche (1847) gegeben. In der erbaulichen evangelischen Hausagende, Mainz 1852, hat G. Ch. Dieffenbach seine trinitarischen Anschauungen über das Kirchenjahr und dessen einzelne Kreise praktisch angewendet. Vom Grunde einer sehr umfassenden liturgischen Gelehrsamkeit aus, mit feinstem Sinn für das kirchlich Schöne, wie für das Schöne in der Natur ausgerüstet, und das Besondere immer im Licht des Allgemeinen schauend, hat Dr. Friedrich Strauß in seinem Werke über das evangelische Kirchenjahr, Berlin 1850, die symbolische Bedeutung des Kirchenjahrs in stetem Hinblick auf die Perikopen dargestellt. Aber diese Werke, so viel Treffliches sie auch im Einzelnen enthalten, können eine sichere Einsicht nicht vermitteln, weil ihnen die kritische Unterlage fehlt. Wollen wir den Sinn des Perikopensystems erforschen, so muß uns dieses erst selbst, nicht bloß nach der Gestalt, die es in den letzten Jahrhunderten aufweist, sondern nach der ältesten, der wir nachkommen können, vorliegen; erst wenn dieß erreicht ist, kann an die Erläuterung geschritten werden; diese Erläuterung selbst aber kann nur insofern gelingen, als sie sich von Gedanken leiten läßt, welche der Entstehungszeit des Systems angehören. Referent hat dieß in einer Schrift über das römische Perikopensystem, Berlin 1847, versucht und darf in Bezug auf die Deutung der einzelnen Perikopen und ihrer Gruppen, deren Darlegung hier zu weit führen würde, wohl darauf verweisen.

Zweitens aber gilt es die Aufstellung von Grundsätzen, das Ueberkommene nach seinem

Werthe für die Kirche zu prüfen und, wenn sich Mängel oder Schäden daran finden, für deren Abstellung Sorge zu tragen.

Schon den erwähnten Versuchen, dem herkömmlichen System einen oder mehrere Jahrgänge neuer Perikopen an die Seite zu stellen, liegen bestimmte Anschauungen von dem, was eine Schriftlesungsordnung der Kirche leisten soll, und was die herkömmliche thatsächlich leistet, zu Grunde. Wir besitzen aber auch mehr oder minder eingehende Abhandlungen hierüber.

Nachdem in den zwanziger Jahren Dihm und Clausen mit Kritiken des alten Systems und Vorschlägen zu einem neuen aufgetreten waren, stellte Dr. Suckow in dem höchst lebendig und ansprechend geschriebenen Büchlein: Drei Zeitalter der christlichen Kirche, dargestellt in einem dreifachen Jahrgange kirchlicher Perikopen, Breslau 1830, sowohl die Ausstände, die er an dem herkömmlichen Kreise fand, als die Mittel einer Abhülfe ausführlich dar. Nach anderer Seite hin sprach sich in Andeutungen am Schluß und in der Einleitung seines erwähnten Werkes Lisco hierüber aus. In einer zum liturgischen Gebrauch eingerichteten Schrift: Biblische Vorlesungen aus dem Alten und Neuen Testamente für den Sonn- und Festtagsgottesdienst der evangelischen Kirche, Bonn 1846, legte Dr. Nitzsch eine eigene, von der rheinischen Provinzialsynode genehmigte ergänzende Auswahl nebst sehr werthvollen Erläuterungen, die später in der Vorrede zu meiner Schrift über das römische Perikopensystem, Berlin 1847, sowie in seiner praktischen Theologie (II, 1. S. 94 ff. und II, 2. S. 319 ff.) zum Theil weiter ausgeführt worden sind, dar. Hierauf habe ich an zwei Orten, am Schluß der ebenerwähnten Schrift und in meiner kritischen Zusammenstellung, Berlin 1850, selbst Etwas zur Erörterung und Erweiterung der bisherigen Schriftlesung beizutragen versucht. Damit gleichzeitig ist ein Vorschlag, den Strauß in seiner erwähnten Schrift über das Kirchenjahr, Berlin 1850, aufgestellt hat. Am allerausführlichsten aber und in der That mit sichtlichem Scharfsinn und anerkennenswerther Sorgfalt hat Dr. Bobertag einerseits den alten Cyklus beurtheilt — in einem Artikel der Allg. Kirchenzeitung vom J. 1851 —, andererseits in einem umfangreichen Werke: das evangelische Kirchenjahr zur Begründung eines unbeschränkten Schriftgebrauchs im öffentlichen Gottesdienste in sämmtlichen Perikopen des Neuen Testaments dargestellt, Berlin 1853 und 1857, nicht sowohl Vorschläge zur Besserung der Sachlage ertheilt, als eine förmliche Perikopologie, eine wissenschaftliche Darstellung, d. i. eine solche „Auswahl, Abtheilung und Anordnung der Perikopen, durch welche eine ebenso vollständige als in jeder Hinsicht möglichst begründete Uebersicht derselben zu Stande kommt“, zu geben sich bestrebt.

Alle diese Kritiker sind in dem allerdings unumstößlichen Satze eins, daß die Schriftlesung der evang. Kirche in ihrer Beschränktheit auf den herkömmlichen Perikopenkreis dem, was als ihre eigentliche Aufgabe erkannt werden muß: die zum kirchlichen Vorlesen geeigneten Abschnitte der heil. Schrift nach richtiger, exegetisch und liturgisch bemessener Abtheilung und einer durchsichtigen, überall den Erfordernissen des Kirchenjahres entsprechenden Ordnung der gottesdienstlich versammelten Gemeinde mitzutheilen, nicht genüge. Die Ziele der Verbesserung, nach denen sie hinstreben, liegen aber weit auseinander. Suckow und Bobertag wollen den bisherigen Perikopencyklus ganz beseitigt und statt seiner eine völlig neue Leseordnung eingeführt wissen; Lisco, Nitzsch und der Unterzeichnete wollen das Neue neben dem Alten aufführen, und Nitzsch dringt bezüglich einiger Stellen des Letzteren nur auf chronologische Anordnung und pragmatische Reinigung derselben. Jene wünschen eine Beschränkung der herzustellenden Schriftlesung auf das neue Testament (nur daß Suckow einigen alttestamentlichen Adventsperikopen Raum gönnt); diese erachten eine förmliche Lesung des alten Testaments für nothwendig, und Strauß, der gleichfalls die Beibehaltung des alten Cyklus will, geednkt eine Vermehrung desselben, die Herstellung eines codex lectionarius, durch Heranziehung verwandter Abschnitte, namentlich der in den alten Lektionarien für die Wochenferien, die Vigilien und Octaven bestimmten Perikopen zu gewinnen. Indem zu diesen Unterschieden noch andere,

untergeordnete kommen, sind daraus Darbringungen für die Kirche von sehr verschiedenem Karakter erwachsen. Suckow bietet ihr drei Jahrgänge dar, welche das gemeinsame Merkmal an sich tragen, daß jeder in seiner ersten, die Zeit von Advent bis Pfingsten umfassenden Hälfte evangelische Perikopen, in seiner zweiten, den nachpfingstlichen Sonntagen gewidmeten Hälfte Abschnitte aus den nichtevangelischen Theilen des neuen Testaments enthält, und zwar bestimmt er für den ersten Jahrgang das Ev. Matthäi und die Apostelgeschichte, für den zweiten das Ev. Lucä und die paulinischen Briefe, für den dritten das Ev. Johannis mit den katholischen Briefen, dem Hebräerbriefe und der Offenbarung: eine Anordnung, die ihm auf Grund einer einfach schönen Karakterisirung der drei genannten Evangelien ein Abbild der Aufeinanderfolge jener drei Zeitalter der Kirche gewährt, auf welche der Titel seiner Schrift hinzielt: des vorreformatorischen, des Protestantismus und des Zeitalters der Kirche der Zukunft. Lisco gibt zwei Jahrgänge evangelischer und epistolischer Abschnitte, welche in der Adventszeit auch einigen alttestamentlichen Raum lassen, übrigens besonders die Apostelgeschichte, und zwar an der Stelle der Evangelien zum Vortrag bringen, und so geordnet sind, daß die Episteln dem Inhalt der Evangelien oder der sie vertretenden Perikopen entsprechen. Nitzsch folgt bei seiner Auswahl neuer Jahrgänge dem Principe, „die Bibel in der größten Mannichfaltigkeit der Momente der in ihr enthaltenen Geschichte des Reiches Gottes“ mehr oder minder nach Maß und Vorbild der schon eingeführten und beizubehaltenden Perikopen zur öffentlichen feierlichen Kenntnißnahme zu bringen. „Für uns“, sagt er, „verstand es sich von selbst, daß drei neue Jahrgänge, ein alttestamentlicher, in welchem Gesetz, Weissagung, Geschichte und die mannichfaltigen Töne der subjectiven Gottesverehrung sich einander ergänzten, ein neutestamentlich geschichtlicher und ein lehrschriftlicher, aufzustellen waren.“ Der Unterzeichnete, von derselben Ueberzeugung erfüllt, glaubte, daß es für die Gemeinden wie für die Geistlichen erfrischend sein würde, wenn man den Hauptgottesdienst in Bezug auf die Schriftlesung vom nachmittägigen unterschiede, und für jenen die Lesung von Episteln und Evangelien, für diesen selbst in dem Fall, daß er keine Predigt enthält, die Lesung einer einfachen Reihe alttestamentlicher Abschnitte bestimmte; er stellte daher neben dem alten Cyklus einerseits einen ergänzenden Cyklus neuer epistolischer und evangelischer Lektionen, andererseits zwei Kreise alttestamentlicher Abschnitte auf, von welchen der eine vorherrschend historische, zum alten Cyklus, der andere aus prophetischen und poetischen Abschnitten bestehende zum neuen gehören sollte. Bobertag endlich hat es auf die Herstellung einer gewissen Anzahl von Jahrgängen nicht abgesehen: vielmehr besteht sein Verfahren darin, daß er nach Feststellung des Wesens des Kirchenjahres und seiner einzelnen Momente, von bestimmten Principien geleitet, das ganze neue Testament (mit Ausnahme der Offenbarnng) durchgeht, um die zu Perikopen, d. i. nach seiner Theorie zu Predigttexten, nicht geeigneten Abschnitte zu bezeichnen: daß er hierauf die Gesetze, nach denen aus dem übrigbleibenden Stoffe Perikopen zu bilden sind, feststellt, und daß er schließlich die einzelnen Lesestücke auf diejenigen Momente des Kirchenjahres vertheilt, deren Bedeutung sie entsprechen. Dabei läßt er, hierin Suckow folgend, die aus den Evangelien genommenen Abschnitte größtentheils in der ersten Hälfte des Kirchenjahres ihre Stelle finden, die aus den Episteln geschöpften größtentheils in der zweiten; wie viel Abschnitte im Uebrigen auf den einen oder den anderen Tag gelegt, wie viel Jahrgänge von Perikopen also auf diesem Wege ermöglicht werden, das liegt außer dem Kreise dessen, worauf es ihm ankommt. Sein Werk, auch sonst die Selbstthätigkeit des Predigers fordernd, ist hiernach nicht sowohl eine Aufbauung und Herstellung neuer Perikopen-Jahrgänge, als ein reichhaltiges Magazin, aus welchem unter Voraussetzung der Richtigkeit jener leitenden Principien solche gebildet werden können.

Bei der sich immer nothwendiger zeigenden Entscheidung der Kirche über die Schriftlesungsangelegenheit ist und bleibt es die Hauptsache, welche Stellung zum herkömmlichen System eingenommen wird. Ich habe mich in einer unlängst erschienenen Schrift über den Fortbestand desselben näher hierüber ausgesprochen. Wird es ohne Weiteres

beseitigt, so wird in einer Hinsicht dadurch allerdings ein großer Vortheil gewonnen: das neue Gebäude kann in voller Freiheit nach allen Regeln der Kunst auf's Lichteste und Schönste aufgebaut werden. Dieß entgeht uns, wenn wir das alte stehen lassen und uns darauf beschränken, es zu erweitern. Dafür behalten wir aber auch das Alte und können uns darin der Gemeinschaft mit denen freuen, die vor uns — nicht bloß Jahrhunderte, sondern über ein Jahrtausend vor uns — darin gewohnt, sich erbaut und für die Nachwelt gearbeitet haben. Das Bewußtseyn einer solchen Gemeinschaft ist etwas nicht Geringeres, als das Gefühl neugemachter Symmetrie; es ist etwas Großes und Unersetzliches.

Erwägt man übrigens die Bedürfnisse der Kirche, so erkennt man leicht, daß mit der Herstellung eines wenn auch nach allen Seiten hin gelungenen Lesesystems für die Sonn- und Festtagsgottesdienste, das äußerste Ziel des Wünschenswerthen noch lange nicht erreicht seyn wird. Neben den Sonn- und Festtagen wollen auch die Wochentage bedacht werden, diese armen Vernachlässigten, die hinter jenen wie geringe Laien hinter reich geschmückten Priestern hergehen, und deren ärmliche Gestalt nicht bloß denen, die von katholischen Ländern her täglich offene Kirche und einen täglichen Glockenruf gewohnt sind, zum Anstoß gereicht. Für dieses Geschäft wird die Vergleichung dessen, was die griechische, und dessen, was die anglikanische Kirche besitzt, in doppelter Weise von Bedeutung seyn; denn wie wir an dem Einen und dem Anderen ein Vorbild besitzen, dem wir nachzufolgen haben, so enthalten beide auch Fehler, die als Warnungen dienen können: jenes vermöge seines Mangels an Ordnung, dieses durch Ueberfülle des Stoffs; auch das wird in Betracht kommen, was die Kirche der Reformation dadurch, daß in der entscheidenden Zeit keine festen Normen für die Wochengottesdienste gestaltet wurden, eingebüßt hat. Allerdings ist innerhalb der evangelischen Kirche für Vertheilung der Schrift auf alle Tage des Jahres viel gearbeitet worden. Der treffliche Marburger Theolog Hyperius hat ein eigenes Werk, „de s. scripturae lectione quotidiana" (Bas. 1561), verfaßt. Die von ihm angelegte tabellarische Anleitung findet sich neubearbeitet in dem Tossanischen Bibelwerk. Von weitester Verbreitung unter Hoch und Niedrig (vgl. den neuesten Beweis davon in Schubert's Erinnerungen aus dem Leben der Herzogin von Orleans, S. 163) sind die Textbüchlein der Brüdergemeinde. Bunsen's evangelisches Gesangbuch enthält eine auf's Genaueste ausgearbeitete Anweisung zum häuslichen Lesen der Schrift; eine andere, besonders gedruckte gibt der Filder Bibelkalender von Zahn, Mörs 1854; eine mit Betrachtungen und Gebeten ausgestattete, Woche für Woche dem herkömmlichen Perikopenkreis angepaßte Auswahl täglicher Lesestücke gibt Dieffenbach's bereits erwähnte Hausagende. Aber alle diese Arbeiten sind theils eben nur für das Haus bestimmt, theils entbehren sie der kirchlichen Bekräftigung. Mir steht ein Werk vor der Seele, welches die Kirche selbst sei's aus den vorhandenen auswählte, sei's eigens verfassen ließe und ebensowohl zum kirchlichen als zum häuslichen Gebrauch einerseits den Geistlichen, andererseits, freilich weit entfent, etwas Gesetzliches seyn zu wollen, den Gemeindegliedern darböte, die danach Verlangen tragen. Auf kirchlicher Grundlage erbaut und vor Allem zu kirchlichen Zwecken bestimmt, könnte es durch Heranziehung kürzerer Lesestücke zu den längeren, sowie durch Benutzung des Liedersegens der evangelischen Kirche, auch die Bedürfnisse des Einzelnen befriedigen, und so zum Ausdruck wie zur Befestigung des heiligen Bandes dienen, welches die Glieder der Kirche verbindet.

Ernst Ranke.

Perlen. Ob solche wirklich im A. Test. erwähnt werden, wird noch bezweifelt. Die פְּנִינִים, Klagl. 4, 7. Sprüchw. 3, 15. 8, 11. 20, 15. 31, 10. Hiob 28, 18., sollen, wie Boot. animadv. sacr. IV, 3., Michaelis, suppl. VI, 2022 ff., Gesenius, thes. I, 24. II, 1113. u. A. vermuthen, Korallen seyn, wofür das אָדְמוּ, Klagl. 4, 7., spreche, was nicht wohl von Perlen ausgesagt werden könne, wenn man es nicht mit Bochart durch „weiß, glänzend seyn" übersetzt, wofür sich die Analogie des arab. أدم, von der weißlich schimmernden Farbe der Kameele, anführen läßt. Die

Etymologie von פְּנִינִים von פנן, theilen, würde eben so gut für Korallen (= die Getheilten, Aestigen), als für Perlen (Singul. פָּנִין, das Ausgeschiedene, als Auswuchs einer Muschel, s. Meier, Wurzelw. S. 523) passen. Für Letzteres stimmt Bochart und mehrere jüdische Ausleger. Auch wird diese Erklärung unterstützt durch das mit dem hebr. פ״ ähnlich lautende griech. und latein. pinna, was Perlenmuschel bedeutet, cf. Plin. 9, 56. Die Pluralform des Wortes läßt beiderlei Erklärungen zu, weniger die Erklärung durch rothe Edelsteine, z. B. den Pyropus, was man schon in פ״ finden wollte, da die Edelsteine gewöhnlich im Singular stehen. Auch der Ausdruck מֶשֶׁךְ חָכְמָה מִפְּנִינִים, Hiob 28, 18. läßt sich ebensowohl auf Gewinnung der Korallen, als der Perlen beziehen. Dagegen möchte noch zu Gunsten der Perlen sprechen, daß sie auch sonst von Alters her zur Bezeichnung hohen Werthes sprüchwörtlich sind, weniger die Korallen, die übrigens auch, als Produkt des rothen Meeres, im hebr. Alterthum gewiß bekannt waren und ohne Zweifel unter den Hes. 27, 16. Hiob 28, 18. erwähnten רָאמוֹת zu verstehen sind (nach Gesen. schwarze Korallen, während פ״ = rothe Korallen). Uebereinstimmender wird das ἀπ. λεγ. דַּר Esth. 1, 6. durch Perle übersetzt, wie auch im Arabischen دُرَّةٌ Perle heißt, entweder mit Gesen. als das Glänzende von דרר, glänzen, oder von der runden Gestalt, von דּוּר (Bochart), oder nach Meier Wurzelw. S. 342, von דרר, hervorquellen, von der Entstehung so benannt, weil die Perle der tropfartige Auswuchs einer Muschel ist, wie auch im Sanskr. die Perle muktâ, Tropfen, heißt, den die indische Sage vom Himmel fallen und von der Muschel einsaugen und darin zur Perle sich verhärten läßt. Sonst heißt die Perle im Arab. auch حَضْلٌ, das Geschwitzte. Die LXX hat πιννινός λίθος. Sonst heißt die Perle griechisch μαργαρίτης sc. λίθος (vom flimmernden Glanz benannt). So im N. Testam. Matth. 7, 6. 13, 45. 1 Tim. 2, 9. Offenb. 17, 4. 18, 12. 16. 21, 21. — Die Perlen dienten in Verbindung mit den Edelsteinen hauptsächlich zum Körperschmucke (cf. Plin. 6, 24. 9, 54—58. 12, 41. 33, 12. 34, 48. 37, 6), und waren schon im Alterthume sehr gesucht und geschätzt. Größe (bis zu der eines Taubeneies), Gewicht, Glätte, Glanz, Färbung (milchweiße in Europa, gelbliche im Orient, geschätzer), Rundung (birnförmig, oval, kugelig; letztere die kostbarsten) bedingten die Köstlichkeit der Perlen; vgl. Matth. 13, 45. Jetzt pflegt man ihren Werth zu bestimmen, indem man die Quadratzahl der Grane ihres Gewichts mit einem Reichsthaler multiplizirt. Ob sie auch zur Ausschmückung von Wohnungen gebraucht wurden, wie Bochart behauptet, daß Perlen an asiatischen Höfen hie und da zur Auslegung von Fußböden u. s. w. gebraucht worden seyen, was allerdings zu Erklärung von Esth. 1, 6. Offenb. 21, 21. dienen würde, ist auch nach den von ihm citirten Stellen zweifelhaft. Die eigentliche Heimath der Perlen sind die Perlbänke des persischen Meerbusens, wo schon in alten Zeiten, besonders auf der Insel Tylos (Bahrein) bedeutende Perlfischereien waren (Plin. 6, 32. 9, 54. Strabo 16, 767. Athen. 3, 93. Aelian. anim. 10, 13. Mart. 5, 37. 4. vgl. Ritter, Erdk. XII. 396 ff. 591 ff. Whitelock, account of Arabs p. 42 ff. Wellsted trav. I, 121). Auch die indischen Meere waren und sind noch, besonders bei Ceylon, Sumatra, Borneo, reich an Perlen (s. Ritter VI, 170 ff. vgl. Plin. a. a. O. Strabo 15, 717. Curtius 8, 9. 19. Theophr. 36. Arrian, Ind. 8, 38. Ovid, ars amat. 3, 130, Seneca Hippol. 388). Weniger ergiebig ist das rothe Meer. — Die oft 1′ lange und breite, fingerdicke Perlmuttermuschel, mytilus margaritaceus L. oder Aricula margaritifera Brug., mit außen grauer, rauher, innen glänzend weißer, glatter Schale, beherbergt die Perlen, welche theils, namentlich wenn sie festsitzen, Ergänzungen der durch Zufall durchlöcherten Schalen, theils, namentlich die frei im Innern liegenden, Einhüllungen von unentwickelten Eiern (Perlsamen) oder hineingefallenen fremden Körpern seyn sollen, vom Thier hervorgebracht durch die Ergießung eines sich nach und nach verhärtenden Saftes, von dem auch die Perlmutter genannte innere Wand der Muschel überkleidet ist. — Auch das Quadril. בְּדֹלַח 1 Mos. 2, 12. 4 Mos. 11, 7. wurde von

Bochart nach Saad. Abulw. Kimchi durch Perlen erklärt, wofür zwar die Etymologie von בָּדַל, ausscheiden (entweder von der Entstehungsweise oder, wie unio, die Auserlesene, Einzige) oder von בדח, بَدَخَ, projecit (Meier, Wurzelw. S. 684), angeführt werden könnte, die aber eben so gut auf das wohlriechende Harz eines noch nicht mit Bestimmtheit ausgemittelten Baumes, *βδέλλιον*, gedeutet werden kann. Vergl. Joseph. Aquil. Sym. Theod. Vulg. Cels. und Bd. I, 751 f.

Vgl. Bochart, hieroz. ed. Rosenm. III, 592—655. Ueber das Naturhistor. vgl. Eberhardt, Abh. über den Urspr. der Perlen. Halle 1757. — Hauff, Margaritologie. München 1796. Leyrer.

Perpetua und **Felicitas**, zwei montanistische Märtyrerinnen, die im Jahre 202 unter Septimius Severus in Karthago hingerichtet wurden. Die hierauf bezüglichen Märtyreracten, die unstreitig von einem Montanisten, aber wahrscheinlich aus einer Zeit herrühren, in welcher die Trennung der Montanisten von der katholischen Kirche noch nicht vollzogen war, wurden von dem päbstlichen Bibliothekar L. Holstenius wieder aufgefunden, von dem Jesuiten P. Possinus zu Rom und nachher von H. Valesius zu Paris herausgegeben, und von Ruinart in die Märtyrer-, von Papebrock in die Heiligenakten (Boll. 7. Martii) aufgenommen und finden sich auch in Muenter, Primordia eccles. Afric. 1629. — Vibia Perpetua, eine Frau von 21 Jahren, war die Tochter einer christlichen Mutter, aber eines heidnischen Vaters. Mit anderen jungen Katechumenen ward sie ergriffen; im finsteren, ungesunden Kerker war ihr neugeborenes, von ihr gestilltes Kind beides, ihr Trost und ihr Kummer. Im Gefängniß empfing sie trotz den Drohungen ihres Vaters die Taufe. Die christlichen Diakonen, welche sich den Zutritt zu den Gefangenen zu verschaffen wußten, wirkten ihnen durch Geld einen besseren Aufenthaltsort aus, wo sie wenigstens nicht mit gemeinen Verbrechern zusammen waren. Perpetua ward hier mit Visionen begnadigt, welche ihr den Kerker zum Palast machten. Christus erschien ihr als Hirte und gab ihr Käse von der Milch seiner Schafe; sie empfing sie mit gefalteten Händen und die Umstehenden sagten Amen. Sie erblickte eine bis zum Himmel hinaufreichende goldene Leiter, an deren Seiten allerlei Eisenwerkzeuge eingefügt waren, zu deren Füßen ein ungeheurer Drache lag, und die sie erstieg. Nun lag ein unermeßlicher Garten vor ihr, und in der Mitte desselben saß ein großer, eisgrauer Mann in Hirtengewand, der die Schafe melkte und ihr von der Milch darreichte. Eine herzzerreißende Scene folgte, als ihr Vater im Kerker erschien, sie bat, mit seinen grauen Haaren Mitleid zu haben, ihr sich zu Füßen warf und sie mit Thränen nicht seine Tochter, sondern seine Gebieterin nannte. Perpetua antwortete gefaßt: „Wenn ich vor dem Richterstuhl stehe, wird geschehen, was Gott will, denn wisse, daß wir nicht in unserer, sondern in Gottes Gewalt stehen.“ Als sie vor den Richter gestellt wurde, fand sich der greise Vater nochmals mit Bitten und Beschwörungen ein; auch der sie verhörende Statthalter Hilarius forderte sie auf, um ihres Vaters und Kindes willen für das Wohlseyn des Kaisers zu opfern. Aber Perpetua blieb fest und wurde mit ihren Leidensgefährten verurtheilt, bei dem bevorstehenden Feste zur Feier der Ernennung des jungen Prinzen Geta zum Cäsar den Thieren vorgeworfen zu werden. Einstweilen führte man sie wieder in den Kerker, wo Perpetua auf's Neue tröstliche Visionen empfing. Ihre Freundin Felicitas wurde im Kerker eines Kindes entbunden. Da sie große Wehen erlitt, sagte ein Kerkerdiener zu ihr: „Was wirst du erst leiden, wenn du den Thieren vorgeworfen wirst?“ Sie erwiderte: „Jetzt leide ich, was ich leide, dann aber wird es ein Anderer seyn, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.“ Das grausame Urtheil ward vollzogen. Um das Schauspiel recht spaßhaft für die Heiden zu machen, ward zuerst angeordnet, die Männer sollten als Priester des Saturnus, die Weiber als Priesterinnen der Ceres bekleidet, den Thierkampf bestehen. Als aber die Gefangenen diese heidnische Vermummung mit Unwillen zurückwiesen, erkannte selbst die Ungerechtigkeit die Billigkeit dieser Forderung und stand davon ab. Zum letztenmal

ertheilten sich die Verurtheilten gegenseitig den Bruderkuß. Perpetua und Felicitas wurden in Netzkleidern einer wilden Kuh vorgeworfen. Das Thier tödtete sie nicht; von einem Gladiator empfingen sie den Todesstoß, und Perpetua führte selbst die zitternde Hand des ungeschickten Gladiatorenlehrlings gegen ihre Kehle. (Vgl. Basnage, Annales Pol. Eccl. II p. 224 sq. Th. Ittig, diss. de haeresiarchis aevi apost. et apostolico proximis. Lips. 1690. J. A. Orsi, diss. apolog. pro SS. Perpetuae et Felicitatis orthodoxia, Florent. 1728. 4. Th. Pressel.

Perpignan, Synode daselbst. Nachdem alle Versuche einer gütlichen Ausgleichung des großen, im 14. Jahrhundert entstandenen, Schismas gescheitert waren, hatte der französische König dem Papst Benedikt XIII. im Januar 1408 den Gehorsam aufgekündigt, falls derselbe nicht bis zum 24. Mai mit seinem Gegner sich abgefunden habe. Am Tage, wo die gestellte Frist zu Ende ging, ließ Benedict dem Könige ein Breve überreichen, in welchem der Bann über Alle, die ihm den Gehorsam kündigen würden, ausgesprochen war. Allein die Bulle ward feierlich zerrissen, die Pariser Universität erklärte Benedikt für einen Ketzer und Schismatiker, und der König verbot Jedermann, ihm Gehorsam zu leisten. Der Pabst befand sich damals im Genuesischen, und sechs seiner Cardinäle, welche zur Unterhandlung mit der römischen Partei nach Livorno gegangen waren, hatten sich mit den von Gregor abgefallenen Cardinälen dahin verständigt, daß beide Cardinalscollegien ein allgemeines Concil berufen sollten. Dieses wurde auf den Mai 1409 nach Pisa ausgeschrieben. Benedikt versuchte demselben zuvorzukommen, indem er die Einladung zu einem Concil nach Perpignan ergehen ließ. Er eröffnete dasselbe am 1. November 1408 in Gegenwart von 9 Cardinälen, 4 Patriarchen, mehreren Erzbischöfen und Bischöfen aus Castilien, Aragonien und anderen spanischen Provinzen, sogar aus einigen Gegenden Frankreichs, obschon der König den Besuch dieser Synode streng verboten hatte. Als aber Benedikt die Versammlung um ihr Gutachten über die Beseitigung des Schisma befragte, riethen ihm die Einen, durch Abgeordnete zu Pisa seine Würde niederzulegen, während Andere es für angemessener erachteten, durch neue Unterhandlungen Zeit zu gewinnen. Darüber entstand innerhalb der Synode selbst eine solche Spaltung, daß alle Prälaten, bis auf 18, wieder abreisten. Aber selbst die Treugebliebenen, die Benedikt für den ächten Statthalter Christi anerkannten, baten ihn demüthig, im Interesse der Einigung den Weg der Abdankung allen anderen Wegen vorzuziehen. Das Concil vermochte somit in keiner Weise, Benedikt gegen die Synode von Pisa zu schützen, diente vielmehr nur dazu, die Unmacht des eigensinnigen Mannes noch deutlicher herauszustellen. Vgl. den Art. Pisa. Th. Pressel.

Persepolis, in der Bibel nur 2 Makk. 9, 1. genannt, ist die Hauptstadt Persiens in engerem Sinne, d. h. des Theiles des alten persischen Reiches, den der Stamm der Perser bewohnte und welchen die Alten Persis zu nennen pflegen. Diese Provinz zerfällt ihrer geographischen Beschaffenheit nach in drei Theile. Der erste derselben, welcher dem Meere am nächsten liegt, ist eben, wasserarm und unerträglich heiß, daher auch nur dünn bevölkert. Die größeren Städte, welche dort zu manchen Zeiten blühten, waren nur durch den Gang des Handels bedingt und zerfielen wieder, sobald dieser eine andere Richtung nahm. Der mittlere Theil liegt an den für die Cultur günstigsten Stellen 4000 Fuß über dem Meere, und diese Höhe, verbunden mit der südlichen Lage des ganzen Landes macht diesen Theil der Persis sehr fruchtbar. Die oberste Region endlich ist rauh und gebirgig, sie eignet sich nur zum Nomadenleben, nicht für eine seßhafte Bevölkerung. In dem fruchtbaren mittleren Theile nun, in einer von Bergen rings begrenzten Ebene, die man gewöhnlich Merdascht nennt (genau genommen heißt nur ein Theil der Ebene so) lag die alte Stadt Persepolis. Den Ort, wo sie stand, können wir noch aus den Ruinen, die sich bis jetzt erhalten haben, genau bestimmen, zweifelhaft ist ihr persischer Name so wie ihr eigentlicher Ursprung. Persepolis ist, wie man leicht sieht, eine griechische Uebersetzung des Namens, es wird von Einigen *Περσέπολις*, von Anderen *Περσαίπολις*, von Plinius Persaepolis geschrieben. Wie der

einheimische Name gelautet hat, ist schwer zu ermitteln. Da bei Firdosi im Königsbuche die Hauptstadt des persischen Reiches Istakhr genannt wird, so hat man geglaubt, daß Persepolis diesen Namen gehabt habe, dieß würde auf altbaktrisch çtakhra, fest, führen. Aber Istakhr ist kein sehr alter Ort, sondern Name einer festen Burg, die auf einem Berge gelegen ist und wahrscheinlich erst zur Zeit der Sâsâniden entstand. Nach meiner Ueberzeugung hat der einheimische Name von Persepolis Pârça gelautet, also ebenso, wie der Name der Provinz selbst. Ich stütze mich für diese Ansicht darauf, daß auch in anderen Provinzen des persischen Reiches ein ähnliches Verhältniß stattfand. So gibt es nicht nur eine Provinz Çughdha, sondern auch eine Stadt Sogd, eine Provinz Margus (Margiana) und eine Stadt Merv u. s. f. So dürfte es auch in der Persis gewesen seyn. Ebensowenig wie die ursprünglichen Namen, wissen wir auch gewiß, wer eigentlich Persepolis zuerst gebaut hat. Der Nachricht, daß Kambyses Erbauer der Stadt gewesen sei (Ctesias Fragm. 15.), schreibe ich ein sonderliches Gewicht nicht zu, da sich die Nachrichten des Ctesias zumeist als ganz unzuverlässig erwiesen haben. Nach meiner Ansicht ist hier Zweierlei zu unterscheiden: Persepolis als Herrschersitz des persischen Stammoberhauptes mag alt seyn, aber die Entstehung der Prachtgebäude, die wir unter Persepolis gewöhnlich verstehen, rühren gewiß aus der Zeit her, als der persische König durch auswärtige Eroberung seine Einkünfte wesentlich verbessert hatte. Daß namentlich die noch erhaltenen Gebäude in die Blüthezeit des Achämenidenreiches gehören, werden wir unten im Stande seyn zu erweisen.

Die Ruinen von Persepolis sind leicht zugänglich und darum von vielen Reisenden besucht worden. Unter den zahlreichen Beschreibungen derselben ist besonders die von Chardin zu nennen, die uns den Beweis liefert, daß viele der jetzt dort wahrnehmbaren Verwüstungen erst den beiden letzten Jahrhunderten angehören. Außerdem sind die Reisen von Ker Porter und C. Niebuhr hervorzuheben, die sehr genauen Beschreibungen und Abbildungen des letzteren dürften für deutsche Leser am zugänglichsten seyn; auch die Beschreibung von Cl. de Bode (Travels in Luristan et Arabistan. 2 Bde. London 1845) verdient genannt zu werden. Von eingehenden Besprechungen muß vor Allem die von Lassen (Artikel „Persepolis" in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie) und die von Vaux (Ninive und Persepolis. 3. Aufl. London 1851) erwähnt werden. Alle diese Werke nehmen nur auf die Ruinen Rücksicht, wie sie sich dem Auge des Beschauers darstellen, Nachgrabungen in den Ruinen von Persepolis sind leider noch nicht angestellt worden, sie würden zwar nicht zu so großen Resultaten führen, wie in Ninive, aber gewiß noch recht interessante Vermehrungen zu unseren jetzigen Kenntnissen uns bieten.

Das bedeutendste unter den Bauwerken, die zu Persepolis gezählt werden, ist die Ruine, welche von den heutigen Persern Cil-Minâr, d. i. die vierzig Thürme oder Säulen, genannt wird. Aeltere Muhamedaner nennen den Ort Hazâr-sutun, die 1000 Säulen, Niebuhr fand noch 17 derselben stehend. Der Name ist von den Säulen genommen, welche den hervorstechendsten Theil der Ruine bilden. Diese Ruine Cil-Minâr ist auf einem Vorsprunge des Berges Rachmed gelegen und es ist dieser Vorsprung durch Nachhülfe der Kunst in eine Terrasse umgestaltet. Die vordere Seite dieser Terrasse ist in der Richtung nach Westen gekehrt, an der Ostseite hängt dieselbe mit dem höheren Theile des Rachmedberges zusammen, der in der Mitte sich zurückzieht, an beiden Enden aber hervorspringt und so die Terrasse gleichsam amphitheatralisch umschließt. Den Aufgang zu dieser Terrasse aus der Ebene bildet eine große Treppe, die aus ungeheueren Blöcken von grauem Marmor besteht und so bequem ist, daß man auf derselben hinaufreiten kann, und zwar zehn Pferde nebeneinander. Eine kleinere Treppe existirt noch an der Südseite, ähnliche mögen auch an anderen Seiten gewesen seyn, ihre Spuren sind aber jetzt verschwunden. Sobald man am oberen Ende der Treppe angekommen ist, befindet man sich an den Trümmern eines Thorwegs, der trotz seiner Dimensionen wahrscheinlich doch nur für Fußgänger bestimmt war, die

Wände sind noch 30 Fuß hoch, der Thorweg selbst aber nur 13 Fuß breit. Ueber dem Portal ist eine Inschrift von Xerxes (D, nach der gewöhnlichen Zählung), die ihn als den Erbauer dieses Thores nennt. An den Seiten des Portals finden wir ähnliche colossale Thierfiguren, wie man sie auch in Ninive an den Eingängen der Paläste zu sehen gewohnt ist. Diese Figuren in Persepolis haben jedoch sehr gelitten; einen Begriff von der Größe kann man sich machen, wenn man hört, daß ein solches Thier vom vordersten bis zum hintersten Fuß 18′ mißt. (Abbildg. bei Niebuhr II. Taf. XX.). Durch diesen Eingang kommt man gegen Süden zur zweiten Abtheilung der Terrasse, die etwa 70 F. über der ersten Abtheilung liegt. Den Weg dahin bildet eine große Doppeltreppe, die Wände neben der Treppe sind mit verschiedenen Skulpturen bedeckt. Die vordere (östliche) Wand der Mitteltreppe zeigt uns Basreliefs zu Seiten eines Inschriftenfeldes, das aber nie eine Inschrift getragen zu haben scheint. In jeder Ecke der Wand stehen sechs säulenartige Schäfte, verkürzte Palmstämme oder über einander gestellte Lotuskelche, in den unteren spitzen Ecken der Wand befindet sich ein in Persepolis oft wiederholtes Bild eines Löwen, der ein fabelhaftes Thier angreift, das etwa die Gestalt eines Einhorns hat. Zu beiden Seiten des Inschriftenfeldes stehen aber Leibwachen mit emporgehaltenen Speeren, 3 auf der einen, 4 auf der anderen Seite. Sie tragen eine hohe Tiara und ein medisches Gewand; Bart und Haare sind mit ähnlicher Sorgfalt behandelt, wie auf den Gebäuden von Ninive. Ueber die Schulter haben sie Bogen und Köcher gehängt, die drei zuerst genannten tragen auch große runde Schilde. An der hinteren Treppenwand folgen sich drei Reihen von Skulpturen über einander, die oberste Reihe ist aber verstümmelt, die Wand muß also früher höher gewesen seyn, als sie jetzt ist. In den Ecken finden wir auch hier wieder die Figur des Löwen, der mit dem Einhorn kämpft, die männlichen Figuren haben verschiedene Trachten und sind in einer Stellung abgebildet, als ob sie die Treppe hinauf zur Säulenhalle schritten. Einige tragen in der Hand einen Stab mit einer Kugel, andere ein kelchförmiges Gefäß. An der westlichen Abtheilung der Mitteltreppe finden sich auch Figuren in Abtheilungen zu je 6, die durch ein Cypressenblatt von einander getrennt werden. Die erste Figur hat ein faltenreiches Gewand, eine Tiara, einen Dolch im Gürtel und einen Stab in der Hand. Andere dieser Führer zeichnen sich durch flache Mützen aus, die sie auf dem Kopfe tragen. Jeder Führer einer solchen Abtheilung hält die darauf folgende Person bei der Hand. Genaue Abbildungen findet man bei Niebuhr a. a. O. T. XXI. XXII. Ueber die Bedeutung dieser Basreliefs ist schon viel gestritten worden, namentlich haben sich Heeren und Lassen um ihre Erklärung bemüht, aber zu sicheren Resultaten läßt sich nicht kommen, wenn wir auch mit Sicherheit vermuthen können, daß die Bilder zu dem persischen Hofleben in einer Beziehung stehen. An der Westseite der Treppe ist eine Inschrift (A. gewöhnlich bezeichnet), sie rührt von Xerxes her, der in ihr ausdrücklich sagt: „das, was ich hier und was ich anderwärts gemacht habe, das habe ich Alles durch die Gnade Ormazd's vollbracht.“ Wir werden also nicht anstehen, auch die Erbauung dieser Treppe dem Xerxes zuzuschreiben.

Ist man nun diese große Treppe emporgestiegen, so kommt man zu den Resten der prachtvollen Säulenhalle, welche den größten Theil der zweiten Terrasse einnimmt und von Osten nach Westen 380 F. mißt. Sie ist es, welche der ganzen Ruine den heutigen Namen gegeben hat. Die Säulen sind in Gruppen von je 6 geordnet, im Ganzen waren es 72 Säulen, wie man aus den Basen noch erkennen kann. Abbildungen solcher Säulen findet man bei Niebuhr (T. XXV.). Solche Säulenhallen scheinen ein nothwendiger Theil in den Residenzen der Achämeniden gewesen zu seyn, eine ähnliche, nur weniger gut erhalten, hat man in dem Palaste des Artaxerxes II. in Susa entdeckt. Ueber die Bestimmung solcher Hallen haben wir freilich nur Vermuthungen. Heeren glaubt, dieß sey der Saal, wo die großen Reichsfeste gefeiert wurden, Lassen dagegen glaubt, es sey hier nur eine Vorhalle gewesen, die zu den dahinter liegenden

Prachtzimmern führte. Gegen diese letztere Vermuthung scheint mir jedoch der Umstand zu sprechen, daß die ganze Terrasse recht eigentlich für diese Halle angelegt ist, und ich kann nicht glauben, daß das Hauptgebäude des Palastes eine bloße Vorhalle enthalten habe. Wieder etwas höher als diese Säulenhalle liegen die beiden südlichen Gebäude G. und M. (auf Niebuhr's Plane). Auch zu diesen führt eine Treppe mit Skulpturen. Das Gebäude G. liegt mindestens 8 Fuß höher als die Säulenhalle und hat 170 F. Länge, 95 Fuß Breite. Erbauer ist Darius, von dem sich hier mehrere Inschriften finden. Es ist eine Ruine, aber Fenster- und Thürpfosten stehen noch aufrecht. Im Gebäude selbst befinden sich Basreliefs, an einer der Thürpfosten ist der König gehend abgebildet, hinter ihm ein Diener, der den Sonnenschirm trägt, ein zweiter Diener hält den Fliegenwedel und ein Tuch. Der König trägt in der rechten Hand einen Stab, in der linken einen Becher (s. Niebuhr Taf. XXV. c.). Lassen vermuthet, daß dieses Gebäude zu häuslichen Zwecken diente und die Speisesäle enthielt. Ein großer Schutthaufen (von 315 F. Länge) trennt das Gebäude G. von dem nächsten, von M. Unter diesem Schutte liegen wahrscheinlich die Trümmer eines eingestürzten Saales verborgen; es wäre sehr wünschenswerth, daß man dort Nachgrabungen veranstalte. M selbst liegt nun im Osten von G und befindet sich ungefähr in demselben Zustande. Basreliefs finden sich auch hier, auf ihnen ist wieder der König die vorzüglichste Figur, er erscheint in ähnlicher Kleidung, wie wir sie oben beschrieben haben, neben ihm stehen verschiedene kleinere Figuren, welche ihre Hände emporhalten (Niebuhr Taf. XXIX.). Oestlich von der Säulenhalle, aber niedriger als diese und selbst als das oben besprochene Eingangsthor, findet man die Trümmer zweier Gebäude, die man mit O und L bezeichnet hat. Das erste dieser Gebäude war eine Säulenhalle, aber es hat sich wenig mehr davon erhalten, bloß einige glatte Säulen sind stehen geblieben. Dagegen ist L das größte von allen noch vorhandenen Gebäuden; es muß früher mit der Säulenhalle bei O in Verbindung gestanden haben. Es bildet ein großes Viereck, jede Seite mißt 210 Fuß, an jeder Seite sind zwei Thüren von 13 F. Höhe. Der Haupteingang war gegen Norden; es müssen dort zwei Thürkolosse gestanden haben, wie am Haupteingange bei der großen Treppe, jetzt sind nur die Piedestale noch erhalten. Das Gebäude selbst enthält einen einzigen Saal, der mit Skulpturen reich geschmückt ist; diese stellen namentlich den König wieder vor, der auf seinem Throne sitzend erscheint, hinter ihm steht ein Eunuche, der auch hier, wie in Ninive, durch seine weichen und vollen Formen kenntlich ist. Den König umgeben Leibwachen und Männer in verschiedener Tracht. Vielleicht ist Lassen's Vermuthung richtig, daß hier ein Audienzsaal war. Die Inschriften, die hier gefunden wurden, gehören zu den wichtigeren, sie rühren sämmtlich von Darius her.

Die Terrasse von Persepolis ist, wie schon gesagt wurde, nicht ganz eben, sie steigt gegen Süden und senkt sich gegen Osten. Auf der letzten und höchsten Terrasse liegen noch zwei Gebäude, die nach Niebuhr mit H und I bezeichnet werden. Von dem erstgenannten Gebäude ist nur wenig mehr übrig, eine Inschrift an der äußeren Mauer rührt von Artaxerxes III. her, aber es bleibt zweifelhaft, ob dieser Fürst das ganze Gebäude oder nur die äußere Mauer errichtet hat. Das Gebäude I ist unter allen Gebäuden am meisten verwittert, aber darum doch nicht das älteste, die Inschriften weisen Xerxes als Erbauer nach. Es enthält eine Säulenhalle, weniger geräumig als die große, um die Halle herum liegen kleinere Zimmer. Nach dieser Eintheilung scheint Lassen's Vermuthung sehr wahrscheinlich zu seyn, daß dieses Gebäude zu häuslichen Zwecken bestimmt war; die Säulenhalle mag ein Speisesaal gewesen seyn, die kleineren Zimmer die Wohnzimmer. — In der Senkung zwischen den Terrassen und dem Gräberberge liegt noch ein Gebäude K, das niedrigst gelegene von sämmtlichen Gebäuden. Es ist nicht sehr geräumig und hatte nur zwei Abtheilungen, Fenster und Thüren sind noch erhalten. Dort finden wir den König zweimal abgebildet an einer äußeren Wand, gehend in Begleitung zweier Diener, im Inneren auf dem Throne sitzend.

Die genaue Durchforschung der Ruinen von Persepolis durch verschiedene Reisende, die noch erhaltenen Inschriften, endlich die Untersuchungen über die verwandten ninivitischen Bauwerke machen es möglich, sich über Plan und Anlage des Ganzen ein bestimmtes Urtheil zu bilden. Die Inschriften beweisen, daß das ganze Gebäude nicht mit einemmale entstand, daß verschiedene Könige daran bauten. Die ältesten Inschriften sind die des Darius, unter seiner Regierung ist wahrscheinlich die große Säulenhalle und entschieden die dahinter liegenden Gebäude entstanden. Die letzteren Gebäude tragen seine Inschriften, solche hat zwar die Säulenhalle nicht aufzuweisen, da sie aber der Hauptzweck der ganzen Anlage gewesen zu seyn scheint, so wurde sie wohl gleich vom ersten Erbauer in Angriff genommen. Die prachtvollen Portale, die Prachttreppen gehören eben so entschieden dem Xerxes, auf den auch die am höchsten gelegenen Gebäude hinweisen. Was Artaxerxes III. noch hinzugethan hat, ist jedenfalls unbedeutend. Daß der Styl der Gebäude, sowie die Skulpturen nach Westen hinweisen, das hat schon Lassen scharfsinnig erkannt, und es ist nicht gering anzuschlagen, daß er schon Babylon als den muthmaßlichen Ausgangspunkt solcher Bauwerke bezeichnete, zu einer Zeit, wo man von den Alterthümern von Ninive noch nichts kannte und bald indischen, bald ägyptischen Einfluß in den Bauten von Persepolis sehen wollte. Jetzt ist es wohl klar genug, daß die Paläste von Ninive mit denen von Persepolis am nächsten verwandt sind. Hier wie dort treffen wir den Terrassenbau, der recht eigentlich im Lande vom Euphrat und Tigris seine Erklärung findet, weil dort die unreine Luft und die zahlreichen Schwärme von Ungeziefer in den niederen Regionen sehr unbequem werden und man diesen Uebelständen durch größere Erhebung über den Boden vollkommen entgehen kann. Auch strategische Gründe werden zu diesem Terrassenbau mitgewirkt haben. In Persepolis wie in Ninive treffen wir auf einer Terrasse mehrere Gebäude zerstreut. Die Skulpturen erinnern lebhaft an die ninivitischen, wenn sie auch nach Zeit und Ort etwas verschieden sind. Während dort gebrannter Lehm und weicher Alabaster angewendet werden mußte, bestehen hier die Mauern und sonstigen Alterthümer aus einer Art grauen Marmor, der die Politur sehr leicht annimmt und dann mehr und mehr schwarz wird. Kalk brauchten die persischen Baumeister nicht, an manchen Stellen waren die Steine durch eiserne Klammern verbunden, die längst verrostet sind, aber die Steine liegen darum doch so fest aufeinander, daß man an manchen Stellen nur mit Mühe die Fugen erkennen kann. Die fabelhaften Sphinxe an den Eingängen und überhaupt die in Persepolis vorkommenden Thiere sind wohl gleichfalls aus dem Westen herübergenommen worden.

Ehe wir aus Cil-Minâr scheiden, müssen noch die Wasserleitungen erwähnt werden, welche die ganze Terrasse durchziehen. Sie gehören zwar nicht zu den auffälligsten, wohl aber zu den großartigsten Theilen des ganzen Baues. Sie sind in harten Felsen gehauen und an manchen Stellen so niedrig, daß man unmöglich stehend in ihnen arbeiten konnte. Sie dienten theils dazu, die Terrasse mit Wasser zu versorgen, theils die Unreinigkeiten von dort wegzuleiten.

Etwa 230 Schritte von der östlichen Seite der Säulenhalle entfernt, sind an dem Rachmedberge, gegen 300 Fuß über dem Boden, zwei Gräber in den Felsen gehauen. Unten ist ein Thor zwischen vier Säulen abgebildet, aber die Thür ist blind und nie war eine Oeffnung da. Eine Viertelstunde entfernt findet sich noch ein angefangenes Grab an demselben Berge; Inschriften sind nirgends zu sehen, doch wissen wir wenigstens, daß Darius nicht in Persepolis, sondern in dem einige Stunden entfernten Nakhsi-Rustam begraben wurde und daß sein Grab noch erhalten ist. Dieses Grab ist jedoch gewiß nicht zu den Ruinen von Persepolis zu zählen und gehört darum nicht hierher. Dagegen gehört wohl entschieden dieser Stadt auch noch die Ruine an, welche die heutigen Bewohner des Landes den Harem des Dschemschid genannt haben. Es sind dieß Trümmer einer ähnlichen Terrasse wie Cil-Minâr, aber nicht so gut erhalten. Die Ruine liegt am Ufer des Polvarflusses und scheint früher ein befestigtes Schloß gewesen zu seyn. Spuren von Thürmen sind noch in der Grundmauer sichtbar.

Fragt man nun, was Persepolis eigentlich war, so darf man wohl antworten, daß die hauptsächlichsten Bauwerke die auf den Terrassen waren, daß die Paläste nicht bloß die königlichen Prunkzimmer, sondern auch die Schätze enthielten, und daß sie durch Festungswerke und Besatzungen gegen feindliche Ueberfälle gesichert waren. Es ist natürlich wahrscheinlich, daß sich neben der königlichen Burg auch noch Wohnhäuser von Großen und anderen Personen aus der Umgebung des Königs befanden, es läßt sich auch vermuthen, daß andere Perser, die nicht in unmittelbarer Beziehung zum Hofe standen, unter dem Schutze der königlichen Burg sich angesiedelt haben werden. So lange das Achämenidenreich dauerte, blieb wohl Persepolis der Hauptort des persischen Stammes und hatte als solcher immer ein bedeutendes Ansehen. Mochten auch die späteren persischen Könige andere Orte als Residenz vorziehen, so blieb doch Persepolis die wichtigste Stadt des persischen Reiches. Es war, nach Lassen's treffender Vergleichung, das Verhältniß ein ähnliches, wie das von Moskau und Petersburg im heutigen russischen Reiche. Spiegel.

Persien, Christenthum in. Ueber die Verhältnisse der Juden zu dem alten Perserreiche ist in den Artikeln Cyrus und Darius schon das Wichtigste angeführt, Anderes wird im Artikel Volk Gottes seine Erledigung finden. Zur Zeit, als das Christenthum sich auszubreiten begann, war, nach mannichfaltigen Umwälzungen, die zu erörtern nicht unsere Aufgabe ist, das alte persische Reich befaßt in dem parthischen Reiche, welches im J. 256 v. Chr. durch Arsaces I. gegründet worden war. Im J. 226 n. Chr. wurde das parthische Reich zertrümmert und Parthien wieder, wie vordem, persische Provinz (s. den Art. Parthien). Die ersten Anfänge des Christenthums in Persien fallen jedenfalls in die Zeit der parthischen Herrschaft, vielleicht schon in das apostolische Zeitalter, aber die Nachrichten darüber sind in Dunkel gehüllt (vgl. Bd. X. S. 279). So viel ist gewiß, daß bis zum Anfange des 4ten Jahrhunderts sich zahlreiche Christengemeinden in Persien gebildet hatten, deren Metropolit der Bischof von Seleucia-Ktesiphon war. Wegen der feindseligen Verhältnisse zur römischen Kirche wurde das Christenthum, seitdem es Constantin zur Herrschaft gebracht hatte, in Persien politisch verdächtig. Constantin fand es für nöthig, dem persischen König Schabur II. (309—381) die Christen seines Reiches und den christlichen Glauben selbst zu empfehlen (Eus. vita Const. IV, 9—13. Theodoret I. 24). Fälschlich setzt Sozomenus II, 15. diesen Brief an das Ende der Verfolgung, und gibt er an, daß Schabur durch diesen Brief bewogen worden sey, die Verfolgung zu beendigen. Bald darauf brach der Krieg aus zwischen beiden Reichen. Da warf Schabur Verdacht auf den Bischof von Seleucia-Ktesiphon, Symeon, daß er mit den Römern staatsverbrecherische Verbindungen unterhalte, und so begann, nach den bewährtesten Forschungen seit dem Jahre 343, eine Verfolgung, die mit Gelderpressungen, Zerstörung der Kirchen anfing und bald blutig wurde. Symeon war der erste der zahlreichen Märtyrer. Sozomenus II. 9—14. gibt einen Ueberblick davon, Steph. Evod. Asseman genauere Nachricht in den acta SS. martyrum orientalium et occidentalium. Rom 1784. Die Verfolgung dauerte mit Unterbrechung bis zum Tode des Schabur. Unter Jezdedscherd I., 400—421, gestalteten sich die Verhältnisse für die Christen sehr günstig, besonders auch durch die Bemühungen des Bischofs Maruthas von Tagrit, der als Theilnehmer an den Verhandlungen zwischen beiden Reichen sich die Achtung des persischen Königs erwarb und den Christen die Erlaubniß verschaffte, ihre Kirchen wieder aufzubauen (s. d. Art.). Auch der König zeigte sich als Freund der Christen, bis Abdas, Bischof von Susa, einen Feuertempel zerstören ließ. Noch suchte ihn der König zu bewegen, sein Unrecht durch neuen Aufbau gut zu machen. Als Abdas dessen sich weigerte, wurde er hingerichtet (418), und so begann eine neue blutige Verfolgung, deren Beilegung Theodosius II. 422 mit Waffengewalt errang. Theodoret V, 38. Sokrates VII. 18—21. Seitdem geht die Geschichte der persischen Christen in die der Nestorianer über, daher wir auf diesen Artikel verweisen.

Peru. Wie in allen Staaten Südamerika's, hat der kirchliche Sinn auch in Peru durch die Revolution gelitten, wiewohl dieser Staat mit größerem Eifer, als die übrigen ehemals spanischen Provinzen, römisch-katholisch zu bleiben sucht. Noch in neuester Zeit ist erklärt worden, die römische Kirche sey die einzigste, welche in Peru geduldet werde, die Ausübung jeder anderen Confession ist untersagt. Dabei aber steht die Welt- und Klostergeistlichkeit in Peru nicht etwa in dem Rufe der Sittlichkeit. Nicht ganz selten soll man Priester bei Processionen betrunken sehen, der Mangel an Andacht in den Kirchen soll allen Glauben übersteigen. Die Priester haben fast alles Ansehen und alle Achtung verloren, so daß die höheren Stände ihre Gesellschaft zu vermeiden suchen. Die Religionskenntniß des Volkes ist sehr mangelhaft und die sittliche Stufe, auf der sie stehen, sehr niedrig; ihre Frömmigkeit besteht in der Beobachtung der kirchlichen Gebräuche. Aber auch die Processionen werden nicht mehr mit solchem Pomp gefeiert, wie früher; sonst wurden die Jungfrauen, welche dem Marienbild die Räucherpfannen vorhielten, aus den angesehensten Familien gewählt, jetzt müssen die Priester sich mit Mädchen aus den untersten Klassen begnügen. Ueber die dramatischen Aufzüge und Scenen, die seit Pizarro's Zeit dazu dienen, die Indianer mit der biblischen Geschichte und mit der Kirchengeschichte bekannt zu machen, verweise ich auf den Artikel Bolivia, da sie in Peru ähnlicher Art sind; in den indianischen Dörfern haben sie sich bis auf die Gegenwart erhalten. Unter den Mönchen wurden früher besonders die Franziskaner verehrt, in ihrer Kutte ließen sich früher sehr viele Peruaner begraben, jetzt sind die Klöster in Peru überall in Verfall, ja manche sind schon von ihren Bewohnern verlassen. Außer den Nonnenklöstern gibt es in Peru auch Beaterios, d. h. Zufluchtsstätten für solche Frauen, die für einige Zeit ein Klosterleben führen, ohne eben ein Klostergelübde abzulegen. In neuerer Zeit sind die Festtage von der Regierung sehr eingeschränkt worden; 31 Festtage sind aufgehoben, nur 12 beibehalten. Bei einer Bevölkerung von zwei Million Einwohnern zählt Peru 557 Pfarreien. In den Pampas gibt es auch Missionen zur Bekehrung der noch wilden Indianer.

Die Kirche wird geleitet von dem Erzbischof von Lima und fünf Suffraganbischöfen desselben, nämlich: dem Bischof von Trujillo (die Stadt Trujillo hat fünf Mönchs- und zwei Nonnenklöster), dem Bischof von Guamanga (die Stadt hat 4 Kirchen und 8 Klöster), dem Bischof von Arequipa (die Stadt hat 9 Mönchs- und 3 Nonnenklöster), dem Bischof von El-Cusco (die Stadt hat 7 Pfarrkirchen, 9 Mönchs- und 4 Nonnenklöster) und endlich dem Bischof von Magnas (Chachapogas). Außerhalb Peru gehören zu dem Erzbisthum von Lima noch die drei Bisthümer Sant Jago, Conception und Coquimbo (la Serena) in Chili, die beiden Bisthümer Quito und Guayaquil in Ecuador und Paraguay in Paraguay. Vor der Revolution besaß die Kirche große Reichthümer, so hatte z. B. die Kathedrale zu Lima 7 Säulen von massivem Silber, sie sind aber weggenommen, um Ausgaben des Staates zu decken, und durch hölzerne Säulen, mit Silberplatten bedeckt, ersetzt worden. Die Evangelischen werden von dem Volke verabscheut, ihre Todten werden auf den katholischen Kirchhöfen nicht geduldet, es sind Beispiele vorgekommen, daß sie von dem Volke wieder ausgegraben worden sind. In Lima ist den Engländern in neuerer Zeit ein eigener Kirchhof eingeräumt worden. Die Engländer suchen in Peru die Bibel in spanischer Sprache zu verbreiten, dieser Verbreitung leisten die katholischen Priester vergebens Widerstand.

Vgl. J. J. v. Tschudi, Peru. Reiseskizzen aus den Jahren 1838—42. Bd. 1. 2. St. Gallen 1846. — J. B. Höninghaus, gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise. Aschaffenburg 1836. — Evangelische Kirchenzeitung 1827. Nr. 11.
Klose.

Peschito, s. Syrische Bibelübersetzung.

Pest, hebr. דֶּבֶר, arab. وَبَا, s. v. a. das Wegraffende, ist der specifische Ausdruck für die in Aegypten endemische (5 Mos. 28, 21. vgl. 27. 60. Jerem. 44, 13.

Am. 4, 10. s. Bd. VIII, 39.), in **Palästina** hie und da in Folge göttlicher Strafgerichte **epidemische** (3 Mos. 26, 25. 4 Mos. 14, 12. 2 Sam. 24, 13. 15. Jer. 14, 12. 21, 6. 24, 10. Hes. 5, 12. 7, 15. 14, 19., vielleicht 4 Mos. 16, 45 ff. 11, 33. 1 Sam. 5, 6. 2 Kön. 19, 35. cf. Joseph. Ant. XV, 7. 7. ib. 9, 1. Matth. 24, 7. Luk. 21, 11.) sogenannte **orientalische Pest**, auch Bubonenpest genannt, von ihrem karakteristischen Symptom, den **Bubonen** oder Pestgeschwüren, in den unter den Schenkelbugen, Achseln, Kniekehlen, am Halse liegenden Lymphdrüsen, besonders auf der linken Seite, hebr. שְׁחִין genannt (rad. im Arab. سَخَنَ, heiß aufwallen nnd II. auflösen, übelriechend machen, vielleicht auch schwarz machen, سُخَامٌ, Schwärze); andere Ausdrücke dafür das 2 Mos. 9, 9 f. vorkommende אֲבַעְבֻּעֹת v. ungetr. Stw. בוּעַ, vgl. chald. בְּעְבַּע, aufschwellen, arabisch بَغَّ, mit Eiter anschwellen, kopt. bebe, woher vielleicht bubo; das 5 Mos. 28, 27. 1 Sam. 5, 6. vorkommende עֳפָלִים = Erhöhungen, Geschwulst überhaupt. Das 5 Mos. 32, 24. Ps. 91, 6. Hos. 13, 14. als poet. Synon. von דֶּבֶר vorkommende קֶטֶב, s. v. a. plötzlicher, tödtlicher Schlag bezeichnet anschaulich das Plötzliche, Tödtliche, gleichsam Fulminante des Anfalls, wie denn auf der Höhe der Epidemie die Menschen oft plötzlich todt niederfallen und der von der Pest Befallene eine dem elektrischen Schlag ähnliche Empfindung hat. Ob auch מָוֶת in diesem speziellen Sinne gebräuchlich war, wie *θάνατος* (Offenb. 6, 8. 18, 8) und der schwarze Tod im Mittelalter, wie Lengerke behauptet, erhellt nicht aus Hiob 27, 15. Jer. 15, 2. 18, 21. — Die **oriental. Pest** ist eine durch **Miasma** entstehende **Blutvergiftungskrankheit**. Seit alter Zeit in Aegypten einheimisch (Plin. h. n. 3, 4. Oros. hist. 4, 11. Athen. 2, 4. Rufus ap. Oribas. t. IV. C. 7, 11. Cypr. de mort. pag. 485. Volney, R. I. 195 u. s. w.) kann sie als die für's Nilland karakteristische Form des über die ganze Erde verbreiteten typhösen Krankheitsprocesses bezeichnet werden, wie der Petechialtyphus als die in Südeuropa autochthone Typhusform (Pfeufer, Beitr. z. Gesch. des Petechialtyphus. Bamb. 1831). Sie wüthet besonders stark im feuchtheißen, volkreichen Delta. Niedere, am Ufer des Meeres und größerer Flüsse gelegene Gegenden influiren besonders auf die Entwickelung des lymphatischen Temperaments und erzeugen Lymphkrankheiten als endemische oder epidemische. Nirgends aber spielt das Lymphsystem eine so wichtige Rolle im ganzen Lebenskreise des menschlichen Organismus, wie in Aegypten. Die innigen Beziehungen desselben zu allen Lebensprocessen, besonders den krankhaften*), sind sehr deutlich durch die ganze Bevölkerung ausgesprochen (Pruner, Krankh. d. Orients S. 320 ff.). Allzu große Hitze zerstört das Miasma, weßhalb die Pest Assouan nie überschreitet und in Aegypten beim Eintritt der größten Hitze nachläßt. Nach Plinius hängt sie hier mit der Nilüberschwemmung zusammen, wenn nämlich auf außerordentliche Ueberschwemmungen und Regen schnell Hitze (17—22 Grad R.) und Verdampfung des getränkten Bodens eintritt, was ihre Verbreitung durch Miasma beweist. Vom März bis Mai wüthet sie in Aegypten am meisten (Pruner a. a. O. S. 86). In Constantinopel, wo sie im J. 543 unter Justinian zu erstenmal erschien,

---

*) Hierher gehören auch die verschiedenen Aussatzformen und andere Drüsenanschwellungen, z. B. die 6te Plage Aegyptens, שְׁחִין פֹּרֵחַ אֲבַעְבֻּעֹת, 2 Mos. 9, 9., schwerlich das mit dem Wachsen des Nils sich einstellende, von Einigen der Hitze, von Anderen dem Wasser zugeschriebene Ekzema rubrum, Nilhitze, Nilkörner (wie Knobel, Exod. S. 78, vergl. darüber Volney R. I, 192. Sonnini II, 434. Seetzen III, 204 ff. 377. Rußegger I, 247. Thevenot I, 374. Berggren II. 121. Niebuhr I, 131. Wittmann II, 279. 106. Denon 305 ff. und Döbel, Wander. II, 184), sondern der zur 5ten Plage in ätiologischer Beziehung stehende anthrax, ein schwarzes Brandschwär, dessen Vorkommen häufig nach Viehseuchen, besonders dem Milzbrand des Rindviehes (vgl. 2 Mos. 9, 3.) beobachtet wurde und an welches der Name *ἄνθραξ*, Kohle, und das damit zusammenstimmende sinnbildliche Sprengen von Ofenruß erinnern möchte. Alle diese endemischen Krankheiten Aegyptens sind zusammengefaßt durch כָּל־מַדְוֵה מִצְרַיִם, 5 Mos. 7, 12. 28. 60. 2 Mos. 15, 26.

und auf ihrer Höhe täglich 5—10,000 Menschen wegraffte, und in Smyrna erreicht sie ihren Höhegrad im August; eben so war sie in der westeuropäischen Pestepoche vom J. 1555—1574 auf ihrer Höhe in den Hundstagen (Häser, Gesch. der Medicin S. 486). Früher hielt man sie für contagiös, theils durch unmittelbare Berührung des Kranken, theils namentlich durch Tücher; daher Quarantäneanstalten des Orients. Pruner (a. a. O. S. 392 ff.) unterscheidet in Beziehung auf dieses unter den mannichfaltigsten, wandelbarsten Formen und Symptomen erscheinende heimtückische Uebel zwei Hauptformen, deren eine sich dem bösartigen Fieber, dem die Pest überhaupt ähnelt, die andere dem Typhus im Verlauf nähert. Die gewöhnlichen Vorläufer sind Schwindel, eingenommener Kopf, welke Gesichtszüge mit mattem, unstätem Blick, große Schwäche und Niedergeschlagenheit (vgl. Jes. 38, 10 ff., wo mehrere Symptome sich finden), Schlaf- und Appetitlosigkeit. Dann Ziehen und Reißen in den Gliedern, im Rücken, an den Drüsenheerden. Ohne weitere Symptome, ohne Reaktion erfolgt oft schnell der Tod (Ps. 91, 6.), oder es tritt plötzlich nach kurzem Frost mit folgender brennender Hitze Kopfschmerz und starker Schwindel ein, Angst, besonders am Vorabend der exanthematischen Ausbrüche, wankender Gang, Schlafsucht oder stierer Blick, thränende, oft blutrothe Augen, Irrereden, Sehnenhüpfen, Herausstrecken der Zunge, ungeheurer Durst, Stammeln und Schwerhörigkeit, Anfänge von Bubonen, die wieder plötzlich einsinken, und andere schwache Reaktionsversuche, als Karbunkeln an den unbehaarten Theilen und Petechien, hell- und dunkelrothe, bläulich-braune Flecken und Striemen über dem ganzen Körper; Tod oft vor Ende des zweiten Tages. Die meisten Sterbefälle sind jedoch zwischen dem dritten und sechsten Tage, wenige nach dem achten. Nehmen die allgemeinen Symptome, von denen die am meisten karakteristischen von febris perniciosa und vom Typhus unterscheidenden der Schwindel, die Angst, der Ausdruck des Auges sind, zwischen dem fünften und elften Tage in dem Maße ab, als eine stufenweise Entwickelung oder allmähliges Rückschreiten der örtlichen Ausbrüche, Bubonen und Karbunkeln, durch die das zersetzte Blut sein krankhaftes Produkt auszustoßen sucht, seinen gemessenen Gang nimmt, so ist Hoffnung auf Genesung (2 Kön. 20, 7). Zu den Reaktionssymptomen der Nervensphäre gehört Erbrechen, in Ausnahmefällen ein kritischer Schweiß. Reaktionssymptome des Blutes sind Bubonen und Karbunkeln; Petechien dagegen sind ein bedenkliches Symptom der Blutentmischung und Gefäßlähmung; auch Diarrhöe ist Symptom beginnender Auflösung. Ohne Bubonen genest man nicht leicht; aber auch wenn sie normalen Verlauf haben, kann entweder durch Vereiterung innerer Bubonen oder durch äußeren Brand Gefahr eintreten. Die schlimmsten sind am Hals, sofern sie fast nie zur Eiterung kommen und oft schon durch Druck auf die Luftröhre tödten (Jes. 38, 14. 21). Ueberhaupt ist's etwas Mißliches um die Prognose bei einem Uebel, „dessen Gesetz es ist, keine Regel zu haben, das die personificirte Treulosigkeit, Heimtücke und Bösartigkeit schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet" (Pruner S. 415). — Ohne Zweifel war auch die Plage, womit die Philister 1 Sam. 5, 6 ff. geschlagen wurden, die Pest, nicht Bisse der Solpuga fatalis oder syphilitische Feigwarzen, mariscae (Häser, hist.-path. Unters. I, 19. Friedreich, z. Bibel I, 245) oder, wie früher von Vielen angenommen wurde, Hämorrhoidalknoten (indem man das Keri, טְחֹרִים, nach der chald. und syr. Uebersetzung = After, als Sitz der Krankheit verstand, vgl. Meier, Wurzelw. S. 178 ff.), oder nach Joseph. Ant. 6, 1. 1. vergl. bell. jud. 5, 9. 19., dem Ewald, isr. Gesch. II, 126, folgt, heftige *δυσεντερία*, rothe Ruhr. Abgesehen davon, daß שָׂתַר V. 9. mehr paßt für Hervorbrechen von Pestbeulen, als für Bildung von Hämorrhoidalknoten, so heißt es ausdrücklich V. 12: Die Männer, welche nicht starben, wurden mit Beulen geschlagen, was ganz damit übereinstimmt, daß Bubonen ein kritisches Reaktionssymptom sind.

Ist auch das, daß die Ekroniten Ansteckung fürchteten (V. 10.), kein beweisendes Moment gegen die freilich nicht ansteckenden Hämorrhoiden, da die Ansteckung ja nicht an den Ueberbringern der Bundeslade, sondern an dieser selbst oder vielmehr als von

dem in ihr gegenwärtigen Gott Israels herrührend zu denken ist, so möchte dagegen von Bedeutung seyn, daß 1 Sam. 6, 6. an die ägyptischen Plagen erinnert wird, und daß auch die ägyptischen Hieroglyphen die Pest, wie die Philister in ihren Weihgeschenken (1 Sam. 6, 4.) sinnbildlich durch Mäuse*), diese Pest der Felder, nach Oken's Ausdruck, bezeichneten. Dieß spricht auch dafür, daß der Würgengel, der das assyrische Heer dahinraffte (2 Kön. 19, 35.), die ägyptische Bubonenpest war; denn eben diese hieroglyphische Bezeichnung veranlaßte die Sage bei Herodot II, 241, daß ein Heer Feldmäuse die Köcher, Bogen und Schildriemen der Assyrer zerfressen und so die Wehrlosen in die Flucht getrieben habe. Auch die Drüse des Hiskias (2 Kön. 20, 7. Jes. 38, 21.) ist wohl nichts Anderes, als ein Pestbubo. Sporadische Pestfälle, die nach Aufhören der Epidemie hie und da vorkommen, sind der Heilung leichter zugänglich, und es erscheinen oft bloß Bubonen. Arabische Aerzte sollen dieselben noch jetzt durch Auflegung von Feigenpflastern erweichen. Neuere Aerzte verordnen anfangs schweißtreibende Mittel; sonst wird strenge Diät mit Vermeidung alles Obstes, dagegen Genuß von Fleisch und gesalzenem Fisch empfohlen. Gesundheitspolizeiliche Maßregeln des Talmud in Betreff der Pest s. tr. Taan. 3, 4. Vgl. Michaelis, mos. Recht IV, 290. —

Vgl. über die orient. Pest: Häser, hist.-path. Unters. I, 84 ff. II, 25. — Lorinser, Pest des Orients. Berl. 1837. — Berliner encyklop. Wörterb. der Medicin. Bd. 26. S. 625 ff. — Bulard, de Meru de la peste orient. Par. 1839. — Aubert, de la peste ou typh. d'Or. Par. 1840. — Clot-Bey, de la peste observée etc. Par, 1840.— Pruner, Krankh. des Orients. Erlangen 1847. — Prosper Albin. rer. Aegypt. 1, 19. und die Reisen von Volney I, 195 ff. — Rußegger, I, 236 ff. und Andere. Leyrer.

Pestalozzi, Johann Heinrich. Es ist unmöglich, die pädagogischen Leistungen dieses ausgezeichneten Mannes zu karakterisiren, wofern man nicht zugleich seine Lebensschicksale in's Auge faßt. In schwerer langer Leidensschule, in wechselnden, meist sehr traurigen Verhältnissen erlebte und erlernte er das Beste, was er uns in seinen Schriften hinterlassen hat.

Geboren in Zürich den 12. Januar 1746, starb er im 81sten Lebensjahre zu Brügg am 27. Februar 1827. Sein Vater war Arzt; er verlor ihn schon, da er sechs Jahre alt war. Seine Mutter und eine treue Magd erzogen ihn von da an mit großer weiblicher Sorgfalt; daß ihm aber starke väterliche Zucht gemangelt, spürte er zeitlebens. In den Schuljahren, erzählt Pestalozzi, sei er in einigen Gegenständen seinen Mitschülern weit voraus gewesen, in andern ihnen nachgestanden. „Es war mir überhaupt", schreibt er, „das gefühlvolle Ergriffenwerden von den Erkenntnißgegenständen, die ich erlernen sollte, immer weit wichtiger, als das praktische Einüben der Mittel ihrer Ausführung. Dabei aber war mein Wille, einige Erkenntnißgegenstände, die mein Herz und meine Einbildungskraft ergriffen, ausüben zu wollen, ob ich gleich die Mittel, sie ausüben zu können, vernachlässigte, dennoch in mir enthusiastisch belebt" **).

Bodmer und Breitinger übten bedeutenden Einfluß auf den Jüngling Pestalozzi. In jenen Tagen herrschte im Kanton Zürich ein großer Zwiespalt zwischen Stadt und Land. Pestalozzi haßte die städtische Aristokratie; nur fünfzehn Jahre alt, schloß er sich an den von seinem Zeitgenossen Lavater gestifteten Freundesbund an, welcher Bund einen ungerechten Landvogt anklagte, einen Zunftmeister verunglimpfte und schlechte Pfarrer befehdete. Ein Freund, Bluntschli, ermahnte sterbend Pestalozzi: „eine ruhige, stille

---

*) Lichtenstein in Eichhorn's Bibl. VI, 407 ff. identificirt die עַכְבָּרִים mit der Solpuga fatalis, einem jedoch nur in Bengalen vorkommenden Insekt, das hauptsächlich am After und an geheimen Theilen Bisse beibringt, die tödtliche Beulen zur Folge haben. Dieses spinnenähnliche Insekt hat die Größe einer Spitzmaus. Herbst (Natursyst. der ungeflügelten Insekten) hält die in Persien und Mittelasien einheimische Solp. persica für die עַכְבָּרִים. Vergl. dagegen Kanne, goldene Aerse der Phil. Nürnb. 1820.

**) Pestal., Schwanengesang, 248. 249.

Laufbahn zu suchen und sich ja nicht in weitführende Unternehmungen einzulassen, deren Umschlagen ihm gefährlich werden könnte.“ Wie richtig der sterbende Freund weissagte, zeigte sich bald, ja es zeigte sich das ganze Leben Pestalozzi's hindurch. Er fiel in eine schwere Krankheit. Aerzte riethen ihm, vom überspannten wissenschaftlichen Treiben abzulassen und sich auf dem Lande zu erholen. Allzutreulich befolgte Pestalozzi diesen Rath; er entsagte dem Bücherstudium, verbrannte seine Manuscripte und ging zum Landwirth Tschiffeli nach Kirchberg, dessen Krapp-Pflanzungen damals Aufsehen machten. Mit ihm besprach er sich über seine Pläne für das Landvolk.

Nun verfiel er darauf, wie Tschiffeli Krapp-Pflanzungen anzulegen. In Verbindung mit einem Züricher Kaufmannshause kaufte er zu dem Zwecke bei Birr — unweit des Stammschlosses Habsburg — 100 Morgen dürres, kalkiges Haideland; ein Baumeister führte ihm auf dem gekauften Grundstück ein Landhaus in italienischem Geschmack auf, das er 1767 bezog und Neuhof nannte. 1769 vermählte er sich mit einem edeln Züricher Mädchen, Anna Schultheß. —

Die Krapp-Pflanzung gedieh nicht, das Züricher Handelshaus zog sich von der Unternehmung zurück. Dagegen stiftete Pestalozzi 1775 in Neuhof eine Armenanstalt. Bald hatte sie gegen 50 Zöglinge. Im Sommer sollten die Kinder mit Feldarbeit, im Winter mit Spinnen und anderen Handarbeiten beschäftigt und zugleich von Pestalozzi unterrichtet werden. Aber er verstand von Allem, was er den Kindern beibringen wollte, Nichts gründlich. Kein Wunder, daß er sich bald in unerschwingliche Schulden steckte, und in seinem allzu schönen Landhause kaum vor Hunger und Kälte schützen konnte. „Im ganzen Umfang meiner Umgebungen“, schreibt Pestalozzi, „ward damals das Wort allgemein ausgesprochen: ich sei ein verlorener Mensch, es sei mir nicht mehr zu helfen.“ Im Jahre 1780 war er genöthigt, seine Armenanstalt zu schließen.

Und in demselben Jahre 1780 ließ dieser „verlorene Mann“ in Iselin's Ephemeriden eine kurze, aber inhaltsschwere Schrift, unter dem Titel: „die Abendstunde eines Einsiedlers“ drucken. Es ist eine Reihe von Aphorismen, welche jedoch aus einem Gusse unter einander in innigster Verbindung sind. Frucht der vergangenen sind sie zugleich Saatkörner der folgenden Lebensjahre Pestalozzi's, Programm und Schlüssel seines pädagogischen Wirkens*).

Es ist kaum möglich, aus den gedrängten, gedankenvollen Aphorismen einen Auszug zu geben, um so mehr, als dieselben, wie gesagt, ein schönes, geistreiches Ganze bilden, welches im Auszuge leidet. Doch will ich auf die Gefahr hin, einige Grundgedanken herausheben.

Mit melancholischem Ernste beginnt die Schrift. Hirten und Lehrer der Völker, kennt ihr den Menschen, ist's euch Gewissenssache, seine Natur und Bestimmung zu erkennen?

Die ganze Menschheit ist in ihrem Wesen sich gleich, sie hat zu ihrer Befreiung nur eine Bahn. Die natürlichen Gaben aller sollen zu reiner Menschenweisheit ausgebildet werden. Diese allgemeine Menschenbildung muß jeder Standesbildung zur Grundlage dienen.

Durch Uebung wachsen die Gaben.

Die Geisteskraft der Kinder darf nicht in ferne Weiten gedrängt werden, ehe sie durch nahe Uebung Stärke erlangt hat.

Der Kreis des Wissens fängt nahe um einen Menschen her an, und dehnt sich von da concentrisch aus.

Den Wortlehren, der Rederei müssen Realkenntnisse vorangehen. — Alle Menschenweisheit beruht auf der Kraft eines guten, der Wahrheit folgsamen Herzens**).

*) Die „Abendstunde“ ward im ersten Bande von Pestalozzi's „Wochenschrift für Menschenbildung“ wieder abgedruckt. In der Cotta'schen Ausgabe von Pestalozzi's Werken fehlt sie, deshalb nahm ich dieselbe in den zweiten Theil meiner Geschichte der Pädagogik auf.

**) Weisheit Salom. 1, 4.

Wissen und Ehrbegierde müssen dem inneren Frieden und stillen Genuß untergeordnet werden.

Da die Bildung für die nächsten Verhältnisse der Bildung für entferntere vorausgeht, so muß die Bildung zur Familientugend der Bildung zur Bürgertugend vorausgehen. Aber näher als Vater und Mutter ist Gott, er „ist die näheste Beziehung der Menschheit" *).

Glaube an Gott ist „vertrauender Kindersinn der Menschheit gegen den Vatersinn der Gottheit". Dieser Glaube ist nicht Folge und Resultat gebildeter Weisheit, sondern reiner Sinn der Einfalt; Kindersinn und Gehorsam ist nicht Folge einer vollendeten Erziehung, sondern frühe und erste Grundlage der Menschenbildung. Aus dem Glauben an Gott erwächst die Hoffnung des ewigen Lebens. „Kinder Gottes sind unsterblich."

Der Glaube an Gott heiligt und befestigt das Band zwischen Eltern und Kindern, zwischen Unterthanen und Fürsten, Unglaube löst alle Bande, vernichtet allen Segen.

Sünde ist Quelle und Folge des Unglaubens, sie ist ein Handeln gegen das innere Zeugniß von Recht und Unrecht, Verlust des Kindersinnes gegen Gott.

Freiheit ruhet auf Gerechtigkeit, Gerechtigkeit auf Liebe, also auch Freiheit auf Liebe.

Familiengerechtigkeit, die reinste, segensreichste, hat Liebe zu ihrer Quelle. Reiner Kindersinn ist die wahre Quelle der Freiheit, die auf Gerechtigkeit ruhet, und reiner Vatersinn ist die Quelle aller Regierungskraft, die, Gerechtigkeit zu thun und Freiheit zu lieben erhaben genug ist. Und die Quelle der Gerechtigkeit und alles Weltsegens, die Quelle der Liebe und des Brudersinnes der Menschheit, diese beruht auf dem großen Gedanken der Religion, daß wir Kinder Gottes sind, und daß der Glaube an diese Wahrheit der sicherste Grund alles Weltsegens sei. In diesem großen Gedanken der Religion liegt immer der Geist aller wahren Staatsweisheit, die reinen Volkssegen sucht, denn alle innere Kraft der Sittlichkeit, der Erleuchtung und Weltweisheit ruhet auf diesem Grund des Glaubens der Menschheit an Gott. — Und Gottesvergessenheit, Verkenntniß der Kinderverhältnisse der Menschheit gegen die Gottheit ist die Quelle, die alle Segenskraft der Sitten, der Erleuchtung und der Weisheit in aller Menschheit auflöset. Daher ist dieser verlorene Kindersinn der Menschheit gegen Gott das größte Unglück der Welt, indem es alle Vatererziehung Gottes unmöglich macht und die Wiederherstellung dieses verlorenen Kindersinnes ist Erlösung der verlorenen Gotteskinder auf Erden.

Der Mann Gottes, der mit Leiden und Sterben der Menschheit das allgemein verlorene Gefühl des Kindersinnes gegen Gott wiederhergestellt, ist der Erlöser der Welt, er ist der geopferte Priester des Herrn, er ist Mittler zwischen Gott und der gottesvergessenen Menschheit. Seine Lehre ist reine Gerechtigkeit, bildende Volksphilosophie, sie ist Offenbarung Gottes des Vaters an das verlorene Geschlecht seiner Kinder.

* * *

Wie viel ließe sich über diese Aphorismen sagen, jeder ist Text zu einer Abhandlung; ja Pestalozzi's Leben ist eine faktische Paraphrase dieser Texte. Wir werden die menschliche Schwachheit beklagen, wenn die Verwirklichung seiner großen Ahnungen auch fernerhin kümmerlich ausfällt, ja nur zu oft mit ihnen im grellsten Widerspruche steht. Der Plan eines genialen Baumeisters behält aber seinen Werth, sollte dem Meister auch das Geschick mangeln, den Bau nach dem Plane auszuführen.

Das Werk, welches zuerst Pestalozzi's Ruhm gründete, in weiten Kreisen heilsam wirkte, und hoffentlich in Zukunft fortwirken wird, ist „Lienhard und Gertrud". Er erzählt uns, wie er 1780, als sein Unglück den höchsten Grad erreicht hatte, auf wunderbare Weise veranlaßt wurde, dieß Buch zu schreiben, und ebenso „wie es ihm aus der Feder floß und sich von selbst entfaltete, ohne daß er den geringsten Plan davon im Kopfe hatte". „Das Buch", sagt er, „stand in wenigen Wochen da, ohne daß ich eigentlich nur wußte, wie ich dazu gekommen. Ich fühlte seinen Werth, aber doch nur

*) Deus interior intimo sagt Augustin.

wie ein Mensch, der im Schlafe den Werth eines Glückes fühlt, von dem er eben träumt." Als Zweck des Buches gibt er an einer anderen Stelle an: „Eine von der wahren Lage des Volkes und seinen natürlichen Verhältnissen ausgehende bessere Volksbildung zu bewirken." „Es war", sagt er, „mein erstes Wort an das Herz der Armen und Verlassenen im Land. Es war mein erstes Wort an das Herz derer, die für den Armen und Verlassenen im Land an Gottes Statt stehen. Es war mein erstes Wort an die Mütter des Landes und an das Herz, das ihnen Gott gab, den Ihrigen zu sein, was kein Mensch auf Erden an ihrer Statt sein kann." — „Ich wollte", schreibt er später, „durch mein Leben nichts und will heute nichts anderes, als das Heil des Volkes, das ich liebe und elend fühle, wie es wenige elend fühlen, indem ich seine Leiden mit ihm trug, wie sie wenige mit ihm getragen haben."

In den schweren Leidensjahren auf Neuhof schien Pestalozzi vergeblich gearbeitet und gelitten zu haben. „Meinem Ziele", sagt er, „standen der gänzliche Mangel an ausgebildeten praktischen Fertigkeiten und ein rasendes Mißverhältniß zwischen dem Umfang meines Willens und den Schranken meiner Kräfte entgegen." Er hat aber nicht vergeblich gearbeitet, was ihm auf der einen Seite versagt war, kam ihm auf der anderen zu gut. Fehlte ihm alles Geschick zur Ausführung seiner Idee, so besaß er dagegen im höchsten Grade die Gabe, Menschen zu beobachten, aufzufassen und darzustellen. Wenn er der Welt seine Ideale nicht in der Wirklichkeit realisirt zu zeigen vermochte, so war es ihm gegeben, die liebevolle Sehnsucht seines Herzens den Herzen Anderer Kraft seiner poetischen Darstellungsgabe einzuflößen. Er konnte hoffen, und solche Hoffnung hat ihn nicht getäuscht, daß auch Menschen von praktischer Tüchtigkeit sein Buch lesen und durch dasselbe angeregt werden würden, das zu verwirklichen, was er nur zu schildern verstand.

Die Hauptperson in Pestalozzi's Buch ist Gertrud, Frau des Lienhard, eines gutmüthigen, ziemlich schwachen Mannes, dessen Halt und Vormund sie ist. Die Art, wie sie ihre Haushaltung führt, ihre Kinder erzieht und unterrichtet, ist Pestalozzi's Ideal. Solch' Haushalten, solche Weise des Erziehens und Unterrichtens wünscht er allem Volke. Nie ist wohl das Familienleben so wahr und so liebenswürdig dargestellt worden. Aber mit gleicher Wahrheit schildert das Buch, im Gegensatz dieses schönen Familienlebens, eine tief verderbte Gemeinde, welche der treffliche Herr des Dorfes in Verbindung mit dem gewissenhaften Ortspfarrer aus dem Verderben zu retten sich höchst wohlwollend und verständig bemüht. — „Lienhard und Gertrud" machte bei seiner Erscheinung solch' Aufsehen, daß die ökonomische Gesellschaft in Bern an Pestalozzi ein Dankschreiben für das Buch und ihre große Medaille sandte, der österreichische Finanz-Minister Graf Zinzendorf ihn in seiner Nähe haben, ja der Großherzog Leopold von Toscana ihn eben anstellen wollte, als er durch seine Erhebung zum deutschen Kaiser daran verhindert wurde. —

Es war dieß aber nur ein kurzes Aufleuchten einer glücklichen Zeit, nach welcher er — von 1781 bis 1798 — noch 17 kümmerliche Jahre in Neuhof verlebte. Was er in diesen Jahren schrieb, war meistens nicht der Art, daß es hätte tief wirken können. Dahin gehören „Christoph und Else" und die „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts". „An diesen", sagt er, „schrieb ich drei Jahre lang mit unglaublicher Mühseligkeit, wesentlich in der Absicht, über den Gang meiner Lieblingsideen mit mir selbst einig zu werden." Diese freude- und fruchtlose „Mühseligkeit" theilt der Leser nur zu sehr und wendet sich lieber zu dem liebenswürdigen Buche, das, wie Pestalozzi sagt, „in wenigen Wochen da stand, ohne daß er eigentlich nur wußte, wie er dazu gekommen" — zu Lienhard und Gertrud.

Mit dem Jahre 1798 begann ein neuer Lebensabschnitt Pestalozzi's. Die französische Revolution war in die Schweiz eingedrungen, Pestalozzi bekämpfte mächtig das Jakobinische Element in ihr. Der treffliche Legrand, einer der fünf Directoren der schweizer Republik, ein inniger Freund Pestalozzi's, ging auf dessen Aeußerung ein: er wolle Schulmeister werden. Am 9. September 1798 hatten die Franzosen Stanz ver-

brannt, Legrand forderte Pestalozzi auf: sich einer Menge verlassener Kinder des von den Truppen verwüsteten Kanton Unterwalden anzunehmen. Das Kloster der Ursulinerinnen in Stanz ward ihm dazu eingeräumt. Allmählich sammelte er an 80, zum Theil elternlose, entsetzlich verwahrloste, mit Krätze und Grind behaftete, mit Ungeziefer beladene, vier- bis zehnjährige Bettelkinder um sich. Unter zehn konnte kaum eins das ABC. Für diese Kinder sollte er nun, wie er sagt, nicht bloß Lehrer und Erzieher, sondern zugleich „Zahlmeister, Hausknecht und fast Dienstmagd“ sein. Als Lehrer experimentirte er wieder wie früher in Neuhof. Er suchte das Lernen mit Handarbeit zu verbinden, führte — wie Lancaster — durch die nicht zu bewältigende Menge der Kinder genöthigt, Monitoren ein, ebenso versuchte er hier zuerst von einer Menge Kinder denselben Satz sylbenweise einstimmig aussprechen zu lassen*).

Die Aufgabe in Stanz überstieg aber weit Pestalozzi's Kräfte. Es war ein Glück für ihn, daß die Franzosen im Juni 1799 wieder nach Stanz kamen und einen Theil des Ursulinerinnen-Klosters in ein Militärspital verwandelten. Da entließ Pestalozzi die Kinder, nur 22 blieben unter Aufsicht des Pfarrers Businger. — Nachdem er sich von dem pädagogischen Märterthum in Stanz erholt, ging er nach Burgdorf, der zweiten Stadt im Kanton Bern, und erhielt die Erlaubniß, in den dortigen untersten Lehrschulen zu unterrichten. „Man raunte sich (hier) in die Ohren“, erzählt Pestalozzi, „ich könne selber nicht schreiben, nicht rechnen und nicht einmal recht lesen. Es ist an den Gassenreden nicht immer alles unwahr, fügt er hinzu, ich konnte wirklich weder recht schreiben, noch lesen, noch rechnen.“

Hier war es, wo ihm der Vollziehungsrath Glayre, dem er seine Tendenz darzulegen suchte, die ominösen Worte sagte: vous voulez méchaniser l'éducation. „Er traf“, bemerkt Pestalozzi, „den Nagel auf den Kopf und legte mir bestimmt das Wort in den Mund, welches das Wesen meines Zweckes und aller seiner Mittel bezeichnete.“

Wer nur die „Abendstunde eines Einsiedlers“ und „Lienhard und Gertrud“ gelesen hätte, dem müßte diese Aeußerung Pestalozzi's geradezu unbegreiflich und seiner innersten Eigenthümlichkeit widersprechend scheinen; desto natürlicher findet sie aber der, welcher die pädagogischen Ansichten und Experimente seiner späteren Jahre kennt. — In Burgdorf gesellten sich zu Pestalozzi: Krüsi aus Appenzell, Tobler und Buß, mit ihnen eröffnete er im Winter 1800 eine Erziehungsanstalt.

Am 1. Januar 1801 begann er hier das Buch zu schreiben, welches mit der „Abendstunde“ und „Lienhard und Getrud“ unter allen seinen Schriften hervorragt. Es führt den seltsamen Titel: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“, ist aber nichts weniger, als eine Anleitung für Mütter.

Es ist schwer, in der Kürze genügend Inhalt und Ziel dieses merkwürdigen Buches darzulegen. Auf's Ergreifendste spricht Pestalozzi in demselben von der tiefen Sehnsucht seines ganzen Lebens, dem armen Volke zu helfen. Dann aber bekämpft er ingrimmig fulminant die Sünden und Gebrechen seiner Zeit, besonders die fundamentlose Bildung der höheren Stände, ja alle Bildung des jetzigen Geschlechts. Ueberall kommt er auf das „fundamentlose Maulbrauchen“, auf das Reden ohne Hintergrund. — Von diesem Kampfe gegen falsche Bildung geht er über zur Darlegung der ächten. Welche Kenntnisse und Fertigkeiten sollen dem Kinde beigebracht werden, fragt er; doch handelt er nur von Kenntnissen. Hier Anfang, Weg und Ziel anzugeben, ist Hauptaufgabe seines Werkes.

Das A aller Kenntnisse ist ihm die Anschauung, das letzte Ziel der deutliche Begriff. Er verlangt als höchsten obersten Grundsatz des Unterrichts die Anerkennung, „daß die Anschauung das absolute Fundament aller Erkenntniß sei, daß jede Erkenntniß von der Anschauung ausgehen und auf sie müsse zurückgeführt werden könne.“ An einer

*) Doch war ein Zusammenlesen und Zusammensprechen der Schüler schon früher von Hähn in Berlin, von Felbiger in Schlesien und Oesterreich eingeführt.

anderen Stelle spricht er von den ewigen Gesetzen, nach welchen sich der menschliche Geist von sinnlichen Anschauungen zu deutlichen Begriffen erhebt. Aus der Anschauung eines Dinges entspringt zunächst die Benennung desselben, von der Benennung gehe man zur Bestimmung seiner Eigenschaften, d. i. zur Beschreibung, über; aus der klaren Beschreibung entwickele sich zuletzt die Definition, der deutliche Begriff desselben. —

Weiterhin kommt aber Pestalozzi der Gedanke, daß „alle unsere Erkenntniß von Zahl, Form und Wort ausgehe." Zahl und Form hebt er nun, mit Hintansetzung aller anderen Eigenschaften, hervor. Diese Hervorhebung führte später beim Unterricht zum Hervorheben der Rechenkunst und der Geometrie. Die Geometrie selbst zerfiel wieder in Formen- und in Größenlehre, je nachdem man die Gestalt oder den Gehalt der Figuren und Körper in's Auge faßte.

Die Sprache und die Sprechübungen überwogen gleicherweise bald die Uebungen des Anschauens, so daß man das geistige Aneignen der angeschauten Dinge, das Einbilden ihrer Bilder, so viel wie gar nicht berücksichtigte. Nur darauf ging man aus, etwa in Nennworten die Namen, in Adjectiven die Eigenschaften der Dinge aussprechen zu lassen, unbekümmert, ob der Schüler das Ding selbst und seine Eigenschaften inne habe. Ja zuletzt geht Pestalozzi weiter. „Die Sprache", sagt er, „gibt dem Kinde in einem Augenblicke, wozu die Natur Jahrtausende gebrauchte, um es dem Menschen zu geben." Hiernach wäre jedes Kind ein reicher Erbe der Vorwelt ohne alle Mühe des Erwerbens, Worte wären liquide zahlbare Anweisungen auf das durch sie Bezeichnete. Aber Natur und Geschichte protestiren gegen die Zahlung. — Seiner Ansicht von der Sprache gemäß gibt nun Pestalozzi dem Kinde „vielseitige und umfassende Namenreihen", ohne nur entfernt zu erwähnen, daß die Kinder die benannten Dinge irgendwie kennen gelernt. An die Stelle der Anschauungen, von welchen nach ihm doch alle Erkenntnisse ausgehen sollen, treten Worte, pure Worte, es tritt, Pestalozzi's eigenen Ausdruck anzuwenden, ein bloßes Maulbrauchen ein. —

Legt man die trefflichen tiefsinnigen, zu Anfang dieses Buches ausgesprochenen didaktischen Grundsätze Pestalozzi's als Maßstab an seine in demselben Buche dargelegte eigene Unterrichtsweise an, so ergibt sich klar, daß diese Weise jenen Principien schnurstracks zuwider läuft. — Von der höchst seltsamen Art, wie Pestalozzi selbst lehrte, gibt Ramsauer, einer seiner treuesten und tüchtigsten Schüler, eine sehr lebendige Schilderung. „Ohne Schulplan", erzählt er, „ohne Stundenplan gab Pestalozzi in der Burgdorfer Schule etwa 60 Knaben und Mädchen Unterricht im Zeichnen, Rechnen, dazu kamen Sprechübungen. Es wurde weder gelesen, noch geschrieben, daher hatten die Schüler weder Schreib-, noch Lesebücher, zeichnen sollten sie, „„was sie wollten"", nie aber sah Pestalozzi nach, was sie gezeichnet. An den alten zerrissenen Tapeten der Schulstube nahm er Uebungen der Anschauung und des Sprechens vor. Auf seine Frage: Buben, was seht ihr? war die Antwort: Ein Loch in der Wand. Pestalozzi: Gut, sprecht mir nach: Ich sehe ein Loch in der Tapete. Ich sehe ein langes Loch in der Tapete. Hinter dem Loch sehe ich die Mauer" u. s. w. — Eine Frucht von Krüsi's Unterricht war die „Anschauungslehre der Maßverhältnisse" und die „Anschauungslehre der Zahlenverhältnisse", welche 1803 unter Pestalozzi's Namen erschienen. Er selbst arbeitete aus das „Buch der Mutter oder Anleitung für Mütter, ihre Kinder bemerken und reden zu lehren." In diesem Buche geht er alle Theile des Leibes vom Scheitel bis zur Ferse auf's Genaueste durch. Er meinte auch, die einfältigste Bauernfrau könne, falls sie nur lesen gelernt, den Anschauungsunterricht ihres Kindes leiten, wofern sie sich nur ganz genau nach seinem Buche richtete. Pestalozzi's großer Mißgriff: den Leib des Kindes für das passendste Object beim ersten Anschauungsunterricht zu halten, ist gegenwärtig wohl allgemein anerkannt; vollends da die Mutter so in's Einzelne gehen soll, daß z. B. das Kind seine Füße anschauen und darauf sprechen muß: „Die 10 Zehen meiner 2 Füße haben 28 Gelenke, 10 vordere, 8 mittlere und 10 hintere, und 28 Knöchel, 10 vordere,

8 mittlere und 10 hintere. Die 5 Zehen jeden Fußes haben 14 Glieder, 5 vordere, 5 hintere und 4 mittlere" u. s. w.

Während des Aufenthalts Pestalozzi's in Burgdorf berief Napoleon Schweizer-Deputirte nach Paris. Zwei Distrikte wählten Pestalozzi zum Deputirten. Er übergab dem ersten Consul ein Memoire über das, was der Schweiz Noth thue. Dieser beachtete es aber so wenig, als Pestalozzi's pädagogische Bestrebungen, und erklärte: er könne sich nicht in's ABClehren mischen.

Im Jahre 1803 hob Napoleon die helvetische Regierung auf und die Kantonalverfassung ward wieder hergestellt. Die Berner Regierung bestimmte das Schloß Burgdorf zum Sitz eines Oberamtmannes und Pestalozzi mußte es am 22. August 1804 räumen. Dagegen überließ man ihm für sein Institut München-Buchsee, wo er aber nur kurze Zeit blieb, und 1805 der Einladung der Stadt Iferten (Yverdon) folgte und in das dasige alte, von Karl dem Kühnen erbaute Schloß zog. —

Schon in Burgdorf machte Pestalozzi's Anstalt Aufsehen, besonders zog das Buch: „wie Gertrud" Männer aus der Ferne herbei. Dekan Ith, von der Berner Regierung 1802 zur Prüfung des Instituts geschickt, berichtete sehr vortheilhaft über dasselbe.

Aber in Iferten erlangte Pestalozzi und sein Institut eine europäische Berühmtheit. Pestalozzische Lehrer unterrichteten in Madrid, Neapel und Petersburg, Kaiser Alexander bezeigte dem Greise persönlich sein Wohlwollen, und Fichte erblickte in Pestalozzi und seinem Wirken den Anfang einer Erneuung der Menschheit.

Im Jahre 1807 erschien der „Bericht an die Eltern und das Publikum über den Zustand und die Einrichtungen der Pestalozzischen Anstalt". In diesem Bericht wird das Verhältniß der Lehrer zu den Zöglingen als ein väterliches, von ihnen kindlich erwiedertes dargestellt, das der Zöglinge unter sich, als ein brüderliches; der Geist der Anstalt, als ein Geist der reinsten Familienliebe. „Die Kinder unserer Anstalt", heißt es, „sind froh und glücklich, ihre Unschuld wird bewahrt, ihre Religiosität genährt, ihr Geist gebildet, ihr Wissen vermehrt, ihr Herz erhoben. Die Einrichtungen, welche hierfür bestehen, haben eine stille, innere Kraft. Sie ruhen vorzüglich auf dem liebreichen und wohlwollenden Karakter, der die Lehrer unseres Hauses auszeichnet..." Alle Lehren gemeinsam, als ein organisirtes Ganzes, thun das an allen Kindern, was die sorgfältige Mutter allein an ihren wenigen Kindern thut. Der Unterricht weicht, nach dem Bericht, ganz vom früheren ab. Man rühmt sich, dem alten herkömmlichen Schlendrian entsagt, und die einzig richtige, dem Wesen des Menschen entsprechende Methode entdeckt zu haben, die von einfachen, leicht faßlichen Elementen aus, auf gebahntem Wege consequent zum Verwickelteren und Schwereren fortschreite. Jeder Lehrgegenstand sollte auf neue Weise begriffen und gelehrt werden. „Die Rede ist davon", heißt es, „die Dinge und ihre Erkenntniß selbst als ein lebendiges und organisches, nach nothwendigen und ewigen Gesetzen harmonisch ineinander greifendes und als solches von etwas Einfachem und Ursprünglichem aus sich darstellendes und entwickelndes Ganzes anzuschauen, und aus dieser Anschauung so zu entwickeln, wie eines im anderen und durch das andere gegründet ist und besteht" ...*) Der Religionsunterricht, wie ihn der Bericht karakterisirt, sticht durch eine, den Kindern völlig unbegreifliche Ueberschwenglichkeit auf's Stärkste gegen die christliche Einfalt unserer Katechismen ab. — —

Kein Wunder, wenn, angelockt durch den viel versprechenden Bericht, immer mehr Fremde nach Iferten strömten, und viele Regierungen auch junge Männer dahin schickte, um sich für den Lehrstand zu bilden. Im Jahre 1809 zählte man 165 Zöglinge, von

*) Pestalozzi bemerkt 15 Jahre später zu diesen Ueberschwenglichkeiten: „In diesen und mehreren anderen Stellen des Berichts spreche ich mich nicht sowohl in der ursprünglichen Einfachheit meiner mir eigenen Ansichten des Erziehungswesens, als in mir wesentlich fremden und unverständlichen philosophischen Ansichten aus, bei denen damals die Köpfe der meisten Glieder unseres Hauses und auch der meinige schwindeln mußten, und welche mich persönlich im Wesen meiner Bestrebungen verwirrten." P. Werke 11, 163.

denen 137 im alten Schlosse wohnten; 78 waren Schweizer, die übrigen aus Deutschland, Frankreich, Spanien, Italien, Rußland und Nordamerika. 15 Lehrer wohnten im Schlosse, dazu kamen 32 Erwachsene, welche die Methode studirten.

War es ein Wunder, wenn die Lehrer durch die europäische Celebrität ihres Instituts stolz wurden, besonders da die Meisten ungeschulte Autodidakten oder nur im engen Kreise des Instituts erzogen waren, und daher bei großer Unbekanntschaft mit dem, was Andere geleistet, ihre eigenen Leistungen weit überschätzten.

Man war seiner ausgezeichneten Leistungen im Institut so gewiß, daß man sich 1809 an die schweizerische Tagsatzung wandte und eine Prüfung desselben verlangte. Die Tagsatzung entsprach dem Verlangen und sandte drei Männer nach Iferten, Merian aus Basel, Pater Girard aus Freiburg und Trechsel, Professor der Mathematik aus Bern, welche 5 Tage daselbst verweilten. Sie überreichten der Tagsatzung einen Bericht über die Resultate ihrer Untersuchung. Dieser schließt mit den Worten: „Schade, daß die Gewalt der Umstände Herrn Pestalozzi immer über die Laufbahn hinaustrieb, die ihm sein reiner Eifer und seine innige Liebe vorgezeichnet hatten. Der guten Absicht, den edlen Anstrengungen, der unerschütterlichen Beharrlichkeit soll und wird stets Gerechtigkeit widerfahren. Benutzen wir die trefflichen Ideen, die der ganzen Unternehmung zu Grunde liegen..., aber bedauern wir auch, daß ein widerwärtiges Verhängniß über einem Manne schweben muß, der durch die Gewalt der Umstände stets gehindert wird, gerade das zu thun, was er eigentlich will." Dieß nüchterne Urtheil der Prüfungscommission erregte große Indignation im Institute. Es ward aber später bestätigt, ja überboten durch — Pestalozzi selbst. „Es hat", schreibt er in jener Glanzperiode des Instituts, „eine große Täuschung stattgefunden, daß alles das, wozu wir freilich einen sehr belebten Willen und einige klare Ansichten in uns selbst trugen, und was durch äußere glückliche Umstände uns noch doppelt irre führte, wirklich so sei, wie es hätte sein sollen, und wie wir es auch gerne gemacht hätten. Aber die Folgen der einseitigen Wahrheit, die wir dießfalls in uns selbst trugen, wurden durch Mangel an genugsamen Kräften, Kenntnissen und Fertigkeiten zu ihrer Ausführung, in unserer Mitte allgemein stille gestellt, verwirrt und zum Samen eines vielseitigen Unkrauts" *). Kaum war der Bericht der Prüfungscommissarien erschienen, so folgten ihm anderweitige Schriften gegen das Institut, und es entspann sich eine lange, widerliche literarische Fehde, durch welche das Ansehen der Anstalt sehr litt.

Aber bei Weitem mehr litt es durch eine unselige Entzweiung, die unter den Institutslehrern ausbrach. An der Spitze der zwei einander feindlichen Parteien standen Niederer und Schmid, beide durch Gaben, Leistungen und Richtungen einander so entgegengesetzt, daß an Einigung beider nicht zu denken war. Pestalozzi anfänglich bald dem Einen, bald dem Anderen zugewendet, entschied sich später ganz für Schmid und blieb mit diesem bis an sein Ende verbunden. — In Folge des inneren Krieges trat Schmid 1810 aus dem Institut aus. Das Wegfallen seiner rastlosen Thätigkeit ward aber so sehr empfunden, daß Niederer selbst ihn wiederholt dringend bat, nach Iferten zurückzukehren. Er kam auch um Ostern 1815 und begann eine durchgreifende Reform des Instituts. Es entspann sich aber ein allgemeiner stiller Widerwille gegen ihn.

Am 11. December 1815 starb, fast 80 Jahre alt, Frau Pestalozzi, 45 Jahre lang, auch in schwerer Leidenszeit, die treue, geduldige Lebensgefährtin ihres Mannes. An ihrem Sarge sprach Pestalozzi, nachdem man ein Sterbelied gesungen. „Wir waren",

---

*) Anmerkung Pestalozzi's zur zweiten Ausgabe des Berichtes vom Jahre 1823 (P.'s Werke 11, 137.). Noch stärker äußert er sich an einer anderen Stelle, wo er sagt: „Die Sache ist traurig, aber sie ist wahr. Wir armen Nestvögel maßten uns beim Brüten unserer unausgeschloffenen Eier Hochflüge an, die die stärksten Vögel nur mit gereiften und ausgewachsenen Jungen versuchen. Wir kündigten öffentlich Dinge an, wozu wir weder Kraft, noch Mittel, sie zu vollbringen, in unseren Händen hatten. Ich mag von hundert und hundert dieser Großsprechereien nicht reden." (P. „Meine Lebensschicksale" S. 37, 38.)

sagte er zur Todten gewendet, „von Allen geflohen, verspottet, Krankheit und Armuth beugten uns nieder, und wir aßen unser trockenes Brod mit Thränen; was gab dir und mir in jenen Tagen Kraft, auszudauern und unser Vertrauen nicht wegzuwerfen?“ Darauf ergriff er eine in der Nähe liegende Bibel, drückte sie der Todten an die Brust und rief: „aus dieser Quelle schöpftest du und ich Muth und Stärke und Frieden.“

An diesem heiligen Trauertage brach zuerst der bisherige stille gerechte Widerwille gegen Schmid laut in offene Feindschaft aus, welche fortan nicht wieder besänftigt wurde, und die letzten 12 Lebensjahre des beklagenswerthen Greises wahrhaft vergiftete. Die meisten Lehrer waren gegen Schmid, 12 derselben unterschrieben eine von Blochmann gegen ihn aufgesetzte Anklageschrift und verließen das Institut.

Von da an ward die Anstalt immer karakterloser und beklagenswerther. Man machte die widersinnigsten pädagogischen Experimente, welche ein böses Ende nehmen mußten. Niederer trennte sich 1817 ganz von Pestalozzi und stiftete eine eigene Töchteranstalt. Ueber diese entspann sich zwischen beiden ein schmäliger pecuniärer Prozeß, welcher 7 Jahre dauerte und endlich durch einen Vergleich geschlichtet wurde.

Der letzte Plan Pestalozzi's, in Neuhof eine Armenanstalt anzulegen, scheiterte auch. Im Jahre 1825 löste er schmerzvoll das Institut in Iferten auf, nachdem dasselbe ein Vierteljahrhundert bestanden. Als lebensmüder 80jähriger Greis kehrte er nach Neuhof zurück, wo er gerade vor einem halben Jahrhundert — 1775 — seine erste Armenanstalt angefangen hatte. „Wahrlich, es war mir“, schreibt er, „als mache ich mit diesem Rücktritte meinem Leben selber ein Ende, so weh that es mir.“ —

In seinen letzten trüben Lebensjahren schrieb er den „Schwanengesang“ und seine „Lebensschicksale“. Mit tiefem Schmerz blickte er klar auf so manche gescheiterte Unternehmung zurück und bekannte sich schuldig, da seine Unfähigkeit, das Steuerruder zu führen, die Schiffbrüche herbeigeführt. Ebenso offen spricht er über seine Mitarbeiter.

Endlich nahte er sich dem Ziele seines mühevollen Lebens. Vor seinem Tode sagte er noch: „Ich vergebe meinen Feinden, mögen sie den Frieden jetzt finden, da ich zum Frieden eingehe!... Und ihr, die Meinen, bleibet still für euch und suchet euer Glück im stillen häuslichen Kreise.“ Den 15. Februar 1827 brachte man ihn von Neuhof nach Brugg, damit er dem Arzte näher wäre. Nach kurzer Krankheit starb er hier am 17. Februar, am 19. ward er zur Erde bestattet. Seine Leiche wurde bei dem neuen Armenhause vorbeigetragen, das er angefangen hatte zu bauen, aber nicht vollenden konnte, und in Birr beigesetzt, unter einer stillen, bescheidenen Grabesfeier. Wenige Fremde wohnten dem Begräbnisse bei, denn es lag viel Schnee und seine Beerdigung fand früher statt, als man erwarten konnte. Schullehrer aus den umliegenden Dorfschaften und Dorfkinder sangen am Grabe. —

Am Grabe tritt eine Sabbathsstille ein; wir blicken zurück auf das vergangene, wir blicken aber zugleich vorwärts in das ewige Leben des Gestorbenen und fragen: ob er sich ernst auf die Ewigkeit in dieser Zeitlichkeit vorbereitet habe, ob alle Arbeit seines Lebens in dem Herrn gethan und ob er in dem Herrn gestorben sei. Nicht wie strenge Todtenrichter fragen wir, sondern in aller Demuth miterlöster sündiger Mitmenschen des Todten, wir fragen mit dem Wunsche der Liebe, daß er selig werde.

In seinen frühesten und wieder in seinen spätesten Schriften überflog Pestalozzi's religiöses Gefühl weit den skeptischen Verstand. Und wie hoch schwebt sein langes Leben hindurch eine nicht zu ermüdende, bei keinem Leiden, keinem Undank resignirende Liebe, wie schwebt sie hoch über allen Zweifeln in reiner Himmelsluft!

Wer darf gegen ihn einen Stein aufheben, wer darf ihn verdammen? Ihm ist viel vergeben, denn er hat viel geliebt.

Ja, eine Liebe zieht sich durch sein ganzes mühevolles Leben, eine Sehnsucht, dem armen verlassenen Volke zu helfen. Jene Liebe war seines Herzens Leidenschaft, ihr Feuer entzündete in ihm einen starken Zorn gegen Alle, die seinem Liebesstreben in den Weg traten.

Freilich war er sich selbst vorzüglich im Wege. Bei Gott ist beides, Rath und That, bei Menschen ist nur zu oft rathlose That oder thatloser Rath. So sahen wir Pestalozzi, bei klarster Kenntniß des Menschen, unfähig sie zu behandeln und zu regieren; bei den liebenswürdigsten Idealen blind, wenn er den Weg zu diesen Idealen zeigen sollte. Ja, oft ergreift er das seinen großen Gedanken Entgegengesetzteste und Widerstrebendste, um diese Gedanken zu verwirklichen.

Niemand war ferner von einer reinlichen, haushälterischen Existenz als er; aber Niemand sehnte sich mehr nach einer solchen, ihren ganzen Werth für's Leben anerkennend. Die Schilderungen der Haushaltung Gertrud's beweisen, daß ein Dichter nicht bloß das vortrefflich darzustellen versteht, was er im vollen Maße besitzt, sondern auch das, wonach er sich deßhalb von ganzem Herzen sehnt, weil es ihm im vollen Maße mangelt.

Den größten Theil seines Lebens brachte er in drückender Armuth zu, so konnte ihm das wahre, ungesuchte Mitleiden mit den Armen und Verlassenen kaum fehlen. — In besseren Tagen war er aus Grundsatz cynisch, wenn er's in bösen aus Noth war. Dem leiblichen Cynismus entsprach in ihm etwas, was ich nicht geistliche Armuth, sondern geistigen Cynismus nennen möchte: ein Widerwille gegen die Aristokratie der Bildung. Und dennoch, wie sein Karakter ja voller Widersprüche ist, dennoch fühlte er sich berufen, dem hohen Gebäude dieser Bildung, statt der alten schadhaften, neue Fundamente unterzulegen. Er wollte das obere Stock des Gebäudes stützen, ohne sich um dieses Stock zu bekümmern. Rühmte er sich doch, seit 30 Jahren kein Buch gelesen zu haben.

Daher, wie ich schon erwähnte, machte er so viele, den Autodidakten gewöhnliche Mißgriffe. Es fehlt ihm das historische Fundament; was Andere längst schon hatten, erscheint ihm ganz neu, wenn es ihm oder einem seiner Lehrer in die Gedanken kommt. Er plagt sich auch, Dinge zu finden oder zu erfinden, die längst erfunden und fertig von ihm hätten benutzt werden können, wofern er nur um sie gewußt. Wie würde ihm z. B. die Kenntniß von des trefflichen Werner's Behandlung der mineralogischen Kennzeichenlehre förderlich gewesen seyn, besonders bei Bestimmung der Begriffe: Anschauung, Namengebung, Beschreibung ꝛc. Als Autodidakt schleppte er täglich auf seinen Spaziergängen Steine zusammen. Die Betrachtung eines einzigen Steines hätte ihn geistig weiter gefördert, wäre er in der Zucht der Freiberger Schule gewesen, als große, mühsam zusammengetragene Steinhaufen dem Ungeschulten je fruchten konnten. — Zucht der Schule, sage ich, fehlt den Autodidakten. Nicht genug, daß sie auf dem Gebiete des Intellektuellen oft erst nach langen Irrfahrten finden, was sie, als ein längst Gefundenes, leicht auf geradem, gebahntem, richtigem Wege hätten erlangen können; sie ermangeln auch der ethischen Zucht, welche uns abhält, nach Willkühr und Laune intellektuellen Gelüsten, Leckereien und Genießeleien nachzugehen und uns heilsam nöthigt, uns selbst zu verläugnen und den uns vom Lehrer gewiesenen Weg zu verfolgen. —

Mancher fürchtet wohl, der Orakel ertheilende Instinkt der Autodidakten möchte durch die Schule leiden. Ist aber dieser Instinkt ächter und die Schule rechter Art, so erstarkt jener durch diese; tiefgefühlte, träumerische, passive Ahnungen verklären sich in ein gesundes, waches Schauen.

Dieser Autodidaktenkarakter Pestalozzi's zeigte sich bei Behandlung mehrerer Lehrfächer. Was sind seine Städtenamen, die er aus einem Index irgend einer Geographie ohne alle Sachkenntniß nach dem Alphabet zusammenstellt, was die aus Scheller's Lexikon ausgeschriebenen Worthaufen, was sind sie anders als Glücksversuche eines Ungeschulten, neue Wege tappend zu finden, auf neue Weise Schulbücher zu schreiben?

Wenn aber der Autodidakt die alten Landstraßen verläßt, so findet er, trotz vielen Irrgehens, doch auch manchen Seiten- und Richtweg, dessen Kenntniß den Leuten vom Fache lieb ist und sie veranlaßt, selbst Neues zu versuchen. Auf solche Weise hat Pestalozzi auch auf Widersacher Einfluß geübt.

Er influirte persönlich überhaupt weniger auf die Unterrichtsweise in einzelnen Dis-

ciplinen, nöthigte dagegen die Pädagogenwelt, das Ganze ihrer Aufgabe von Neuem in's Auge zu fassen, über das Wesen und die Bestimmung des Menschen nachzudenken, wie über den Weg, um ihn von Jugend auf dieser Bestimmung zuzuführen. Und dies geschah nicht nach der oberflächlichen, rationalistischen Weise Basedow's und seiner Schule, sondern so tiefsinnig, daß ein Mann wie Fichte hierin das Größte sah und ahndete.

Zu beklagen ist es aber, daß die praktischen Versuche Pestalozzi's und seiner Mitarbeiter, in verschiedenen Disciplinen neue Lehrweisen aufzustellen, so vorzugsweise Anklang und Nachahmung fanden. Eine Prüfung der tiefen Principien Pestalozzi's, Einsicht in den Widerspruch zwischen diesen Principien und seiner Praxis hätten vielmehr antreiben müssen, neue, den Principien wirklich entsprechende Wege ausfindig zu machen. Das gilt z. B. von dem, was ich über die fälschlich sogenannten Uebungen der Anschauung gesagt. Die meisten Nachahmer des großen Mannes haben sich gerade in seine Schattenseite, in das mécaniser l'éducation verliebt. Wenn jenes mécaniser, jene ganz äußerlichen, pädagogischen Kunstmittel und Kunstgriffe, wenn sie einst bis zur Unkenntlichkeit modificirt oder ganz zurückgetreten und vergessen sein werden — dann werden noch Pestalozzi's „Lienhard und Gertrud", die „Abendstunde eines Einsiedlers" und „wie Gertrud ihre Kinder lehrt" fortleben und fortwirken, sind auch diese Werke, wie alles Menschliche, nicht ganz rein und fleckenlos.

Tiefsinnige Gedanken, welche eine heilige Liebe unter schweren Wehen geboren hat, sie sind Gedanken des ewigen Lebens und hören, wie die Liebe, nimmer auf.

Karl von Raumer.

Petavius, Dionysius (Denys Petau), ein Gelehrter ersten Ranges im siebzehnten Jahrhundert, wurde am 21. Aug. 1583 zu Orleans geboren, wo sein Vater ein vermöglicher Kaufmann war. Seine ersten Studien machte er auf der Universität seiner Vaterstadt und setzte sie darauf in Paris fort. Nach Beendigung des philosophischen Cursus und nach Erlangung der Magisterwürde hörte er die theologischen Vorlesungen in der Sorbonne und besuchte daneben die königliche Bibliothek, deren Manuskriptenschätze ihn unter der Leitung von Isaak Casaubonus frühzeitig fesselten. Im J. 1603 bewarb sich der 19jährige Petau um ein Lehramt in der philosophischen Facultät zu Bourges und er erhielt es und benutzte seine Mußestunden zu eingänglichem Studium der alten Philosophen und Mathematiker und zu einer lateinischen Uebersetzung von dem Dio des Synesius. In Bourges trat er in erste Berührung mit dem Jesuitenorden, und als er sein Lehramt daselbst aufgegeben und 1605 nach Paris zurückgekehrt war, begann er am 15. Juni sein Noviziat bei den Jesuiten zu Nancy. Die zwei Probejahre wurden bestanden, die beiden folgenden auf theologische Studien in dem Collegium zu Pont à Mousson verwandt und dann ihm das Lehramt der Rhetorik in Rheims übertragen, das er bis 1613 verwaltete. In den Jahren 1613 — 1615 war er gleichfalls als Lehrer der Rhetorik in dem Collegium zu La Fleche. Hierauf kehrte er nach Paris zurück, um auch dort die Rhetorik zu lehren. Am 4. Nov. 1618 legte er die vier Ordensgelübde ab; im October 1621 übernahm er die Professur der positiven Theologie, welche er über 22 Jahre bis an das Ende seines Lebens verwaltete. Umsonst hatte ihn König Philipp IV. für das Jesuitencollegium in Madrid, umsonst Pabst Urban VIII. für das Cardinalscollegium zu gewinnen versucht: er blieb in Paris, in dessen Jesuitencollegium er am 11. Dec. 1652 starb. Er war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, namentlich auch in der Polemik und Controverse wohlgeübt, zu welcher ihm sein leidenschaftlicher, ehrgeiziger Karakter, der immer das letzte Wort haben wollte, besonders befähigte. Seine schriftstellerische Laufbahn hatte er mit der philologischen Litteratur angehoben, aber sich auf die nachchristliche Zeit beschränkt. Mit Synesius begann er, Themistius, Julian, Nicephorus und Epiphanes folgten; seine Mußestunden füllten Gedichte und Uebersetzungen in griechischer Sprache, in welcher er es zu einer, wiewohl nicht immer correcten Fertigkeit des Ausdrucks gebracht hatte. Bedeutender noch als auf diesem Gebiet sind seine chronologischen Forschungen, die Scaliger's Arbeiten deutlicher

entwickelten und auch vielfach berichtigten. Vgl. Ideler, Handbuch, II. S. 603 f. Im Jahr 1627 erschien sein Opus de doctrina temporum in zwei Foliobänden. Diesem folgte 1630 das Uranologion s. Systema variorum authorum, qui de sphaera ac sideribus eorumque motibus graece commentati sunt, und Variarum dissertationum ad Uranologion libri octo, quibus ad coelestium rerum ac temporum scientiam necessaria tractantur. Im Jahr 1633 veranstaltete Petavius selber einen Auszug aus der Doctrina temporum unter dem Titel Rationarium temporum, ein Buch, das in zahlreichen Ausgaben, in englischer und französischen Uebersetzungen verbreitet ward. In den theologischen Schriften des Petavius nimmt immer die Polemik eine Hauptstellung ein, zunächst gegen Salmasius. Dieser hatte ad Tertull. de pall. p. 446 eine Stelle in der Uebersetzung des Epiphanius mit wegwerfendem Tone angegriffen und Petavius antwortete unter pseudonymen Namen: Antonii Kerkoetii Aremorici Animadversorum liber ad Cl. Salmasii notas in Tertullianum de pallio (1622); es folgten sich im J. 1623 Streitschriften auf Streitschriften, in denen von beiden Seiten der Ton des Anstandes und ruhiger Forschung schwer verletzt wurde. Im J. 1629 entbrannte der Streit auf's Neue, indem Salmasius seine Exercitationes in Solinum veröffentlichte und Petavius mit seinen Miscellaneae exercitationes, in quibus ad Solinianos commentarios Cl. Salmas. quaedam scitu non indigna disputantur, antwortete. Zum dritten Male stießen beide Gelehrten an einander, als Salmasius 1640 in der Schrift de foenore trapezitico einige Ansichten über theologische Lehrsätze über die bischöfliche Gewalt ausgesprochen hatte, die Petavius in den Dissertationum ecclesiasticarum libri duo, in quibus de episcoporum dignitate et potestate deque aliis ecclesiasticis dogmatibus disputatur. (Paris 1641) bekämpfte. Der letztere Streit schloß mit dem gelehrten Werk des Petavius de ecclesiastica hierarchia libri quinque, in quibus potissimum de episcopis et presbyteris deque eorum differentia disputatur. (Paris 1641. Fol.) Eine ruhiger gehaltene Streitschrift war die gegen den Dechanten Maturin Simon zu Orleans Appendix ad Epiphanianas Animadversiones s. elenchus dispunctiuncularum Maturini Simonis de poenitentiae ritu in veteri ecclesia. (Par. 1624.) Als Gratius in zwei anonymen Abhandlungen (1638) auch den Laien das Recht der Administration des Abendmahls vindicirt hatte, suchte ihn Petavius in dem Buch de potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa deque communione usurpanda diatribe. (Paris 1639.) in milder Weise zu widerlegen. Wir begnügen uns die Streitschriften gegen die Jansenisten nur kurz anzuführen: de la pénitence publique et de la préparation à la communion (1643); de lege et gratia libri duo (1648); de Tridentini concilii interpretatione et S. Augustini doctrina (1649) und de adjutorio sine quo non, et adjutorio quo (1650), um schließlich des dogmatischen Hauptwerkes des Petavius zu gedenken, de theologicis dogmatibus (Par. 1644—1650. IV. Antw. 1700. VI.). Dieses Werk enthält eine auf sorgfältige dogmenhistorische Studien gegründete Darstellung der christlichen Dogmen von Gott und seinen Eigenschaften, von der Dreieinigkeit, von den Engeln und dem Werk der Schöpfung, von dem Geheimniß der Menschwerdung und in einem Anhang von dem Nutzen des Todes Jesu. Er hielt bei dieser Arbeit seinen Grundsatz fest: Nova quaerant alii, nil nisi prisca peto. Den Schlußstein des Werks sollten die Lehren von den Sacramenten, von den Gesetzen, von Glaube, Liebe und Hoffnung, von den Tugenden und Lastern bilden, aber Petavius selbst wurde vor der Vollendung vom Tod ereilt, und Keiner wagte, das Werk zu ergänzen. Das Werk, das von den Zeitgenossen mit Neid belohnt wurde, fand erst in der Folgezeit wegen des reichhaltigen darin niedergelegten historischen Apparats Anerkennung und viele neue Auflagen. — Zu bemerken ist noch, daß Petavius in seinem Orden als Muster regelmäßiger und unsträflicher Führung galt; daß er aus Eifersucht gegen den Pater Sirmond daran gedacht habe, aus dem Jesuitenorden auszutreten, ist eine müßige Erfindung. In seinen Andachtsübungen war er pünktlich gewissenhaft; körperliche Geißelungen vollzog er an seinem schwächlichen Körper mit solcher

Strenge, daß des Oefteren zur Heilung der Wunden ärztliche Hülfe angewandt werden mußte. Vgl. über sein Leben Niceron's Nachrichten, I. S. 139—264. Le Clerc, bibliothêque choisie. II, 4. Bayle im Dictionnaire und Fr. A. Eckstein in Ersch u. Gruber.

Th. Pressel.

Peter, — alle des Namens s. unter Petrus.

Petersen, Johann Wilhelm, wurde am 1. Juni 1649 in Osnabrück geboren, wohin sein Vater, ein tüchtiger Jurist und Geschäftsmann, von der Stadt Lübeck gesandt war, um als ihr Vertreter an den Friedensverhandlungen Theil zu nehmen. Seine Mutter, die einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die erste Entwickelung seines Geistes und Gemüthes ausgeübt zu haben scheint, war die Tochter des geachteten Predigers Prätorius zu Osnabrück. Bald nach völliger Beendigung der Friedensgeschäfte kehrten die Eltern nach Lübeck zurück. Hier widmeten sie dem zu ihrer Freude heranwachsenden Sohne die größte Sorgfalt und übergaben ihn, sobald er ins Knabenalter getreten war, den Lehranstalten der Stadt. Unter der gewissenhaften Pflege gebildeter Lehrer machte derselbe, von guten Anlagen und einem beharrlichen Fleiße unterstützt, so rasche Fortschritte in der Kenntniß der alten Sprachen, daß er sich noch vor seinem Abgange von der Schule durch mehrere lateinische Arbeiten in gebunderer und ungebundener Rede vor seinen Mitschülern rühmlich auszeichnete und zu Ostern 1669, kaum zwanzig Jahre alt, die Universität Gießen bezog, um Theologie zu studiren, für die er sich aus eigener Neigung entschieden hatte. Doch beschäftigte er sich auch neben derselben eifrig mit der Philosophie und betheiligte sich zu wiederholten Malen an öffentlichen Disputationen, wodurch er sowohl die klare Entwickelung, als den mündlichen Ausdruck seiner Gedanken sehr förderte. Hierauf ging er im Jahre 1671 zu seiner weiteren wissenschaftlichen Ausbildung nach Rostock, wo er schon im folgenden Jahre Adjunkt der philosophischen Fakultät ward, nachdem er von Gießen ohne sein Nachsuchen während seiner Abwesenheit die Magisterwürde erhalten hatte. Als ihm indessen nach einem zweijährigen Aufenthalte in Rostock der Rath seiner Vaterstadt als Anerkennung seines Fleißes und seiner Kenntnisse das nicht unbedeutende Schabbel'sche Stipendium bewilligte, besuchte er noch eine Zeit lang die sächsischen Universitäten Leipzig, Wittenberg und Jena, worauf er nach Gießen zurückkehrte und daselbst philosophische Vorlesungen zu halten begann. Ein Streit, in welchen zufällig einige gießener Professoren mit den marburger Theologen über die Prädestinationslehre gerathen waren, veranlaßte ihn, im Jahre 1675 seine Abhandlungen: de praedestinatione divina Reformatorum non divina und de osculo juris naturae cum primo praecepto Decalogi contra D. Sam. Andreae, Theologum Marburgensem, drucken zu lassen. Um diese Zeit machte er auch die persönliche Bekanntschaft Spener's, den er in Frankfurt a. M. besuchte und mit dem er eine innige, bis zu dessen Tode fortdauernde Freundschaft schloß.

Obgleich Petersen bei dem guten Rufe, den er sich sowohl durch seine öffentlichen Vorträge und Disputationen, als auch durch die von ihm erschienenen Abhandlungen unter den Gelehrten bisher erworben hatte, auf eine baldige Beförderung in der akademischen Laufbahn hoffen durfte; so kehrte er doch auf den Wunsch seines Vaters wenige Monate nach seinem Aufenthalte bei Spener in Frankfurt in seine Vaterstadt zurück, wo sich ihm die sichere Aussicht auf eine Predigerstelle eröffnete. Da er bereits in Gießen öfters mit Beifall gepredigt hatte und eine ausgebreitete Bekanntschaft seiner Angehörigen unter den Bürgern Lübecks seine Bewerbung unterstützte, so würde er über jeden anderen Candidaten leicht den Sieg davongetragen haben, wenn er sich nicht zu derselben Zeit durch ein Gelegenheitsgedicht, in welchem er einige Glaubenslehren der Katholiken angegriffen hatte, die Jesuiten des lübeckischen Domcapitels zu Feinden gemacht hätte. Erbittert über die von ihm gebrauchten Ausdrücke, verklagten sie ihn als Pasquillanten beim Kaiser Leopold I. und bewirkten, daß derselbe als Reichsoberhaupt dem Rathe der Stadt Lübeck vermittelst eines Schreibens gebot, sich der Person des Angeklagten zu versichern und ihn zu weiterer Untersuchung seiner Schuld auszuliefern. Um

sich der Verfolgung der Jesuiten zu entziehen, folgte er im Jahre 1676 dem an ihn ergangenen Rufe zur Professur der Poesie in Rostock und trat dieß Lehramt mit einer Rede de christiano poeta an. Als ihn aber auch hier weder der wohlwollende Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg, noch die Landstände gegen den Haß seiner rastlos thätigen Gegner zu schützen vermochten, nahm er zu Anfang des folgenden Jahres die ihm unerwartet angetragene Predigerstelle an der Aegidienkirche in Hannover mit Freuden an und gewann in Kurzem durch seine Frömmigkeit, Uneigennützigkeit und seine eben so herzlichen als gehaltreichen Predigten die Liebe und das Vertrauen seiner Gemeinde. Auch mit den übrigen Geistlichen der Stadt trat er bald in ein freundliches Vernehmen, das nur vorübergehend auf eine kurze Zeit durch sein Bedenken, das Beichtgeld zu nehmen, und den Wunsch, dasselbe in seiner Gemeinde gänzlich abzuschaffen, gestört wurde. So glücklich er sich indessen durch die segensreiche Wirksamkeit, deren er sich erfreute, auch fühlte; so beunruhigten ihn doch auch hier noch manche trübe Stunden, welche ihm die fortgesetzte Verfolgung der Jesuiten bereitete. Zwar schützte ihn dagegen der zum Katholicismus übergetretene Herzog Johann Friedrich so lange, als er hoffte, ihn durch die Bemühungen seines Bischofs Steno zum katholischen Glauben zu bekehren. Da aber weder Ueberredungen noch Drohungen *) den erwarteten Eindruck auf ihn machten, so versagte ihm der Herzog seinen ferneren Schutz, wodurch seine Stellung in Hannover so gefahrvoll wurde, daß er im Jahre 1678 die Ernennung zum Hofprediger und Superintendenten des Bisthums Lübeck in Eutin mit dem freudigsten Danke gegen die Vorsehung annahm.

Die nächsten zehn Jahre, welche Petersen in rastloser Thätigkeit diesem nicht minder schwierigen als einflußreichen Amte widmete, waren nach seinem eigenen Geständnisse die glücklichsten seines Lebens. Der dauernde Beifall, der seinen Predigten zu Theil ward, veranlaßte ihn, eine ausgewählte Sammlung derselben herauszugeben. Zugleich richtete er seine Aufmerksamkeit auf den bisher so vernachlässigten Volksunterricht und arbeitete zu dessen Beförderung im Bisthum seinen Spruch-Katechismus aus, der im J. 1680 zu Plön erschien und einem längstgefühlten Bedürfniß abhalf. Um dieselbe Zeit machte er zur Erholung von seinen mühsamen Amtsgeschäften eine Reise zu Spener nach Frankfurt, auf welcher er ein adeliges Fräulein, Johanna Eleonora von Merlau, kennen lernte, von dessen Frömmigkeit und anspruchslosem Benehmen er sich im höchsten Grade angezogen fühlte. Mit ihrer Zustimmung wurde sie schon im Herbste 1680 seine Gattin **). Nachdem die Hochzeit im Hause seines Freundes Spener am 7. September gefeiert war, reiste er mit ihr nach dem Rheine und von da durch Holland, um die berühmtesten reformirten und arminianischen Gelehrten persönlich kennen zu lernen, worauf er noch vor dem Beginn des Winters zu erneuter Thätigkeit nach Eutin zurückkehrte. Im Jahre 1686 wurde er von der Universität Rostock nach eingereichter Inaugural-Disputation: de Christo in catenam fidei perpetuam influente, öffentlich zum Doctor der Theologie ernannt und zwei Jahre später als Superintendent nach Lüneburg berufen. Indessen fand er hier nicht das Glück, das

*) Petersen sagt in der von ihm herausgegebenen Selbstbiographie über diese Umtriebe der Katholiken in Hannover, §. 11.: „Nachdem diese Freundschaft (mit dem Bischofe Steno) aufgerichtet war, siehe! so kommt abermahl auf Anstiftung der Lübeckischen Jesuitischen Domherren ein Kaiserlich Schreiben aus Wien gegen mich an den Hertzog Johann Friedrich, darinnen ich übel beschrieben war, wie sehr ich die Papistische Religion mit allerhand Pasquillen verfolgete. Da nahm der Bischof Gelegenheit, mit mir also zu reden, und entdeckte mir, was für ein Schreiben gegen mich von Wien angekommen wäre, welches der Hertzog respectiren möchte. Wenn ich aber ausgeliefert würde, so würde ich ohnfehlbar eingemauert werden, welches er mir, nach seiner zu mir tragenden Liebe nicht gönnete, und mir dabei versprach, die nächste Stelle nach ihm zu haben, wenn ich mich zur Catholischen Religion bequemen wollte.“

**) Eine ausführliche Selbstbiographie von ihr erschien 1718 und fand so großen Absatz, daß schon im folgenden Jahre eine zweite Auflage veranstaltet werden konnte. Auch findet sich eine neuere Lebensbeschreibung dieser merkwürdigen Frau in dem „Pantheon berühmter und merkwürdiger Frauen“. Leipz. 1812.

er sich von der Versetzung in die neuen Verhältnisse versprochen hatte. Denn wenn er sich auch von manchen zeitraubenden und drückenden Geschäften seines früheren Amtes befreit sah und seinem Wunsche gemäß für seine wissenschaftlichen Studien mehr Muße erhielt, so gerieth er doch bald, ohne es zu wollen, mit den übrigen Geistlichen in manche Streitigkeiten, die auf eine verdrießliche Weise seine Ruhe störten. Vorzüglich waren es seine damals immer vollständiger ausgebildeten chiliastischen Ansichten, welche seine Amtsgenossen um so mehr zu vielfachen Angriffen reizten, da er sie häufig zum Gegenstande seiner Kanzelvorträge machte. Dazu kam, daß er um diese Zeit mit dem Fräulein Rosamunde Juliane von Asseburg bekannt wurde, die er zu sich einlud und deren schwärmerische Phantasiegebilde er als göttliche Offenbarungen vertheidigte*), während er selbst und seine Frau behaupteten, ebenfalls außerordentliche Andeutungen und Winke einer höheren Vorsehung wiederholt erhalten zu haben. Diese Behauptungen, die er nun auch in Schriften offen aussprach, verwickelten ihn nicht nur in heftige literarische Fehden mit mehreren auswärtigen Theologen, sondern veranlaßten zugleich einige lüneburgische Prediger, eine Anklageschrift gegen ihn bei dem Landesherrn einzureichen. In Folge davon beauftragte der Herzog Georg Wilhelm das Consistorium zu Celle, die Sache einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen. Diese ward dem 5. Januar 1692 angestellt, und da Petersen während derselben weder den Belehrungen noch den Ermahnungen und Warnungen seiner Richter Gehör geben wollte, wurde er nach eingeholtem Gutachten der theologischen Fakultät zu Helmstädt im Jahre 1692 seines Amtes entsetzt und die Weisung hinzugefügt, daß er innerhalb vier Wochen mit den Seinigen die Stadt und das Fürstenthum Lüneburg zu verlassen habe. Damit aber von seinen heimlichen Anhängern seine schwärmerischen Meinungen in der Folge nicht weiter verbreitet werden möchten, verfaßte der Senior Dr. Meier im Auftrage des geistlichen Ministeriums zu Lüneburg zehn Artikel, welche Jeder vorher unterschreiben mußte, der in einer der Stadtkirchen predigen wollte.

In dieser Zeit harter Prüfung nur durch sein unerschütterliches Vertrauen auf die göttliche Vorsehung aufrecht erhalten, wandte sich Petersen, nachdem er die nothwendigsten Vorkehrungen zur Abreise getroffen hatte, zuerst nach Braunschweig, verweilte dann einige Wochen in Wolfenbüttel, um die dortige Bibliothek zu benutzen, und begab sich von da mit Genehmigung des Kurfürsten Friedrich III., des nachherigen Königs Friedrich I. von Preußen, der ihm zugleich einen Gnadengehalt zu seinem Unterhalte bewilligte, nach Magdeburg. Doch hielt er sich daselbst nur so lange auf, bis ihn die Unterstützung reicher Gönner in den Stand setzte, ein Gut in dem nahe gelegenen Niederbodeleben zu kaufen. Die sorgenfreie Lage, in die er sich unverhofft durch die Theilnahme wohlwollender Menschen an seinem Schicksale versetzt sah, benutzte er mit angestrengtem Fleiße, um einerseits die zahlreichen Schriften seiner Gegner, unter denen der Professor Fecht in Rostock durch leidenschaftliche Heftigkeit einer der gehässigsten war, zu widerlegen; andererseits in ausführlichen Werken seine durch Schwärmerei überspannten Ansichten und Hoffnungen vom Christenthume, besonders seine Lehre von der Wiederbringung aller Dinge oder der Zurückführung der Erde und des Menschengeschlechts zu ihrer ursprünglichen, durch den Sündenfall verlorenen Herrlichkeit weiter auszubilden und zu verbreiten. Von beiden Hauptwerken, in welchen er die ihm eigenthümliche chiliastische Lehre am vollständigsten vorgetragen hat, erschien das eine:

*) Was übrigens den sittlichen Karakter des in psychologischer Rücksicht höchst merkwürdigen Fräuleins von Asseburg betrifft, so kann ihr, abgesehen von ihrer überspannten Schwärmerei, in keiner Beziehung mit Grund ein Vorwurf gemacht werden. Selbst die edle und hochgebildete Kurfürstin Sophie, die Freundin Leibnitzen's, erzeigte ihr bei mehreren Gelegenheiten ihre Achtung. Sie hatte schon von Jugend auf seltsame Visionen gehabt, in denen sie oft die ihr vorgelegten Fragen mit Einsicht und nicht selten auf eine überraschende Art mit Erhabenheit beantwortete. Als sie später aus Petersen's Familienkreise schied, ging sie nach Berlin und von da zu einer Gräfin, die eine Andächtlerin war. Vergl. Federi, selecta specimina Commercii Epist. Leibnitiani p. 70. 71 u. 77.

„Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi“, 1693, und das andere: „*Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*“, d. i. Geheimniß der Wiederbringung aller Dinge, in drei Foliobänden in den Jahren 1701—1710 zu Frankfurt a. Main. Daran schloß sich eine Reihe exegetischer Schriften, namentlich die Erklärung der Psalmen David's (Frankf. 1719), des Propheten Jesaias (ebendas. 1719), des Jeremias (ebendas. 1719), des Ezechiel (ebendas. 1719), des Daniel (ebendas. 1720), und der zwölf kleinen Propheten (ebendas. 1723). Wie in diesen exegetischen, so tritt auch in seinen zahlreichen ascetischen Schriften überall der Hang zur religiösen Mystik hervor, der sich selbst durch die seltsam gewählten Titel, wie die Oeffnungen des Geistes, der heilige Krieg zum Frieden, der Schlüssel zur heiligen Offenbarung, die offene Thür der heiligen Offenbarung, der mystische Joseph, das Geheimniß des in der letzten Zeit gebährenden apokalyptischen Weibes, die Hochzeit des Lammes und der Braut bei der Zukunft Christi, den Lesern kund gibt. Unterbrochen wurde diese ausdauernde literarische Thätigkeit nur von Zeit zu Zeit durch kürzere Erholungsreisen nach Magdeburg, Berlin, Nürnberg, Stuttgart und Frankfurt am Main, so wie im Jahre 1718 durch einen etwas längeren Aufenthalt am Hofe des katholisch gewordenen Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz in Weida, wohin Petersen zugleich mit dem berühmten Hermann August Francke aus Halle berufen war, um gegen den unter der Maske eines Legations-Sekretärs thätigen Jesuiten Franz Heinrich Schmeltzer die Sache des Protestantismus zu vertheidigen und den bedrängten Fürsten zu seinem früheren Glauben zurückzuführen. Da der Jesuit in mehreren Gesprächen, die mit ihm im Beiseyn des Herzogs über die wichtigsten Lehrsätze der Religion gehalten wurden, unleugbare Niederlagen erlitt, so trat Moritz Wilhelm am 16. Oktober 1718 in der Stadtkirche zu Pegau öffentlich zur lutherischen Kirche zurück und empfing nach abgelegtem Bußbekenntniß das Abendmahl von dem protestantischen Prediger*).

Die letzten Jahre seines vielbewegten Lebens verflossen Petersen auf seinem mit Niederbodeleben vertauschten Gute Thymen unfern Zerbst, wo er in stiller Zurückgezogenheit seine literarischen Arbeiten fortsetzte, bis sein vom Alter geschwächter Körper der unausgesetzten Geistesanstrengung unterlag. Er starb am 31. Januar 1727. Unter seinem Nachlasse fanden sich einige druckfertige Handschriften, von denen die Petachia oder die Erklärung der Weisheit Salomonis und die Erklärung des hohen Liedes Salomonis, zu Büdingen 1728 in 4. erschienen. Ein vollständiges Verzeichniß seiner übrigen Schriften hat er selbst in seiner ausführlichen, mit seinem Bildnisse versehenen Lebensbeschreibung geliefert, welche er im Jahre 1717 in erster und 1719 in zweiter Auflage herausgab.

Petersen darf sowohl seiner ausgebreiteten und gründlichen Gelehrsamkeit, als seiner aufrichtigen und innigen Frömmigkeit wegen zu den bedeutenderen Theologen seines Zeitalters gezählt werden. Mehr mit einem lebhaften Gefühle und einer starken Phantasie, als mit einem scharfen Verstande begabt, versuchte er sich nicht ohne Glück in der Dichtkunst, und weder seinem von Leibnitz herausgegebenen lateinischen Gedichte „Uranias de operibus Dei magnis“, noch seinen „Stimmen aus Zion“ (Halle 1698—1701. 3 Theile. 12.), fehlt es an erhabenen Stellen**); aber da bei ihm die Einbildungskraft immer mehr ein zu großes Uebergewicht über die ruhigen Verstandeskräfte erhielt, wurde sein richtiges Urtheil oft irre geleitet. Wie ihn die Eigenthüm-

---

*) Vgl. Buder, merkwürdiges Leben Moritz Wilhelm's, Herzogs von Sachsen (Frankf. 1719). Th. 2. S. 130 ff. — Fritsche, de Jesuitarum machinationibus etc. Comment. II. p. 5 sqq. (Halae 1840).

**) Zwei Schulmänner, der Rector Küster zu Berlin und der Conrector Veneky zu Halberstadt, beabsichtigten Petersen's Gedichte unter dem Titel „Carmina Peterseniana“ herauszugeben, jedoch ist die Ausgabe nicht erschienen.

lichkeit seiner Geistesanlagen zur Dichtkunst führte, so bewog sie ihn auch, sich schon frühzeitig der durch Spener angeregten und begründeten pietistischen Richtung seiner Zeitgenossen anzuschließen, damit aber mystische Ansichten und schwärmerische Hoffnungen von der Zukunft zu verbinden, welche in ihrer Ueberspanntheit zum Theil dunkel und unverständlich, ihn in mancherlei Streitigkeiten verwickelten. Sein Chiliasmus ist eine feinere Entwickelung der älteren chiliastischen Ansichten des Cerinth, Papias und der Anabaptisten des 16. Jahrhunderts und bezieht sich nicht sowohl auf die Erwartung sinnlicher Freuden, als vielmehr auf die nahe, sichtbare Wiederkunft des Herrn, die alleinige Auferweckung der Frommen und die tausendjährige Dauer des Gottesreiches, das in doppelter Gestalt, das obere im Himmel, das untere auf der Erde, alsdann beginnt, wenn das Christenthum in der ganzen Welt verbreitet seyn wird. Zugleich nahm er die ganze origenistische Lehre von der Wiederbringung aller Dinge wieder auf und suchte dieselbe mit seinen Ansichten in Einklang zu bringen (s. den Art. „Chiliasmus" in der Real-Encykl. Th. 2. S. 657 ff.).

Quellen: Außer der angeführten Selbstbiographie Petersen's vergleiche man: Molleri Cimbria literata. Vol. II. p. 639 sqq. — Bertram, Kirchenhistorie der Stadt Lüneburg, S. 262 ff. — Samml. von alten und neuen theol. Sachen, 1750, S. 30 ff. — Krey, Andenken an die rostockischen Gelehrten, St. 7. S. 51 ff. und Anhang S. 54. — Döring, die gelehrten Theologen Teutschlands. Bd. 3. S. 245 ff. — Schuler, Gesch. des katechet. Religionsunterrichts S. 154 ff. — Corrodi, Gesch. des Chiliasmus. Bd. 3. Abth. 2. S. 133 ff. — Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation. Bd. 8. S. 302 ff. — Henke, Kirchengesch. Th. 4. — Ersch und Gruber, allgem. Encykl. Sect. III. Th. 19. S. 123 f. **G. H. Klippel.**

Peterson, s. Schweden.

Peterspfennig, Petersgroschen (denarius S. Petri, census B. Petri), Römergeld (Romfeot), Römerzins (Romescot), nennt man die Geldabgabe, welche von mehreren nordischen Reichen jährlich dem apostolischen Stuhle von St. Peter entrichtet wurde. Sie findet sich zuerst in England, von wo nach den Berichten der späteren Chronisten König Ina von Wessex 725 dieselbe gezahlt haben soll (s. die Zeugnisse bei Du Fresne s. v. denarius Petri, Gonzalez Tellez zum c. 12. X. de censibus III, 12., Spelmann, Glossar. s. v. Romescot.). Ina, heißt es, habe die Spende für die schola Saxonum und die Erhaltung der römischen Kirche, durch deren Vermittelung England christianisirt worden, bestimmt. Schola Saxonum wird für eine römische Bildungsanstalt englischer Kleriker gehalten. Die ganze Nachricht ist unsicher, da Beda hierüber nichts mittheilt. Die erste sichere Kunde gibt ein Schreiben Leo's III. an Arnulph von Marcian (Anglia Sacra I, 460., Spittler, von der ehemalige Zinsbarkeit der nordischen Reiche an den römischen Stuhl. Hannover 1797., in der von Wächter besorgten Ausgabe der sämmtlichen Werke, Bd. X. nr. IV. S. 144), worin der Pabst berichtet, daß des Königs Vorgänger Offa († 796) für sich und seine Nachfolger dem Apostel Petrus jährlich 365 Mancusä zur Erhaltung der Armen und der Beleuchtung der Kirche versprochen habe. Ob die Gabe seitdem regelmäßig nach Rom gesendet wurde, ist unbekannt. Erst von Ethelwolf (855) wissen wir, daß er 300 Mancusä schickte (Spittler a. a. O. S. 146), und seitdem ist wiederholentlich auch in den Gesetzen von dem für Rom bestimmten Gelde (Romfeot) die Rede. (Edgar und Guthrum am Anfange des 10. Jahrh. Kap. 6. §. 1.; Edmund, 940 — 946. Kap. 1. §. 2. bei Reinhold Schmid, die Gesetze der Angelsachsen (2. Ausg. Leipz. 1858. S. 122. 174). Unter Edgar, nach der Mitte des 10. Jahrh., erscheint dasselbe als Handpfennig oder Denar, welcher vor dem Tage Petri von jedem Hause bei harter Strafe entrichtet werden muß. (Schmid a. a. O. II. 4. S. 186. vergl. die Gesetze Anthelod's von 1008 u. 1009. V, 11. VI, 18. VIII, 10. a. a. O. S. 222. 230. 244.). König Kund erneuerte die Forderung unter Milderung der Strafe 1018 (Schmid a. a. O. I, 9. S. 260). Seitdem kommt die Abgabe unter dem Namen Peterspfennig vor

le denier de Saint Pierre), und es wird verordnet, daß jeder freie Mann, welcher Vieh zum Werthe von 30 Pfennigen hat, den Peterspfennig zahlen soll. Wenn der Herr vier Pfennige gibt, sollen seine Köther (bordarii), seine Hübenen (bonnarii) und seine Dienstleute (servientes) frei seyn. Der Burgmann, der Vieh zum Werthe von einer Mark hat, soll auch den Peterspfennig zahlen. (Wilhelm I. 17. §. 2. Schmid a. a. O. S. 334. Damit vergl. die sogen. leges Henrici 11. §. 3. und Edwardi Confess. 10., nach der Mitte des 12. Jahrh. a. a. O. S. 443 u. 496). Die Abgabe war ursprünglich als eine freie Liebessteuer entrichtet, später als eine Pflicht. Gregor VII. benutzte aber dieselbe als einen Anhalt, um darauf die völlige Abhängigkeit Englands als seines Vasallen zu gründen, und wendete sich in diesem Sinne durch seinen Legaten Hubert an Wilhelm den Eroberer, von ihm Fidelität (d. i. den Lehneid) und die Steuern fordernd. Der König erklärt sich zur Zahlung des Geldes bereit, welches wegen seiner dreijährigen Abwesenheit in Gallien nicht ordentlich entrichtet war; dagegen antwortete er zugleich: „Fidelitatem facere nolui nec volo, quia nec ego promisi nec Antecessores meos Antecessoribus tuis id fecisse comperio" (Baronius Annales ad a. 1079. nr. 10. Thomasius vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. III. lib. I. cap. XXXII. nr. IV. Spittler a. a. O. S. 156). Der Pabst legte den Bischöfen die Pflicht auf, für die Collecte zu sorgen, diese beauftragten aber die Archidiakonen, die Einsammlung zu bewirken. Daß dabei nicht Druck geübt werden solle, schärft Alexander III. ein (c. 12. X. de censibus III, 39). Uebrigens fehlt es nicht an Bemühungen des Klerus, von der Zahlung sich frei zu machen (vergl. c. 15. X. de praescript. II, 26. a. 1205) und die Archidiakonen lieferten auch nicht immer die ganze Collekte aus, weshalb von Rom die erforderlichen Schritte geschahen, um diesem Mißbrauche zu begegnen (s. Innocent. III. Regest. lib. 16. ep. 173. a. 1213; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 12. X. cit. III. 39. am Ende; Thomassin a. a. O. nr. V.). Bereits seit der Mitte des 12. Jahrh. scheint der ganze Betrag auf 299 Mark Silbers festgesetzt gewesen zu seyn (Spittler a. a. O. S. 157 f.), und der Versuch, die wirklich eingezogenen Gelder, welche einen größeren Betrag ausmachten, zu erhalten, gelang nicht; eben so wenig glückten aber die Bemühungen der späteren englischen Könige, sich von der Lieferung des Peterspfennigs überhaupt zu befreien, bis Heinrich VIII. am 9. Juli 1533 die Parlamentsakte, welche die Aufhebung decretirte, bestätigte (Stat. 23. Henr. VIII. c. 20.).

Nach dem Vorgange Englands wurde die Entrichtung des Peterspfennigs auch in anderen Ländern üblich, in manchen vermochten aber die Päbste nicht, dieselbe einzuführen. In Dänemark findet sich die Abgabe seit dem 11. Jahrhundert (Spittler a. a. O. S. 116 f.), scheint aber schon seit dem 15. Jahrh. nicht mehr regelmäßig gezahlt zu seyn (a. a. O. S. 125). Etwa gleichzeitig mit Dänemark entstand die Verpflichtung in Polen, und zwar, wie von späteren Christen erzählt wird, aus Dankbarkeit dafür, daß Benedikt IX. den Sohn Miecislaw's II. († 1034), Casimir, behufs Uebernahme der Regierung, von den Mönchsgelübden befreite (vgl. Thomassin a. a. O. nr. XI. Schröckh, christl. Kirchengesch. Bd. XXI. S. 503 f.). Der Zusammenhang des Ordenslandes Preußen mit Polen gab Johann XXII., bei der großen Bedrängniß in Avignon, Veranlassung, auch von dort den Peterspfennig zu fordern. Der Auftrag an den Erzbischof von Gnesen und den Bischof von Breslau im Jahre 1320 erregte aber allgemeine Unzufriedenheit und förmliche Protestation (Voigt, Geschichte Preußens. Bd. IV. S. 344 f.); dennoch wurde auch späterhin, wie 1343, 1348, 1445, die Forderung erneuert und auch hin und wieder wirklich bewilligt, aber die Abgabe ist niemals eine allgemeine und regelmäßige in Preußen gewesen (Voigt a. a. O. Bd. V. S. 69. Bd. VIII. S. 86. 152 f.). Dagegen wurde sie dieß in Schweden, wo im Jahre 1152 der Cardinal Legat Nicolaus (nachher Pabst Hadrian IV.) auf der Synode zu Lincöping den Beschluß der jährlichen Zahlung also: quod singulae domus dant denarios monetae ipsius terrae, zu Stande brachte. (Spittler a. a. O. S. 127 f.)

Gleichzeitig entstand auch wohl die Verpflichtung in Norwegen, von dem es im liber censuum ecclesiae Romanae ebenfalls heißt: singuli lares in Norvegia dant unam monetam ejusdem terrae (a. a. O. S. 136 f.), sodann auf Island, den Faröreinseln u. a. (a. a. O. S. 140 f.), wo es als cathedraticum Petri bezeichnet wird und in Waaren abgetragen wurde.

Gregor VII. versuchte auch in Frankreich die Zahlung des Peterspfennigs einzuführen (ut unum denarium annuatim solvant B. Petro, si eum recognoscant patrem et pastorem suum more antiquo) und berief sich zur Begründung des Anspruchs auf ähnliche Leistungen Karl's des Großen (Gregorii VII. lib. VIII. epist. 23. Alteserra, dissertat. juris cannon. lib. III. cap. XII. a. E. Thomassin a. a. O. nr. XIII.); indessen wurde er damit zurückgewiesen. Eben so wenig gelang es ihm in Spanien.

Seit dem 16. Jahrhundert hörte die Leistung des Peterspfennigs an die römische Kirche allgemein auf. Seit der Reformation scheint die Abgabe nicht sofort überall fortgefallen zu seyn, indem z. B. der lutherisch gesinnte Bischof Gissurus von Skalholt auf Island 1539 — 1548 sie noch erhob, aber nicht mehr nach Rom gesendet zu haben scheint (Spittler a. a. O. S. 143). Der Peterspfennig ist übrigens, wie die Geschichte desselben zeigt, keineswegs an sich ein Ausfluß der Abhängigkeit von Rom gewesen, obgleich einzelne Päbste ihn dazu zu machen bemüht gewesen sind, sondern eine Liebesgabe, eleemosyne, subsidium caritativum, caritatis debitum, welche aus dem ursprünglich freiwilligen Karakter in eine nothwendige Steuer überging. Dagegen fehlte es nicht an anderen Abgaben an den päbstlichen Stuhl, welche die feudale Abhängigkeit bezeugen sollten (vgl. Thomassin a. a. O. Schröckh, Kirchengeschichte Bd. XXVII. S. 79 f.).

Eine Hauptquelle für die Kenntniß des Peterspfennigs ist der liber censuum Romanae eccles. a Cencio camerario compositus, bei Muratori Antiquitates Italian. Tom. V. p. 851 sqq., aus welchem Spittler in der wiederholt citirten Abhandlung vollständige Auszüge mitgetheilt hat. Als Hülfsmittel vergl. man außerdem noch Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. III. S. 121 f., über die päbstlichen Steuerbücher, und S. 134 f. über die hier besprochene Abgabe, wobei auffallend genug Spittler's ausgezeichnete, von der königlichen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen als Preisschrift gekrönte Abhandlung ganz unberücksichtigt geblieben ist. **H. F. Jacobson.**

Petrikow, Synode, s. Polen.

Petrus, der Apostel, und seine Briefe. Außer der Lebensgeschichte des Apostels kommt auch seine Stellung zu den übrigen Aposteln und zu der Kirche in Betracht, die Frage des Primats; außer seinen Briefen ebenfalls sein Lehrbegriff, außer seiner reinen apostolischen Bedeutung und Wirkung das große Schattenbild seines Namens, welches die Mißdeutung seiner apostolischen Würde genährt hat. In Beziehung auf die Lebensgeschichte des Petrus unterscheiden wir die von den Evangelien berichtete Jüngerschaft, das von der Apostelgeschichte geschilderte Apostolat in Jerusalem und Judäa bis zu seinem vom Galaterbriefe erwähnten Ausgang nach Antiochien; endlich die von den petrinischen Briefen und der kirchenhistorischen Tradition beglaubigten Missionsreisen bis zu seinem Martyrtode in Rom; wovon wir sodann noch die kirchlichen Sagen über eine doppelte Anwesenheit des Apostels in Rom und seine Kämpfe mit dem Simon Magus unterscheiden.

Der Fischer Simon (שִׁמְעוֹן, contrahirt שִׁמוֹן) von Bethsaida (dem westlichen Bethsaida am See Genezareth Joh. 1, 45), hatte sich mit seinem Bruder Andreas in Kapernaum häuslich niedergelassen (Matth. 8, 14. Luk. 4, 38), war hier verheirathet mit einer Frau, deren Mutter noch lebte und die mit in seinem Hause wohnte (wenn nicht etwa seine Wohnung umgekehrt das Besitzthum der Schwiegermutter war). Er betrieb mit seinem Bruder ein Fischergewerbe auf dem galiläischen See, und scheint in früher Befreundung gestanden zu haben mit den Söhnen des Zebedäus: Jakobus und Johannes.

Sein Vater hieß Jonas; unsichere Nachrichten haben seine Mutter Johanna genannt (Cotel. zu constit. apost. II, 63). Da wir den Simon zuerst in der Nähe des Täufers am Jordan finden, wo ihn sein Bruder Andreas, den wir neben Johannes entschieden als Johannesjünger kennen, mit Jesu als dem Messias bekannt macht (Joh. 1.), so liegt die Vermuthung nahe, daß er zu den Johannesjüngern im weiteren Sinne, d. h. zu den entschiedenen Anhängern des Täufers gehörte; von einem beständigen Anschluß hatte ihn wohl sein Gewerbe und sein häusliches Leben abgehalten. Ganz sicher aber war Petrus von früh an Einer jener auserwählten galiläischen Frommen, welche damals auf die Zukunft des Messias hofften und in Johannes seinen Vorläufer freudig begrüßten. Bei der ersten Begegnung erkannte Christus sogleich den starken Mann, den der bewegliche Bruder Andreas ihm zugeführt, und gab ihm in apostolischer Gewißheit den Namen Kephas (כֵּיפָא, Fels) oder Petrus, und zwar in bestimmtem Gegensatz gegen den Namen Simon Jonas Sohn (Joh. 1, 42). Wie bedeutsam dieser Name im Sinne des Herrn war, ergibt sich daraus, daß er ihn später immer wieder Simon oder Simon Jonas' Sohn nannte, wenn er ihn an seine alte Natur erinnern wollte (Matth. 16, 25. Mark. 14, 37. Luk. 22, 31. Joh. 21, 15), und daß er ihn als den Fels für die Gemeine in Gegensatz brachte zu dem Sohne des Jonas (Matth. 16, 17. 18.), d. h. der Taube. Wir haben daraus geschlossen, die Antithese liegt darin, daß der Sohn der Taube zum bergenden Fels der Taube (der Gemeine) werden sollte (vgl. Leben Jesu II, 2. S. 469). Wir haben in der Jüngerschaft des Petrus wie bei den übrigen Aposteln ganz deutlich verschiedene Berufungen zu unterscheiden. Die erste (Joh. 1, 42.) vermittelt den allgemeinsten Anschluß; die zweite (Matth. 4, 18 ff.) vermittelt die Gefolgeschaft und Dienerschaft; die dritte (Matth. 10.) ist die Aussonderung zum Apostelamt, und daher sofort durch eine wirkliche Sendung bekräftigt. Die Erzählung der Berufung des Petrus bei Lukas (Kap. 5, 1.) ist ohne Zweifel nur eine ausführlichere Darstellung der zweiten Berufung Matth. 4. (vgl. Ebrard's Kritik S. 355; und Leben Jesu II. S. 565). Bei Petrus aber haben wir außer dieser bestimmten Folge von Berufungen (in welche sich Strauß nicht hat finden wollen, vergl. Leben Jesu Bd. I. S. 585), noch die besondere Auszeichnung des Petrus (Matth. 16.) und die feierliche Wiedereinsetzung desselben in seinen Beruf, nachdem er den Herrn verläugnet hatte (Joh. 21.), zu unterscheiden. Die entschiedene, starke Gemüthsart, welche der Herr dem Simon zuerkennt und mit dem Namen Petrus zur Verheißung eines entwickelten, erneuten apostolischen Karakters gemacht hatte — und die er bei dem wunderbaren Fischzug in seiner großen Demuth, wie in seiner Bereitwilligkeit, Christo sofort zu folgen, beurkundete, nachdem er den Wundersegen Jesu an seinem Fischernetz (Luk. 5.) wie bald darauf in seinem Hause (Mark. 1, 30) erfahren —, trat nun auch in der Nachfolge des Jüngers auf's Entschiedenste hervor, und die überkühnen Schritte, die er darin that, mußte er schon vor der Verläugnung durch Vorspiele der Abspannung und Rückfälligkeit büßen, die von Elastizität seines Wesens zeugten und damit freilich bewiesen, daß er neben seiner großen Willensstärke auch ein lebhaftes Gefühl und einen klar berechnenden Verstand besaß, und daß diese Eigenthümlichkeit der Läuterung durch die Gnade bedurfte. Er verdient daher vorzugsweise den Namen des feurigen und klugen, des praktisch begeisterungsfähigen, heldenmüthigen, entschiedenen Mannes unter den Jüngern. Wahrscheinlich war er der Erste unter den vier galiläischen Fischern, welcher sich entschloß, seinen Beruf aufzugeben und Jesu in beständigem Geleite nachzufolgen (Matth. 4, 18.); er ist aber auch sogleich an der Spitze einer Genossenschaft, welche den Herrn in Kapernaum zurückhalten möchte (Mark. 1, 36. 37). Im zweiten Jahre seiner Jüngerschaft hat er schon den Muth, mit Jesu auf dem See zu wandeln, aber sein Glaube wankt, und er ist nahe daran, zu versinken (Matth. 14, 28 ff.). Bald darauf antwortete er auf die Frage, welche Jesus bei der Wahrnehmung, daß ihn Viele verließen, an die Zwölfe richtete: wollt ihr auch weggehen? die Worte des heldenmüthigen Bekenntnisses: Herr, wohin sollen wir gehen? du hast Worte des ewigen Lebens und wir

haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Joh. 6, 68. 69). Die Andeutung Christi aber, daß unter ihnen ein Verräther sey, versteht er nicht, während Johannes sie wohl verstanden zu haben scheint; und wir dürfen wohl annehmen, daß besonders auch Petrus unter den übrigen Jüngern ein besonderes Vertrauen zu den Leistungen des Ischarioth gefaßt hatte (vgl. Leben Jesu II, 2, 702). Als es bald nachher zum Bruch kam zwischen Jesu und den galiläischen Pharisäern, und Jesus den kühnen Grundsatz aufgestellt hatte: was zum Munde eingehe, verunreinige den Menschen nicht, u. s. w., meinte Petrus zunächst nur ein Gleichniß zu hören (Matth. 15, 15). Etwas später erfuhr Petrus die höchste Auszeichnung; Jesus pries ihn selig in seinem Bekenntniß und bezeichnete ihn als den Fels der Gemeine (Matth. 16, 18), aber gleich darauf mußte er ihn wegen seiner weltklugen Leidensscheu und Anmaßung schelten: Satan, gehe hinter mich! Eine Mischung seiner Kraft und Schwäche gibt sich ebenfalls kund in seiner Aeußerung auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17, 4). Bald darauf geht die Schwäche, womit er vorschnell den Tempelzinsgroschen zusagt, für seinen Meister der Glaubenskraft voran, womit er denselben auf das Wort Jesu heraufholt aus der Tiefe des Sees (Matth. 17, 24). Wir sehen schon, wie Petrus anfängt, die Wege des Geistes entschiedener zu betreten, wie er aber auch darin wieder stockt und an sich hält, wenn er in Bezug auf das Vergeben der versöhnlichen Bruderliebe fragte: ist's genug: siebenmal? (Matth. 18, 21). Wenn er dann nach dem Aufenthalte Jesu in Peräa den Herrn fragt: wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? so haben katholische Schriftsteller damit zu beweisen gesucht, Petrus habe vom Anfang seiner Jüngerschaft an sein eheliches Leben rein aufgegeben; Paulus aber beweist das Gegentheil (1 Kor. 9.), und er zeigt es auch, wie wenig auf apostolischem Grund und Boden die gesetzliche Entsagung gegenüber der innerlichen bedeutet (1 Kor. 7, 29. 30). Wohl aber zeigt sich in jener Frage des Petrus eine Mischung hoher Aufopferungsfreudigkeit mit einer Hoffnung, welche von weltlicher Berechnung noch nicht ganz gereinigt ist. Die Eigenwilligkeit, mit welcher er noch nicht aufgehört hat, sich selber zu gürten (Joh. 21, 18.), äußert sich auch bei dem Fußwaschen vor dem Paschamahl; zuerst in dem überspannten Ausdrucke der Demuth, dann in dem maßgebenden Ausdruck seiner Hingebung selbst (Joh. 13, 6 u. 9). Bei der Feier des Mahls zeigt er insofern das stärkste Selbstgefühl der Unschuld, als er am meisten auf die Ermittelung des Verräthers dringt (Joh. 13, 24). Und so schreitet er denn auch bald nachher zu den stärksten Versicherungen und Betheuerungen fort, daß er bereit sey, mit Jesu zu sterben, trotz der erschütternden Warnungen und Verkündigungen des Herrn, und er hat mit anderen Jüngern in der That zwei Schwerter herbeigeschafft, aber bald darauf kann er sich mit seinen beiden Genossen in Gethsemane des Schlafes nicht erwehren, und auf den Schwertstreich folgt die Verläugnung, der tiefe Fall. Nach seiner Buße und Begnadigung aber steht er nun wirklich auch da als der Felsenmann, der nach dem Geheiß des Herrn seine Brüder stärkt; Luk. 22, 32 (die Frage Joh. 21, 20. könnte höchstens den leisesten Schatten werfen). Aber auch in seinem späteren apostolischen Leben kehrt noch einmal nach seinem heldenmüthigen Eingang bei dem Heiden Cornelius (Apgesch. 10.) und seinem großen Zeugniß für die Freiheit des Glaubens (Apgesch. 15.) eine bedenkliche Schwankung wieder (Gal. 2.); und es ist ganz in dem Geiste seines Karakters, wenn die kirchliche Sage ihn noch einmal vor seinem Märtyrertode in Rom durch weltliche Klugheit wanken und die Gelegenheit zur nächtlichen Flucht benutzen läßt; Christus, heißt es, begegnete ihm mit dem Kreuz auf dem Rücken und der Apostel kehrte in sein Gefängniß zurück (die Legende ist mehrfach poetisch bearbeitet). Die Schwankungen des Apostels aber tragen nicht das Merkmal *des Abfalls in unlauterer* Selbstsucht (wie bei Judas), sondern der Rückfälle in *ungeläuterter* Weltklugheit und menschlicher Empfindsamkeit. Die Verläugnung des Petrus ist davon nicht ausgeschlossen. Offenbar will er bis auf's Allerletzte bei dem Herrn im hohepriesterlichen Palaste aushalten; und er glaubt nun, da er in's Gedränge kommt,

sich durch weltkluge Verstellung und Nothlüge behaupten zu können auf seinem Posten; erst nach dem falschen Schwur, dem Hahnenschrei und dem Anblick Christi wird er sich der schweren Schuld der Verläugnung bewußt. Hatte er sie in seiner Herabstimmung gemessen an der Alltagsmoral eines klugen galiläischen Fischers, so mußte er sie jetzt messen an dem Geistesgesetz des leidenden Christus wie an dem Maße seiner Gelübde und seiner geistlichen Erfahrungen. Bewunderungswürdig groß aber wie in der Entschiedenheit und Festigkeit seines Glaubens, ist der Apostel auch in der demüthigen Fertigkeit zur Buße, worin er später wieder selbst sein apostolisches Haupt unter das Strafamt des von den strengen Judenchristen verachteten Paulus beugen kann (Galat. 2.).

Die Auszeichnungen, welche er von Seiten des Herrn erfährt, stellen ihn gradweise höher und höher; zuerst unter die Zwölfe (Matth. 10.); dann unter die drei auserwählten Vertrauten (Berg der Verklärung und Gethsemane, vgl. Markus 12, 3., wo Andreas zu den Dreien hinzukommt); weiterhin in die Zweizahl mit Johannes (Luk. 22, 8.); und schon von früher her scheint Petrus emporgerückt zu werden über alle anderen hinaus. Der Umstand freilich, daß Petrus stets im Apostelkatalog voransteht, erklärt sich einfach aus dem Datum seiner Berufung; es ist aber nicht ohne Bedeutung, daß Jesus eben die bestimmteren Berufungen mit dem Petrus begonnen hat. So ist er denn auch als der erste offene Bekenner der Gottheit Christi unter den Jüngern in dieser idealen Bekennernatur der Felsen, auf den Christus seine Lehre gründen, dem er die Schlüssel des Himmelreiches geben will, Matth. 16, 19; (über die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle vgl. übrigens de Wette und Meyer), in seiner Seelengefahr aber der Jünger, für den Christus insonderheit gebetet hat und dem er den Beruf gibt, nach seiner Bekehrung seine Brüder zu stärken (Luk. 22, 32). Wenn aber Christus ihn nach seiner Auferstehung besonders bescheiden läßt und ihn einer besonderen Erscheinung würdigt, so erklärt sich das hinlänglich aus seiner besonderen Trostbedürftigkeit (was Meyer vergebens bestreitet, Comment. zu Mark. 16, 7). Wenn er ihn ferner nach der Wiedereinsetzung in seinen Beruf beauftragt: Weide meine Lämmer, meine Schaafe! so muß man sich daran erinnern, daß ihm hier nur ein Beruf wiedergegeben wird, den er früher schon hatte mit den übrigen Jüngern, nicht aber ein neuer Beruf über die Jünger hinaus. Offenbar korrespondiren alle diese Auszeichnungen des Herrn mit der Erweisung einer besonderen Entwickelungsfreudigkeit und eines voraneilenden Zeugenmuthes von seiner Seite. Er ist warm in der Entsagung und im Glauben, und drei Wunder geschehen an ihm: an seinem Netz, an seinem Hause, an seiner Person, wie er denn auch selber in seinem Apostelamt später reich an Wunderthaten des Glaubens ist. Er ist warm in seinem Bekenntniß und in seinem Uebertritt, möchte man sagen, aus der alttestamentlichen Gesetzeskirche in die neutestamentliche Glaubenskirche; warm in seiner Kampf- und Leidensbereitwilligkeit, wie in seiner Buße und Bekehrung zu dem gekreuzigten und begrabenen Christus (darin verwandt mit dem bußfertigen Schächer, so wie mit Joseph von Arimathia und Nikodemus); und so auch warm in der Osterzeit, wenn es gilt, den Herrn zu suchen im Grabe (Joh. 20.) oder zu begrüßen jenseit des See's (Joh. 21.). Dieser dynamischen Priorität des Petrus in seiner persönlichen apostolischen Thatkraft hat Christus ihre Weihe und Berechtigung gegeben und sie zur Signatur gemacht für seine apostolische Zukunft. Daß aber damit keineswegs eine gesetzliche Priorität des Petrus, noch weniger eine erbliche Priorität eines petrinischen Amtes gegeben seyn konnte, ergibt sich aus dem Verhältniß, das er den Jüngern zur Gemeine, das er dem Petrus zu den Jüngern, das er ihm insbesondere zu Johannes, und das er endlich Allen mit einander zu sich selbst gegeben hat. Die geistige Gleichheit der Glieder seiner Gemeine, welche jede Hierarchie der Apostelgemeine ausschließt, hat der Herr ausgesprochen Matth. 18, 1 ff. 20, 25 ff., die Gleichberechtigung der Apostel mit Petrus im Schlüsselamt Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. Und wenn er dem Petrus eine dynamische Priorität zuerkannte in dem Verhältniß seiner apostolischen Thatkraft zu der Gemeine, so hat er offenbar dem Johannes die gleiche Priorität zuerkannt

in dem Verhältnisse seiner apostolischen Beschaulichkeit zu dem Geiste und Herzen Christi. Sollte daher ein Petrus stehen zwischen Christus und der Gemeine, so müßte jedenfalls auch wieder Johannes stehen zwischen Petrus und Christus. Von alle dem kann nicht die Rede seyn in einer Gemeine, in welcher Christus unmittelbar gegenwärtig seyn will mit seinem Geiste, und in persönlicher Beziehung stehen zu allen seinen Gliedern (Joh. 14, 23.).

Daß die Priorität des Petrus als eine bloß relative und als eine persönlich dynamische zu betrachten ist, ergibt sich besonders aus ihrer apostolischen Verwirklichung nach der Apostelgeschichte. Petrus nimmt das Wort in der Jüngerversammlung nach der Auffahrt Christi und veranlaßt die Berufung des Matthias anstatt des Ischarioth (Apgesch. 1.); er hält die gewaltige Pfingstpredigt, durch welche die erste Gemeine gegründet wird (Apgesch. 2.); er thut das erste Wunder, indem er den lahmen Bettler heilt an der glänzenden Tempelthür (Apgesch. 3.), und benutzt diese That wieder zu einer Predigt von Christo; er vorzugsweise beschützt die Gemeine nach außen den Hierarchen gegenüber mit seinem Zeugniß von Christo (Apgesch. 4, 12.) und seiner Unterscheidung zwischen Gehorsam gegen Gott und gegen Menschen (4, 19.), woran jedoch Johannes ausdrücklich betheiligt ist; und so reinigt er auch die Gemeine nach innen von dem bösen Heucheltrug des Ananias durch das Strafamt nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; und eben so reinigt er die Gemeine in Samaria von der Heuchelei des Simon Magus und von der Gefahr des Verderbens, welches die spätere Kirche als Simonie bezeichnet hat. Er ist es vor Allem, der die Gemeine in Judäa verbreitet, belebt und durch große Wunderthaten bis zur Todtenerweckung erbaut (Apgesch. 9). Ihm gebührt denn auch der Ruhm, daß er als der erste Heidenapostel die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum *thatsächlich* und mit klarem Bewußtseyn unter der Leitung des Herrn durchbrochen hat mit seinem Eingang zu Cornelius (Apgesch. 10), und daß er später ein entscheidendes Wort für die Freiheit des Glaubens und insbesondere für die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz gesprochen hat auf dem Apostelconcil zu Jerusalem (Apgesch. 15). Von seiner hervorragenden Stellung zeugte auch die Fürbitte der Gemeine nach der Hinrichtung des Jakobus; selbst das Wallen des Herrn schien ihn durch eine wunderbare Rettung auszuzeichnen (Apgesch. 12). Und ohne Zweifel hat auch Lukas die Apostelgeschichte unter dem Gesichtspunkte geschrieben, daß die judenchristliche Metropole Jerusalem unter der vorwaltenden Leitung des Petrus und die heidenchristliche Metropole Antiochien unter der Leitung des Paulus eine bestimmte Parallele mit einander bilden und im harmonischen Gegensatz stehen, vor allem die Männer Petrus und Paulus selbst (s. den Art. *Paulus*; auch in Bezug auf die kritischen Verdächtigungen der Apostelgeschichte seitens der Baur'schen Schule). Bei alle dem ist von einem gesetzlichen Primat des Petrus überall keine Spur (Apgesch. 5.). Offenbar geht die Einsetzung des Amtes der Presbyter-Diakonen (vgl. den Art. *Philippus*) nicht von Petrus insbesondere aus, sondern von den Zwölfen insgesammt (Apgesch. 6, 2). Offenbar wird sogar Petrus neben Johannes als Gesandter („Legat", „Nuntius") der Apostel nach Samaria geschickt (Apgesch. 8), und wenn er in Verbindung mit Johannes die Gemeine zur vollen Reife des Geistes emporhebt, so erscheint uns auch darin eine dynamische Thatsache, nicht eine gesetzlich-sakramentalische Anordnung (der Firmelung). Offenbar ist Petrus nicht der erste bestimmte Vertreter der Gemeine von Jerusalem, sondern Jakobus (der Aeltere) und abermals Jakobus (der Jüngere). Offenbar endlich tritt Petrus bei dem Apostelconvent (Apgsch. 15.) weder als Gebieter, noch als Leiter auf, sondern als Sprecher. Fassen wir sein Verhältniß zu Johannes in's Auge, so hat es fast einen geistig zwillingsartigen Karakter, und wie schon früher das Adlerauge des Johannes im leiblichen und geistigen Erkennen weit voraus war (Joh. 6, 71. 12, 6. 20, 5. 21, 7), während Petrus dann vorantrat in dem apostolischen Handeln, so war es ohne Zweifel auch hier. Was aber das Verhältniß zu Paulus betrifft, so hat sich dieser über seine vollkommene Unabhängigkeit von Petrus auf das Bestimmteste ausge-

sprochen (Gal. 1, 2); er hat den judenchristlichen Eiferern, die sich auf Petrus beriefen, die schärfsten Dinge gesagt bis zum kühnsten Ausdruck (1 Kor. 9. Gal. 1, 9. Phil. 3, 2); ja er hat sogar den Apostel selbst auf's Freimüthigste gestraft (Gal. 2.); und dieß ist wohl bedeutsam die letzte neutestamentliche Nachricht über den Petrus, wenn wir von seinen eigenen Briefen absehen.

Wir wissen nicht, wohin Petrus nach dem Jahre 44, d. h. nach der Hinrichtung des Jakobus sich gewendet (Apgesch. 12, 17.) und wo er sich bis zum Apostelconcil, d. h. bis zum Jahre 54 ungefähr aufgehalten. Daß er derweilen nicht in Rom gewesen, wie die alte Sage will, und neuerdings neben katholischen Schriftstellern auch Thiersch, dafür liegen bestimmte Beweise vor. Als der Apostel Paulus nach Rom schrieb, gegen das Jahr 59, und als er nach Rom kam, gegen das Jahr 62, war noch keine Spur von einer Wirksamkeit des Petrus in Rom; ebenfalls nicht zwei Jahre später, als die Apostelgeschichte geschlossen wurde, selbst nicht zur Zeit des zweiten Timotheusbriefes, den wir in eine zweite Gefangenschaft mit der kirchlichen Tradition verlegen, und auf den der Martyrtod des Paulus bald erfolgt seyn muß, im J. 67 oder 68 nach der gewöhnlichen Annahme. Da also Petrus nach der kirchlichen Tradition mit Paulus den Martyrtod in Rom soll erlitten haben, so kann er jedenfalls nicht lange in Rom gewesen seyn, jedenfalls nicht als Bischof dort gewirkt haben (denn Paulus wäre ihm, wenn überhaupt jetzt schon von einem bestimmteren bischöflichen Wirken in Rom die Rede seyn sollte, darin zuvorgekommen); ja es ist sogar erst noch die Frage, ob er überhaupt in freier Wirksamkeit nach Rom kam, obwohl wir nach dem Lebensgang des Petrus das Letztere wirklich annehmen Daß er aber jedenfalls nach Rom gekommen sey und hier sein Leben als Martyrer beschlossen habe, dieß haben im Reformationszeitalter Velenus (1520), Flacius, Salmasius und F. Spanheim, und in neuester Zeit Mayerhoff, Baur, Schwegler, Zeller vergebens zu bestreiten gesucht. Die Aeußerung eines Vorgefühls von dem Martyrertode im 2. Briefe des Petrus (1, 14.) halten wir für nicht unerheblich im Zusammenhange aller Zeugnisse; indessen ist die Aechtheit des genannten Briefes selbst erst noch festzustellen. Das Zeugniß des Clemens Romanus aber im 1. Briefe an die Korinther Kap. 5., Petrus sey als Martyrer zu dem bestimmten Orte seiner Verherrlichung gekommen (*καὶ οὔτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*) hat Baur vergebens zu entkräften gesucht. Nachdem von den Verfolgungen der beiden Apostel bis auf den Tod die Rede gewesen ist, kann *μαρτυρήσας* nur den Martyrergang bezeichnen. Zudem wird in der betreffenden Stelle Petrus auf dreifache Weise mit dem Paulus verknüpft. Sie werden erstlich zusammengestellt als die größesten und gerechtesten Zeugen, zweitens als Martyrer, drittens als solche, die hingelangt sind an den geweihten Ort, der bei Petrus als der Ort der Verherrlichung, bei Paulus als der heilige Ort bezeichnet wird. Freilich beweist die von Baur (der Apostel Paulus, S. 216) angeführte Erklärung einer unter Bischof Gelasius I. abgehaltenen römischen Synode, daß es zu seiner Zeit Häretiker gab, welche nicht die Einheit des Ortes, sondern die Einheit des Zeitpunktes in Beziehung auf das Martyrerthum Beider bestritten; allein bei jener Differenz handelte es sich nur um den genauesten Zeitpunkt, da die Synode über den gleichen Tag des beiderseitigen Martyrthums einig war. Hierzu kommen die Zeugnisse von Ignatius ad Rom. cap. IV., von Dionysius von Korinth (Euseb. II, 25), von Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes und Lactantius, der sogar den Paulus nur beiläufig erwähnt, bis endlich in den Actis St. Apostolorum Pauli et Petri Paulus dem Petrus entschieden untergeordnet wird. Die Thatsache, daß Petrus bei dem überall feststehenden Zwillingsmartyrthum ursprünglich bei Clemens von Rom gegen Paulus zurücksteht, dagegen im Verfolg der Zeugnisse immer mehr als Hauptperson in den Vordergrund gerückt wird, erklärt sich aus den keimenden hierarchischen Vorstellungen und hat eben so wenig gegen die Zeugnisse von dem doppelten Martyrtode zu bedeuten, „wie wenn zwei Berge, die neben einander stehen, Sonnenschein und Schatten mit ein-

ander wechseln." Dazu kommt, daß man schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts die Gräber der beiden großen Apostel in Rom zeigte, wie dieß der römische Presbyter Cajus (Euseb. II, 25) bezeugt; das Begräbniß des Petrus lag diesem nach am Vatican, das des Paulus außerhalb der Stadt auf dem Wege nach Ostia (Euseb. III, 1).

Die erwähnte Annahme einzelner Väter (Eusebius im Chronicon, nach ihm Hieronymus), daß Petrus zur Zeit des Claudius nach Rom gekommen, hängt zusammen mit der Sage, Petrus habe in Rom den Simon Magus im Kampfe des Geistes überwunden. Diese Sage aber fand hinwiederum ihre Stütze an dem Irrthum Justin's des M., der in seiner II. Apologie von einer Bildsäule berichtete, welche man in Rom dem Magier Simon gesetzt habe, mit der Inschrift: Simoni Sancto deo. Die Auffindung der von Justin erwähnten Säule im Jahre 1574 hat diesen Irrthum zerstört; die Inschrift lautete: Semoni Sango Deo Fidio; sie bezeichnete die Säule als Heiligthum einer sabinischen Gottheit. Das erste gewisse Anzeichen von dem Zuge des Petrus in's Ausland haben wir in dem von Paulus berichteten Ereigniß in Antiochien (Galat. 2). Bekanntlich haben katholische Schriftsteller jenen Conflikt, der den Petrus in Schatten stellte, zu beschönigen gesucht (s. die Commentare); auch Hug und Schneckenburger haben angenommen, das Ereigniß habe vor dem Apostelconcil stattgefunden, um die Bedeutung desselben zu mildern. Allein in sehr früher Zeit ist weder eine Störung der Unität in der antiochenischen Gemeine, noch eine Störung zwischen Paulus und Barnabas anzunehmen; auch streitet die Verhandlung in Jerusalem (Apgesch. 15.) nnd die chronologische Folge im Galaterbrief dagegen. Das Zusammentreffen beider Apostel kann aber auch nicht gleich nach dem Apostelconvente stattgefunden haben; also erst nach der zweiten Missionsreise des Paulus (Apgesch. 18, 22.), gegen das Jahr 57. Nehmen wir nun an, daß Petrus um diese Zeit die jüdische Diaspora gegen Osten aufsuchte, so verstehen wir's, daß er einige Zeit nachher einen Brief von Babylon aus an die zerstreuten Judenchristen in Kleinasien richten konnte (1 Petr. 5, 13). Denn die neuerdings namentlich von Thiersch wieder beliebte Deutung des Namens Babylon auf Rom halten wir für durchaus haltlos; obschon sich diese symbolische Erklärung schon bei Eusebius II, 15. ohne Zweifel zu Gunsten der späteren, schon gefälschten Tradition über den Petrus findet. Ein symbolisches Ortsdatum in einem Briefe, das eine Stadt des fernen Ostens für eine Stadt des fernen Westens setzt, ohne weitere Erklärung, müssen wir vor wie nach für eine Absurdität halten, deren der Apostel nicht fähig war; abgesehen von der Frage, ob es damals schon den Christen geläufig gewesen, Rom als ein Babylon zu bezeichnen. Das kleine Babylon in Aegypten kann auch nicht gemeint seyn, wohl aber die alte Ruinenstadt Babylon im Zusammenhang mit dem neu aufblühenden Seleucia am Tigris, d. h. das Centrum der oriental. jüdischen Diaspora im Orient. Wir müssen es nach Galat. 1. ganz natürlich finden, den Apostel hier zu treffen, und eine vorübergehende Judenausweisung aus Babylon zur Zeit Caligula's hat für diese Thatsache nichts zu bedeuten. Wenn nun Petrus von hier aus an die Christen in Kleinasien schrieb, so hat man daraus (Origen. T. III. in Genes. und Euseb. III, 1.) ohne Grund geschlossen, Petrus habe damals schon den in Pontus u. s. w. zerstreuten Juden das Evangelium gepredigt. Wohl aber darf man annehmen, daß er von Babylon aus später auch diese Gegenden berührte, indem er später das Centrum der jüdischen Diaspora im europäischen Westen, d. h. Rom, in's Auge faßte. Es liegt ganz in der Consequenz des missionarischen Planes des Apostels, wenn Markus, sein Begleiter, nach dem Tode des Petrus das Centrum der jüdischen Diaspora in Aegypten, nämlich Alexandrien besuchte. In Rom fand Petrus den Martyrtod gleichzeitig mit Paulus. Nach Tertullian starb er den Kreuzestod in der Weise, wie der Herr (d. h. am Kreuz), während Paulus, sein Todesgenosse in Rom, die Todesart mit dem Täufer zu theilen hatte (d. h. durch's Schwert hingerichtet wurde als römischer Bürger). Es streitet nicht damit, wenn Origenes und Rufinus genauer berichten, er sey auf seinen Wunsch gekreuzigt worden mit dem Kopfe nach unten, weil er sich nicht würdig erachtet,

wie der Herr zu sterben; nur liegt in der Motivirung etwas, das dem gesunden Sinne des apostolischen Zeitalters widerspricht.

Nach dem 1. Briefe Petri (5, 13.) und der kirchenhistorischen Tradition war Markus (s. d. Art.), der Gefährte des Petrus, der ihn nach Rom begleitet hatte, in Rom bediente, seine Evangelienvorträge schriftlich verfaßte und nach seinem Martyrtode die Missionsfahrt nach Alexandrien antrat; das Evangelium des Markus steht also jedenfalls in der engsten Beziehung zu der Evangelisation des Petrus, und mit dem Karakter des Markus spiegelt sich auch der verwandte Karakter des Petrus darin deutlich ab. Außerdem aber besitzen wir von Petrus eine Reihe von Reden und Aussprüchen, welche Lukas in der Apostelgeschichte mitgetheilt hat (Kap. 1, 15—22. 2, 14—39, 40. 3, 12—26. 4, 8—12. 19, 20. 5, 3. 4. 8, 9. 29—32. 10,28. 29.34—43. 47.Kap.11, 4—17. 12,11. 17. 15, 7—11.), und nach der kirchlichen Tradition die zwei Briefe, welche sich in der Abtheilung der katholischen Briefe finden.

Petrus befand sich bei der Abfassnng seines ersten Briefes auf einer apostolischen Reise von Babylon aus; vielleicht auf einer Rundreise im nördlichen Mesopotamien. Jedenfalls eröffnet sich der Blick in eine große Wirksamkeit unter den Juden der orientalischen Diaspora, wenn wir finden, daß er den Markus in Babylon zurückläßt (5, 13) und den Silvanus, der eben so wie Markus ein äußeres Mittelglied zwischen Petrus und Paulus bildete, mit einem Schreiben an die Christen der Diaspora in Kleinasien sandte (5, 12). Die Verdächtigungen des 1. Briefes Petri in der Baur'schen Schule (Schwegler II. 2.) sind in ihren Voraussetzungen, der bekannten Ebioniten-Hypothese gerichtet. „Halten wir fest, daß der Apostel an Judenchristen in Kleinasien schreibt, da die ersten Verfolgungen der Christen seitens der römischen Gewalt begonnen haben, etwa zur Zeit der ersten neronischen Verfolgung, so ist uns der Aufschluß für den Inhalt des Briefes und seine Veranlassung gegeben. Damals war die Judenchristenheit aller Orten durch den beginnenden Aufruhr des Volkes in große Versuchung der Mitleidenschaft versetzt, und mußte daher zum beharrlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnt werden, wie dieß Kap. 2. geschieht. Die Versuchung war um so größer, da nun auch die römische Christenverfolgung begann; darüber werden die Gläubigen orientirt Kap. 3 und 4. Die Judenchristen mußten um diese Zeit abgelöst werden von jenem schwärmerischen nationalen Bewußtseyn, das in Judäa seinen Verzweiflungskampf begann, daher wurde ihnen nahe gelegt, daß sie das eigentliche Volk des Herrn seyen (Kap. 2). Sie waren damals in besonderer Versuchung, sich von den Heidenchristen, also hier von den paulinischen Heidenchristen in Kleinasien abzusondern, daher wurden sie besonders ermuntert zur Bruderliebe (Kap. 1). Der erste Brief des Petrus findet daher seine besondere Erklärung in jenen Zeitverhältnissen bei den Vorspielen des jüdischen Krieges eben so wie der Hebräerbrief; ja auch der Brief des Jakobus ist offenbar schon im Vorgefühl der großen Versuchungszeit der Judenchristen geschrieben."

Der zweite Brief des Petrus ist nicht von der Baur'schen Kritik allein angefochten worden. Zur Zeit des Eusebius stand er in der Klasse der Antilegomena, und nach Schwegler haben sich von Calvin, Grotius, Scaliger und Salmasius an bis auf Semler, Neander, Credner und de Wette die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt. Es ist allerdings schwer, anzunehmen, daß zwei apostolische Männer ihre Briefe so unter einander sollten benutzt haben, wie dieses Verhältniß offenbar zwischen 2 Petri 2. und dem Briefe Judas besteht. Einer von beiden scheint der Nachbildung verdächtig, und viele Theologen, auch Neander, haben dem letzteren Briefe die Priorität zuerkannt. Dietlein u. A. dagegen behaupten die Abhängigkeit des Briefes Juda von dem des ächt erkannten 2. Brief Petri. Für uns steht die Integrität des ersteren Briefes vorab fest, da er als Paraphrase von 2 Petri 2. gar keine Bedeutung hätte. Der zweite Brief Petri rechtfertigt sich im Ganzen aber auch durch seine originalen und mit dem ersten Briefe durchaus verwandten Elemente. Wir haben uns daher erlaubt, eine Interpolation oder paraphrastische Hineinarbeitung der Worte

Judas gegen die Antinomisten in den 2. Brief Petri anzunehmen (Apostol. Zeitalter, I. S. 152), und widerlegt ist diese Annahme noch nicht. Gründe: 1) die Stelle, wo die Einschaltung geschah, ist genau bezeichnet mit dem *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*, Kap. 1, 20., was Kap. 3, 3. wiederkehrt, obschon es offenbar an der zweiten Stelle in logischer oder rhetorischer Beziehung nicht paßt. 2) Wenn man die zwischen inne liegende Stelle ausfallen läßt, so gewinnt das Schreiben einen geschlossenen Zusammenhang nach dem Grundgedanken, daß der Apostel die Christen warnt, ein Aergerniß daran zu nehmen, daß er den Tod erleiden werde vor der Wiederkunft des Herrn. 3) Die Einschaltung erklärt sich leicht aus dem kirchlichen Interesse einer späteren Zeit, dem großen Apostel Petrus ein bestimmtes Zeugniß gegen die Antinomisten in den Mund zu legen, und sie kann insofern auch nur als eine formelle Interpolation in kanonischer Hinsicht bezeichnet werden, als das Materiale fast ganz aus den Schriftworten bei Judas gebildet ist. Offenbar ist der Brief nach seinem Grundgedanken eine Parallele zum 2ten Thessalonicherbrief. Wir denken uns die Entstehung so, daß der Brief wie ein fliegendes Blatt aus dem Gefängniß des Petrus in die Hände der römischen Gemeine gekommen, und daß derselbe in dieser Gemeine früh eine Erweiterung nach dem Briefe des Judas zum Zeugniß gegen die Antinomisten erfahren, welche den Sieg über die ursprünglichen Abschriften davon getragen.

Man hat einen Grund zur Verdächtigung der petrinischen Briefe in der Aehnlichkeit ihrer Sprache mit der paulinischen finden wollen. (das Nähere s. apostol. Zeitalter I. S. 149). Daß aber der erste Petrusbrief in Bezug auf eigenthümlichen Lehrtypus mit den paulinischen Briefen sowohl formell als materiell nicht übereinstimmt, dagegen wohl paßt zu den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte und zu dem Karakter des Petrus in den Evangelien ist leicht nachzuweisen. Paulus schreibt mehr doktrinär oder systematisch; die dogmatische Behandlung und die ethischen Anforderungen sind bestimmt unterschieden. Bei Petrus dagegen sind von Moment zu Moment die dogmatischen und ethischen Elemente in einander verschlungen. Auch treten die dogmatischen Begriffe bei Petrus nicht so bestimmt auseinander. Ebenso fehlen die umfassenden Construktionen wie die Breviloquenzen des Paulus bei Petrus, seine Sätze streben in bestimmtem Ausdruck nach einem raschen praktischen Abschluß. Auch hat Petrus seine eigenthümlichen *ἅπαξ λεγόμενα*. Was die Dogmen betrifft, so ist, abgesehen von der Eigenthümlichkeit des petrinischen Lehrtypus im Allgemeinen ein Aufschluß über die Wirksamkeit Christi im Todtenreich, wie ihn Petrus gibt (Kap. 3, 19. 4, 6.), bei Paulus in dieser Entwickelung nicht zu finden.

Das Eigenthümliche des petrinischen Lehrbegriffs besteht nicht etwa bloß in der Thatsache, daß er vorzugsweise die Hoffnung betont (s. Seyler, theol. Studien u. Krit. Jahrg. 1832; vgl. das Referat von Weiß, der petrinische Lehrbegriff S. 21 ff. und dessen eigene Construktion S. 28 ff.), sondern in dem bestimmten concreten Ausdruck dieser Hoffnung. Das Christenthum ist für ihn die neue, reale Theokratie, das neue, reale Gottesreich, prinzipiell schon gegründet und vorhanden (1 Petr. 2, 9; vgl. 2 Mos. 19, 5. 6. Kap. 3, 13.), nach seiner Entfaltung aber ein Gegenstand christlicher Treue und Geduld (Kap. 2, 11 ff. 3, 9. 15), nach seiner künftigen Erscheinung ein Gegenstand der christlichen Hoffnung (1 Petr. 1, 4. 2 Petr. 1, 4. 3, 13.). S. apostol. Zeitalter II. S. 582.

Merkwürdig ist es, wie der feurige, gemüthreiche, grundedle, kluge und heroisch geartete Apostel in seiner Jüngerschaft und namentlich in seinen Schwachheiten, alle hierarchischen Gedanken des römischen Petrus ausgesprochen hat, während er nach seiner Buße und Salbung durch den heiligen Geist alle evangelischen Antithesen gegen den hierarchischen Geist und das römische System vollzogen. Das voreilige Wellentreten und Verzagen, die bevormundende Abmahnung: „Herr, das widerfahre dir ja nicht", oder das Zielen nach einer kreuzesfreien weltlichen Herrlichkeit des Christenthums, die entgegengesetzte Sehnsucht nach einem mönchischen Eremitenleben auf dem Berge der Ver-

klärung, die Verpflichtung des freien Christus zur hierarchischen Tempelsteuer, die quantitative Berechnung des versöhnlichen Verhaltens nach der Siebenzahl, die von Lohnsucht nicht ganz freizusprechende Frage: „was wird uns dafür?", die Ablehnung des Fußwaschens und die Begehrung einer größeren Waschung in eigenwillig übertriebener Demuth, die Herbeischaffung der zwei Schwerter, die Selbstüberhebung im Gelübde der Treue, der schwärmerische Schwertstreich, das Schlafen in Gethsemane, die schwere Verläugnung im Zuge eines politischen Eifers für den Herrn, überhaupt das Maßgebende für den Herrn und das Schwanken zwischen übergeistlicher Tapferkeit und weltlichem Verzagen: das Alles sind Züge, in denen wir den Geist der römischen Hierarchie wiedererkennen, oder auch Züge, mit denen der Jünger Jesu in das Judenthum zurückfiel. Freilich stehen auch in seiner Jüngerschaft schon den Schattenseiten die großen Lichtmomente gegenüber, in denen die besten Momente des römisch-kirchlichen Lebens sich abspiegeln mögen. Petrus aber, der geistgesalbte Apostel, hat sich durchweg in seinen apostolischen Reden, wie in seinen Briefen, antihierarchisch ausgesprochen, und zwar recht merkwürdig in Beziehung auf alle bedeutenden Momente des hierarchischen Wesens. Die allgemeine Geistesausgießung über die Gläubigen (Apgesch. 2, 17 ff.); apostolische Armuth vor der reichen Tempelthür; Wunderthun nicht in Menschenkraft, sondern in Gotteskraft; der Stein, von den Bauleuten verworfen; kein anderer Name des Heils, als der Name Jesu; Gott mehr gehorchen als den Priestern (Apgesch. 3.); Gericht über die reservatio mentalis (Apgesch. 5.); Priestergebot, Menschengebot (Apgesch. 5.); die Gemeine Verwalterin ihres Armengutes (Apgesch. 6.); Gericht über die Simonie (Ap.-gesch. 8.); bei Gott kein Ansehen der Person, sondern ein Werthhalten frommer Humanität (Apgesch. 10.); die Geistestaufe der Gläubigen das entscheidende Merkmal der Christen (Apgesch. 11.); ein Joch des Gesetzes auf den Nacken der Jünger legen heißt Gott versuchen, denn durch die Gnade des Herrn Jesu Christi werden wir selig (Apgsch. 15.); wir sind wiedergeboren durch die Erlösung und Versöhnung in Christo (also nicht durch menschliche, priesterliche Mittel); theuer erkauft mit dem Blute Christi, nicht mit Silber oder Gold aus dem ewigen Saamen des lebendigen Wortes Gottes (nicht durch äußerliche Ceremonien, 1 Petr. 1.); die Gemeine der Gläubigen ein königliches Priestervolk, Fremdlinge in dieser Welt (also nicht ein Volk von Laien, den Priestern unterworfen, 1 Petr. 2.); darum sollen sich die Christen nicht gegen die sittlichen Ordnungen und Obrigkeiten in der Welt auflehnen oder über sie erheben (wie die Hierarchie thut, 1 Petr. 3.); das Reich Christi besonders gefördert durch die gottgeheiligte Ehe (also nicht durch Hierarchie); auch durch eine gemischte Ehe rechter Art (nicht aber durch confessionellen Hader), durch christliche Humanität und Meiden eines fanatischen Poltergeistes und verfolgungssüchtigen Wesens (1 Petr. 3.); das Todtenreich ein zweites Gebiet der Predigt des Evangeliums (nicht gesetzlicher Büßungen und Sühnen, Kap. 3. und 4.); schon die Sündfluth eine Art von Taufe (also das Reich Christi größer als das Gebiet der Hierarchie, Kap. 3.); der sittliche Gehalt der Taufe das Begehren eines guten, versöhnten Gewissens mit Gott (nicht das Vertrauen auf eine magische Wirkung, Kap. 3.); Christus von seinem Throne her allwaltend (also keines Stellvertreters auf Erden bedürftig, Kap. 3.); nicht zweierlei Tugend in der Kirche, sondern für Alle normgebend das Vorbild Christi (also keine consilia evangelica als höheres Gesetz, Kap. 4.); die Rede richten nach Gottes Wort (Kap. 4., also keine selbständige Geltung der Tradition); im Amte wirken aus Gottes Kraft (nicht auf Autorität pochen); und zum Preise Gottes (nicht selbstgemachter Heiligen, Kap. 4.); das Gericht anfangen lassen beim Hause Gottes (nicht aber die Reformation verfolgen (Kap. 4.); leiden können mit Christo (nicht fanatisch verfolgen, Kap. 4.); dem Petrus als ermahnenden Presbyter folgen (nicht ihn als Glaubensfürsten über die Kirche stellen, Kap. 5.); im Presbyteramt die Heerde Gottes weiden in freier Herzenswilligkeit, nicht aber über das Gottesvolk (die κλῆροι) herrschen; die Krone jenseits erwarten (nicht diesseits geistliche Kronen tragen, Kap. 5.); der seligmachende Glaube erlangt durch die Gerechtigkeit Gottes

und Christi, gegründet auf das neutestamentlich besiegelte Wort der heil. Schrift (2 Petr. 1.); (der wahre Antinomismus an Unsittlichkeiten und selbsterſonnenen Reden zu erkennen, Kap. 2.); Petrus in Uebereinstimmung und Collegialität mit allen Aposteln (Kap. 3.); die christliche Ordnung der Dinge ein stetes Warten auf die Zukunft des Herrn und die Neugestaltung der Dinge (nicht aber eine Einrichtung auf ein unwandelbares mittelalterliches Diesseits). So ermahnte Petrus, der Fels, die Christen als die lebendigen Felssteine, erbaut auf Christus, den Eckstein (1 Petr. 1, 5. 6.), und erklärte, wer auf ihn vertraue, werde nicht zu Schanden; er ermahnte sie, als der geistliche Tempel sich zu erbauen, und als das heil. Priesterthum insgesammt geistliche Opfer darzubringen.

Die apokryphische Schriftstellerei hat sich mit besonderem Interesse an den Namen des Petrus gehängt, namentlich in dem Evangel. Petri, dem *κήρυγμα Πέτρου*, den *πράξεις Πέτρ.* u. s. w., worüber die Apokryphenliteratur zu vergleichen ist. Auch die Clementinen verherrlichen den Petrus auf Kosten des Paulus. Dazu kommt die Legende, die mit seinen Siegen über den Simon Magus beginnt. Die größte plastische Apokryphik über den Petrus aber bilden die römischen Ansprüche auf den angeblichen gesetzlichen Primat des Petrus, und wie sich wiederum die Apokryphik an den mittelalterlichen Namen des Petrus gehängt hat (donatio Constantini magni, pseudo-isidorische Dekretalen) ist bekannt.

Die Literatur, betreffend den Apostel Petrus und seine Theologie und Briefe, ist verzeichnet in Walch. Biblioth. theol. IV. pag. 662 sq.; Lilienthal, bibl. Archivar. Königsb. 1745. S. 736 ff.; in Winer's Handb. der theol. Literatur. I. S. 269. 290. u. 565; Supplement desselben S. 42. 93; in Danz's Univers.-Wörterb. S. 751 f.; Supplem. dess. S. 81; Hartwig, Tabellen zur Einl. in's N. Test. (Berlin 1851.) S. 50 ff.; in den bekannten Einleitungsschriften zum N. Testam.; in den betreffenden Commentaren; in Hagenbach's Encyklop.; in den bekannten Schriften über das apostolische Zeitalter. (S. den Art. Paulus und die neutestamentl. Lehrbegriffe.) Als neuere Schriften nennen wir: W. Steiger, der 1. Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs ausgelegt. Berlin 1832; Mayerhoff, historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Naumburg 1835; Windischmann, Vindiciae Petrinae. Regensb. 1836; Dietlein, der 2. Brief Petri. Berlin 1851; Schlichthorst, Entwickelung der beiden Briefe Petri, zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen. 2 Bdchen. Stuttg. 1837; Couard, Simon Petrus, der Apostel des Herrn. In Predigten. Berlin 1836; Besser, die Briefe St. Petri. Bibelstunden. 2. Aufl. Halle 1857. Eine besondere Monographie über den petrinischen Lehrbegriff lieferte B. Weiß, der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855.

J. P. Lange.

Petrus, Feste zu Ehren des. Indem die römische Kirche den Apostel Petrus als den Apostelfürsten, als Gründer des bischöflichen Stuhles zu Rom und als den Stifter ihres Primates in der Christenheit ansah, war es wohl natürlich, daß sie ihn durch kirchliche Feste verherrlichte und auszeichnete. Zu diesem Zwecke führte sie 1) ein das Fest der Stuhlfeier des Apostels Petrus (Festum Cathedrae Petri, Natale Petri de Cathedra) und setzte für dasselbe den 18. Januar ein. Das Fest war dazu bestimmt, die Errichtung des bischöflichen Stuhles zu Rom und hiermit zugleich die Einsetzung des römischen Bisthumes durch Petrus zu feiern. Weil aber die Tradition den Petrus auch als den Gründer des bischöflichen Stuhles zu Antiochien darstellte, ordnete die römische Kirche noch ein Fest für diese Stuhlfeier (Cathedra Antiochena) an und bestimmte für dieselbe den 22. Februar. Diese zweite Stuhlfeier des Petrus soll zuerst von einem Statthalter Theophilus von Antiochien eingeführt worden sein. Ueber die Zeit der Entstehung dieser beiden Feste zu Ehren des Petrus herrscht in der römischen Kirche selbst keine Einhelligkeit (vgl. Gavanti Thesaur. Sacr. Rit. T. II. p. 221 sq.), doch ist soviel wahrscheinlich, daß die antiochenische Stuhlfeier älter als die römische ist, und soviel gewiß, daß seit dem 5. Jahrhundert ein Fest der Stuhlfeier des Petrus gefeiert, aber in Rom selbst und in Afrika mit dem altrömischen

Todtenfeste (20. Febr.) in Verbindung gebracht wurde und zu einem Opferfeste für die Todten ausartete. In Beziehung hierauf bemerkt Meratus in Gavanti Thesaur. l. c.: Diei autem 22 Febr. Romae haec festivitas addicta fuit, ut aboleretur superstitio cibos afferendi ad sepulcra mortuorum, teste D. Augustinino sermone 15 de Sanctis. Daher wurde das Fest auch Festum epularum Petri genannt. Jene Ausartung bestand noch bis gegen das Ende des 6. Jahrhunderts und wurde vom Concil zu Tours (567) durch Can. 22 ausdrücklich verboten. Erst Pabst Paul IV. erhob das Fest der römischen Stuhlfeier, Pabst Gregor XIII. das Fest der antiochenischen Stuhlfeier Petri zum Festum de praecepto. Zu Ehren des Apostels führte die römische Kirche 2) das Fest der Kettenfeier Petri (Festum Petri ad vincula, in vinculis, catenarum Petri, Petrus ad vincula) ein, das am 1. August gefeiert wird. Ueber den Zweck und den Ursprung des Festes gibt es nur Sagen; bald soll dasselbe zur Erinnerung daran dienen, daß Petrus auf Befehl des Herodes mit Ketten in's Gefängniß geworfen, bald daran, daß Petrus durch Nero in Rom in Ketten geschlagen worden sei. Der Ursprung des Festes wird bald auf Alexander I. (109—119) zurückgeführt, unter dessen Pontifikate die Ketten, welche der Apostel getragen habe, auf eine wunderbare Weise aufgefunden worden seien, bald wird Sylvester I. als Stifter des Festes genannt (325). Dagegen gibt eine kirchliche Tradition (vgl. Hildebrand, De diebus festis, p. 102 sq.) den Ursprung des Festes so an: Eudolia, die Gemahlin des Kaisers Theodosius II., habe in Jerusalem die Ketten, welche Petrus im Gefängnisse getragen habe, zum Geschenke erhalten, ihrer Tochter Eudoxia geschenkt und diese habe sie dem bischöflichen Stuhle in Rom übergeben. Darauf seyen die Ketten in einer dem Petrus geweihten Kirche niedergelegt, und das Fest der Kettenfeier sey im Jahre 439 auf den 1. August bestimmt worden, — ein Tag, der bisher der Erinnerung an den Triumph des Augustus über die Cleopatra geweiht gewesen sey. — Noch ist 3) ein dem Apostel Petrus und zugleich dem Apostel Paulus geweihter Festtag zu erwähnen; er ist unter dem Namen Peter-Paulstag bekannt, wird den 29. Juni gefeiert, war nach den Zeugnissen eines Ambrosius, Augustin und anderer Kirchenväter bereits seit dem Schlusse des 4. Jahrhunderts in vielen Kirchen des Abendlandes eingeführt und unter der Regierung des Kaisers Anastasius I. auch von der griechischen Kirche angenommen worden. Die gesammte katholische Kirche betrachtete beide Apostel als ihre Stifter, da Paulus den Juden, Petrus den Heiden das Evangelium gebracht habe, doch stellte die griechische Kirche, besonders durch ihre politischen Verhältnisse zu Rom dazu veranlaßt, den Apostel Paulus höher als den Apostel Petrus und erwies sich darum in der Verehrung jenes eifriger als in der Verehrung des Petrus. Die römische Kirche schlug dagegen mit vieler Klugheit den Weg ein, beide Apostel gemeinsam zu verehren und ihnen dazu einen gemeinsamen Festtag zu weihen, um in der Vereinigung beider auch die vollkommene Einheit der katholischen Kirche zu repräsentiren. Als Festtag wurde der 29. Juni bestimmt, weil nach der einhellig lautenden Tradition beide Apostel am genannten Tage den Märtyrertod gestorben seyn sollen; dennoch ist dem Paulus auch noch der 30. Juni als besonderer Festtag geweiht worden; dieser führt aber nicht die Bezeichnung Festum, sondern nur Commemoratio, Celebritas s. Pauli, und wurde als eine Fortsetzung des vorhergegangenen Festtages angesehen. Der Peter-Paulstag gehört übrigens, nach der ausdrücklichen (unter Pabst Urban VIII. 1639 gegebenen) Erklärung der Congregation für die kirchlichen Ceremonien, zu den feierlichsten Festen der römischen Kirche. Pabst Benedict XIV. bestimmte (1743) für die Festfeier des Petrus sogar acht Tage, doch galt diese Bestimmung nur speciell für die Stadt Rom, die den Apostel als Schutzpatron verehrt. Vgl. Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie III, S. 175 ff. **Neudecker.**

Petrus von Alexandrien, Schüler und Nachfolger des Theonas, wurde im J. 300 Bischof dieser Stadt und erlebte als solcher die schreckenvollen Zeiten der diokletianischen Verfolgung. Eusebius h. e. VIII, 13. IX, 6. bezeichnet ihn als einen trefflichen Kirchenvorsteher (*θεῖόν τι χρῆμα διδασκάλων τῆς ἐν Χριστῷ θεοσεβείας*),

ebenso ausgezeichnet durch tugendhaften Wandel wie durch vertraute Bekanntschaft mit der h. Schrift, und berichtet, daß er im neunten Jahre der Verfolgung (311) ohne eine vorangegangene Anklage oder Verschuldung, ganz unerwartet und plötzlich auf Befehl des Maximinus enthauptet worden. In seine Wirksamkeit fallen die Anfänge der meletianischen Spaltung, deren Dunkelheit wir hier nur berühren können (s. Meletius von Lykopolis). Den Nachrichten des Athanasius (contra Arian. apolog. §. 59.), des Sokrates (I, cap. 6.), Sozomenus (I, cap. 24.) und Theodoret (I, cap. 9. IV, cap. 7.) widerspricht in mehreren Punkten die Erzählung des Epiphanius (haer. 68.), und daneben bilden die von Maffei edirten Urkunden eine unabhängige und gewiß zuverlässige Quelle. Wenn Epiphanius berichtet, daß um 306 Petrus und Meletius zugleich vom Statthalter gefangen genommen, während welcher Gefangenschaft ihr Streit über die Zulassung der Gefallenen zum Ausbruch gekommen sei, und daß Petrus unmittelbar hierauf Märtyrer geworden, so verdient er keinen Glauben, da Petrus nach Eusebius erst unter Maximinus und zwar ohne vorherige Einziehung den Tod erlitt. Zwar könnte man mit Cave u. A. annehmen, Petrus habe nach der erwähnten Gefangenschaft nochmals die Freiheit erlangt; aber auch dieß wäre schwierig mit der Angabe des Sozomenus zu vereinigen, nach welcher er gerade die Verfolgung gemieden und eine Zeit lang vor der dringenden Gefahr sich zurückgezogen haben soll, wodurch eben Meletius Gelegenheit erhielt, in dessen Sprengel sich kirchliche Handlungen anzumaßen. — Als Märtyrer blieb dem Petrus sein kirchlicher Ruhm gewiß. Die lateinischen Verzeichnisse, z. B. Bedae Martyrologium, lassen seine Natalicien auf den 25., die griechischen auf den 24. November fallen. Die erfinderische Sage schmückte seinen Tod als die letzte der Hinrichtungen in Aegypten. Sie erzählt, das letzte Gebet des Petrus, Gott möge sein Blut zum Siegel und Ende der Verfolgung dieser Heerde machen, sey erhört worden, und gleichzeitig habe eine Jungfrau, die bei Alexandrien das Grab des h. Marcus bewohnt, eine himmlische Stimme vernommen des Inhalts: *Πέτρος ἀρχὴ ἀποστόλων, Πέτρος τέλος μαρτύρων* (cf. Eus. IX, 6. not. 2. ed. Heinichen. Ruinart, Acta martyr., p. 276. not. 26—29. Vinc. Levin. Common. 2.).

Schriftliches von der Hand des Petrus ist nur Weniges auf uns gekommen. Doch wird ihm mit Sicherheit ein *Λόγος περὶ μετανοίας* beigelegt, ein Pönitentialschreiben in 14 canones (denn can. 15 gehört zu einem liber de paschate) über die Wiederaufnahme der Gefallenen. Der Verfasser, indem er den Abtrünnigen noch während der Verfolgung die Aussicht zum Frieden mit der Kirche eröffnen will, beurtheilt die verschiedenen Grade und Formen ihres Unrechts mit gemilderter Strenge. Die Urkunde ist darum interessant, weil sie uns nebst einigen anderen Aktenstücken die verschiedenen Gesichtspunkte kennen lehrt, von denen die sittliche und rechtliche Beurtheilung jenes Vergehens und seiner inneren Abstufungen sich abhängig machte.

Außerdem sind uns in den Akten der ephesinischen Synode, im Chronicon Paschale und bei Leontius Byzantinus noch mehrere Fragmente dogmatischen Inhalts unter dem Namen des Petrus von Alexandrien aufbewahrt. Einige derselben aus den Schriften: *περὶ θεότητος* und *περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας*, enthalten Aussprüche über die Menschwerdung und die Person Christi, die sich einem Alexandriner dieses Zeitalters sehr wohl zutrauen lassen. Das im Chron. Pasch. Mitgetheilte ist dagegen in der dogmatischen Sprache der nächstfolgenden Periode abgefaßt und jedenfalls unächt. Ein anderes aus der Schrift: *περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν, μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι* (aus Leont. Byzant. Contra Monoph. in Angeli Maji Collect. nov. VII, p. 85) verwirft die Meinung von der Präexistenz und dem vorweltlichen Fall der Seelen als heidnische Irrlehre und im Widerspruch mit der Gleichzeitigkeit der Schöpfung des ganzen Menschen. Aber es muß auffallen, daß ein so direktes Auftreten gegen Origenes schon damals in Alexandrien vorgekommen seyn soll. Endlich hat Maffei (Osservazioni letterarie III, p. 17) einen Brief des Petrus mitgetheilt, in welchem dessen Sprengel zum Widerstand gegen die Uebergriffe des Meletius und dessen unrechtmäßige Ordinationen aufgefordert wird.

Vgl. die Abschnitte bei Cave, du Pin, Fabricius, besonders aber Gallandi Biblioth. IV, p. 108. 112. und Routh, Reliquiae sacrae IV, p. 21 sqq. Gaß.

Petrus von Alcantara, einer der Reformatoren des Franciskanerordens, geb. 1499 in Alcantara in Estremadura, trat im 16. Lebensjahre in den Orden des h. Franz und ergab sich alsobald den härtesten Kasteiungen; schon 1519 wurde er Guardian eines neuerbauten Klosters in Badajor, 1524 Priester, worauf er auch als Prediger in verschiedenen Ordensämtern wirkte; darauf zog er sich als Einsiedler in die Nähe des Klosters zum h. Onuphrius in Lapa bei Soriana, in einer schauerlich wilden Gegend gelegen, zurück. 1538 zum Generaloberen der Ordensprovinz Estremadura erwählt, begann er die Reformation des Ordens; seine Ordensbrüder nahmen auf dem Capitel in Placentia 1540 seine Reformationsvorschläge an. Damit nicht zufrieden, ging er 1554 an die Gründung einer eigenen Congregation, welche die ursprüngliche Strenge der Regel des h. Franz noch überbieten sollte; nachdem er die Einwilligung Johann III. erhalten, schritt er an das Werk; seine Zelle bei Canria war nicht so hoch, daß er darin aufrecht stehen, noch liegen konnte; das ganze Klostergebäude war 22 Fuß lang, 8 Fuß breit; dazu komen die fürchterlichsten Kasteiungen; immer ging er unbedeckten Hauptes, so daß das Eis seine Haare zusammenrollte, und die Sonnenhitze ihm große Kopfschmerzen verursachte. Denjenigen, die ihm dagegen Einwendung machten, entgegnete er: „vor Gott dürfe man sich nicht bedecken". — Petrus leistete der h. Theresia von Jesu in Reformation des Karmeliterordens Beistand. Er starb 1562, 18. Okt. 1622 von Gregor XV. selig, 1669 von Clemens IX. heilig gesprochen. Es werden ihm zwei Schriften zugeschrieben: die eine, de oratione et meditatione, bisweilen mit dem Zusatze de devotione, ist unzweifelhaft ächt, kam bald in großes Ansehen, wurde in die deutsche, französische, polnische, holländische Sprache übersetzt; namentlich fand auch Christine von Schweden großes Gefallen an ihr; die zweite Schrift, de animi pace seu tranquillitate, ist höchst wahrscheinlich nicht von ihm. Vgl. über ihn Acta SS. VIII tomus.

Petrus von Allioco, s. d'Ailly, Peter.

Petrus von Amiens, der Einsiedler, s. Kreuzzüge.

Petrus von Blois, Petrus Blesensis, so genannt von seiner Vaterstadt. Man weiß wenig über seine ersten Studien; ohne Zweifel hat er Johann von Salisbury zum Lehrer gehabt, aber wo, läßt sich nicht bestimmen; jedenfalls hat dieser Denker einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt. Sicher weiß man, daß er zu Bologna das Recht und zu Paris die Theologie studirte. Nachdem er am sicilischen Hofe das Amt eines Sigillifer versehen, erscheint er als Kanzler des Erzbischofs von Canterbury und als Archidiakonus von Bath. Im Auftrage des Erzbischofs machte er mehrere Reisen nach Rom; auf eine Anklage einiger Feinde verlor er das Archidiakonat von Bath, erhielt aber bald darauf dasjenige von London. Er starb um 1200. Unter den Schriften dieses gelehrten Mannes, der in Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medicin, Mathematik gleich bewandert war, finden sich eine Sammlung unbedeutender, allegorischer Predigten, einige erbauliche Traktate, ein Aufruf zum Kreuzzug (de Jeresolymitana peregrinatione acceleranda), eine Abhandlung contra perfidiam Judaeorum; in dieser führt er nicht ohne Geschick die Beweise aus dem alten Testament für die Messianität Christi und das dem Josephus zugeschriebene Zeugniß an; dabei fehlt es aber nicht an allegorischen Deutungen, an Stellen aus den Kirchenvätern, an Berufungen auf die Sybille, die auf die Juden wenig Wirkung machen konnten. Den meisten Werth haben Peter's 183 Briefe an den König Heinrich II. von England, an mehrere Päbste, an Bischöfe und andere höhere Geistliche, an Mönche und Priester, an Gelehrte, besonders an Johann von Salisbury. Sie sind reich an Zügen zur politischen und kirchlichen Geschichte der Zeit. In vielen derselben rügt Peter die Mißbräuche und Bedrückungen des höheren und niederen Klerus, und äußert freimüthige Ansichten über den Werth äußerer Ceremonien und kirchlicher Würden; ebenso eifert er gegen das unnütze Spekuliren und das

zwecklose Gezänke der Schultheologen und gegen die Verblendung Solcher, die über der ausschließlichen Beschäftigung mit Philosophie oder Jurisprudenz die Bibel vergaßen und sogar deren Sprache eine rohe, geschmacklose nannten. — Der christliche Unterricht, der im Auftrage Alexander's III. für den Sultan von Iconium verfaßt wurde, und den man gewöhnlich Peter von Blois zuschreibt, kann aus chronologischen Gründen nicht von ihm seyn. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Peter von Goussainville, Paris 1667, fol. (Auch in den Bibl. PP. von Kölln und Lyon.) Peter von Blois hat auch die von dem Abte Ingulph begonnene Geschichte des Klosters Croyland, von 1091—1118, fortgesetzt; ein Fragment davon findet sich bei Fell, Scriptt. rer. anglic., Oxford 1684, fol. — S. Histoire littéraire de la France, Bd. 15, S. 341 u. f. **C. Schmidt.**

Petrus von Bruis. Dieser Mann brachte zu Anfang des zwölften Jahrhunderts im südlichen Frankreich durch seine Predigten gegen die römische Kirche eine gewaltige Bewegung hervor. Man lernt seine Geschichte nur aus der Schrift Peter des Ehrwürdigen (Adversus Petrobrusianos haereticos, zuerst herausgegeben von dem Augustiner Johann Hofmeister, Ingolstadt 1546, 4. und öfter; bei Marrier et Queraetanus, (Duchêne), Biblioth. Clariacensis, S. 117 f. und in der Bibl. Patrum maxima, Lyon, B. 22, S. 1033 u. f., (französisch übersetzt. Paris 1584, 8.); und aus einer Stelle Abaelards in seiner Introductio ad theologiam (in seinen Werken, Paris 1616, 4., S. 1066.) kennen. Was Spätere über seine Person gesagt haben, ist unbegründete Vermuthung. (S. Fueslin, Kirchen- u. Ketzergeschichte der mittlern Zeit, B. 1, S. 189 u. f., wo auch die vielen chronologischen Irrthümer berichtigt sind.) Auch seine Ansichten kennt man nur aus der Schrift des Abtes von Clugny, die, obschon in dem damals gegen die Ketzer üblichen heftigen Tone abgefaßt, um so mehr Glauben verdient, als der Verfasser besser als ein Anderer im Stande war die Sache zu kennen und zugleich bemerkt, er wolle auf einige Anklagen keine Rücksicht nehmen, da sie ihm nicht sicher genug begründet schienen. Er stellt zwar Petrus Lehren nicht in ihrem Zusammenhange dar, doch läßt sich aus dem was er gibt, das Eigenthümliche derselben hinreichend erkennen. Der Priester Petrus von Bruis, wahrscheinlich aus der Provence stammend (noch im siebzehnten Jahrhundert gab es eine Familie de Brueys), war ein Schüler Abälards. Vielleicht war es in der freiern Philosophie dieses berühmten Lehrers, daß er den Anstoß zu seiner mehr kritischen als mystischen Richtung fand. Er wollte mit einseitiger Hervorhebung einzelner Bibeltheile, und die geschichtliche Entwickelung selbst des frühesten Christenthums mißkennend, auf stürmische Weise die Kirche in ihrer ersten Reinheit wieder herstellen, und alles Aeußerliche, selbst das Nothwendigste von dem Gottesdienste entfernen. Man erkennt jedoch bei ihm das Bewußtseyn, das jedem evangelischen Widerspruche gegen den Katholicismus zum Grunde liegt, daß der Christ in ein persönliches, durch keinen Priester, sondern nur durch den Glauben an Christus vermitteltes Verhältniß zu Gott treten soll. Peter der Ehrwürdige bezeugt von ihm, daß er die Evangelien gläubig und ehrfurchtsvoll annahm wie die Katholiken, daß er aber den Episteln nicht die nämliche Autorität zuschrieb, weil sie schon abgeleiteten Ursprungs wären; er soll sogar an der Aechtheit derselben gezweifelt haben, und wollte nur die evangelischen Erzählungen als unmittelbare Zeugnisse von Christo und dessen eigene Reden enthaltend, gelten lassen. Ob er auch das alte Testament verwarf, ist ungewiß; der Abt von Clugny wagte nicht es zu versichern. Daß dabei Peter von Bruis sich gegen die kirchliche Tradition und Alles von ihr Sanctionirte aussprach, versteht sich von selbst. Für die Evangelien behauptete er die Nothwendigkeit der wörtlichsten Auslegung und Anwendung; dies zeigt sich vornehmlich in seiner Lehre von den Sacramenten. Einerseits von dem Gedanken ausgehend, daß der Glaube zum Ziele führe und daß Keiner durch den Glauben eines Andern, sondern nur durch seinen eigenen selig werden könne, und andrerseits sich an die Worte Christi, Matth. 28, 19 und Marc. 16, 16., anschließend, verwarf er die Kindertaufe. Die Taufe selbst behielt er als nothwendiges Heilmittel bei, wollte sie aber nur solchen ertheilt wissen, die im Glauben unterrichtet,

ein Bekenntniß davon ablegen könnten; die Taufe allein genügt nicht, so wenig als der Glaube allein, Beide gehören zusammen. Deshalb taufte er seine Anhänger von neuem, sagte aber dies sei keine Wiedertaufe, sondern erst die rechte, da die den Kindern ertheilte nicht als Taufe angesehen werden könne. Da er behauptete diese letztere wasche blos den Körper, vermöge aber die Seele nicht zu reinigen, da er demnach die Taufe für ein Reinigungsmittel von der Sünde hielt, so geht daraus hervor, daß ihm zufolge das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit, verbunden mit dem Glauben an Christum als den Erlöser, zur Zulassung zur Taufe erforderlich war. Was das Abendmahl betrifft, so läugnete er nicht nur die Transsubstantiation, sondern überhaupt die Nothwendigkeit der Wiederholung der Handlung; es war für ihn kein Sacrament, sondern nur ein geschichtliches Moment aus dem Leben Christi. Der Herr, sagte er, hat nur ein Mal, bei seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern, diesen sein Fleisch und Blut gegeben; Niemand hat Recht dies zu erneuern. Wie er es gemeint, daß Christus den Jüngern sein Fleisch und Blut gegeben, ist schwer zu verstehen, sofern nicht hier ein Mißverständniß Peters des Ehrwürdigen anzunehmen ist. Von Kirchen von Holz und Stein gebaut, wollte er nichts wissen; die Kirche sey die Gemeinschaft der Gläubigen; zum Gebet brauche man keinen besondern Ort, Gott erhöre die, die es verdienen, ob sie vor einem Altar, oder im Stalle, oder auf dem Markte ihn anrufen. Durch den Kirchengesang werde er nicht verehrt, sondern verspottet; nur fromme Gesinnungen, nicht laute Stimmen oder musikalische Melodien, vermögen ihn uns günstig zu machen. Das Kreuzeszeichen sey ein Gräuel, es sey das Werkzeug der Schmach und des Todes des Herrn, und als solches zu verabscheuen statt zu verehren. Zuletzt verwarf er das Cölibat der Geistlichen und die Fasten und sprach sich, aus dem schon angeführten Grunde, daß Keiner durch den Glauben eines Andern selig werden könne, gegen Gebete und Almosen zu Gunsten der Verstorbenen aus; es komme Alles auf das Verhalten des Menschen während des irdischen Lebens an; was nach seinem Tode für ihn geschehe, könne ihm nichts mehr nützen.

Dies waren die Lehren, die Petrus von Bruis dem Volke predigte; zugleich stellte er ihm die Bischöfe und Priester als Betrüger dar, und drang auf Abschaffung der äußern Zeichen und Gebräuche. In den dem Katholicismus abgeneigten Provinzen des südlichen Frankreich, wo die Katharer schon mächtig waren und wo die Unwissenheit und Sittenlosigkeit der Geistlichen jeder gegen die Kirche gerichteten Bewegung mächtigen Vorschub leistete, gewann er zahlreiche Anhänger, die er sämmtlich ein zweites Mal taufte. Er wirkte zuerst in den Diöcesen von Arles, Embrun, Die und Gap, unter dem ungebildeten Landvolke in den Thälern der Alpen und in der Einöde der Provence. In roher Leidenschaft zerstörten die Petrobrusianer (so nannte man sie seit dieser Zeit) die Kirchen, verbrannten die Kreuze, mißhandelten Priester und Mönche und wollten sie zur Ehe nöthigen. Nur mit Mühe gelang es den Bischöfen, vereint mit der weltlichen Macht, diesem Treiben ein Ende zu machen; Petrus von Bruis wurde vertrieben, fand aber bald in den Diöcesen von Narbonne und Toulouse noch größern Anhang als bisher; er trat nun auch in den Städten, namentlich zu Toulouse, auf, wo Viele sich ihm anschlossen. Zu S. Gilles, im Languedoc, soll er an einem Charfreitage die Kreuze verbrannt und an deren Feuer Fleisch gebraten haben, der Kirche zum Spott. Zuletzt, nachdem er während zwanzig Jahren allen Verfolgungen entgangen war, wurde er, um 1126, ergriffen und zum Scheiterhaufen verurtheilt. Daß dieß, wie man gewöhnlich annimmt, zu S. Gilles geschah, geht nicht aus den bezüglichen Worten Peters des Ehrwürdigen hervor; dieser will blos sagen daß, indem der Ketzer verbrannt wurde, er die Verbrennung der Kreuze zu S. Gilles büßte. Nach seinem Tode blieben indeß genug Anhänger seiner Lehren zurück, ja diese verbreiteten sich weiter, bis nach der Gascogne hin. Auf einer Reise durch die Diöcesen, wo Peter von Bruis zuerst aufgetreten war, fand Peter der Ehrwürdige noch zahlreiche Petrobrusianer. Er erließ daher ein Sendschreiben an die Bischöfe von Arles und Embrun, und an die Bischöfe von Die und Gap; er fügte demselben einen Traktat bei, den er noch zu Lebzeiten Petrus von Bruis

abgefaßt hatte; wahrscheinlich war dies nur kurz vor dem Tode des Häretikers geschehen, sonst wüßte man nicht warum der Abt von Clugny seine Widerlegung nicht früher ausgegeben hätte. Der Traktat sollte den Bischöfen die Mittel an die Hand geben, die Sekte zu bekämpfen; er forderte sie auf, durch ihre Predigt, und wenn es nöthig wäre, auch mit bewaffneter Gewalt durch Laien, die Ketzer aus ihren Schlupfwinkeln zu vertreiben, fügte jedoch bei: „weil es der christlichen Liebe geziemt, größere Mühe auf die Bekehrung als auf die Vertilgung der Irrenden zu verwenden, so möge man ihnen Autoritäten entgegenhalten und auch Vernunftgründe gebrauchen, damit sie, wenn sie Christen bleiben wollten, dem Ansehn der Kirche, und wenn sie Menschen sein wollten, der Vernunft zu weichen genöthigt würden." Diese Bemühungen blieben indessen fruchtlos; die Petrobrusianer schlossen sich an den Diakon Heinrich an und nahmen, mit den Henricianern verschmolzen, für einige Zeit einen neuen Aufschwung (s. den Artikel „Heinrich von Lausanne"). Man hat zuweilen Petrus von Bruis als den Verfasser der Schrift de l'antechrist ausgegeben (D'Argentré, collectio judic. de novis erroribus, B. 1, S. 14.; die Schrift selbst siehe bei Perrin, Histoire de Vaudois, S. 293 u. f.). und bei Monastier, histoire de l'église Vaudoise, II. 324. Es ist aber jetzt erwiesen, daß dieser, den Waldensern angehörende Traktat viel spätern Ursprungs ist und wahrscheinlich erst aus dem fünfzehnten, vielleicht gar erst aus dem sechszehnten Jahrhundert stammt. — Ueber Petrus von Bruis, s. auch Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, B. 1, S. 408 u. f. C. Schmidt.

Petrus von Celle, Petrus Cellensis, seit 1150 Abt des Klosters Moutier La-Celle bei Troyes, 1162 Abt von St. Remi zu Rheims, und zuletzt, 1181, Bischof von Chartres; gestorben 1183. Man besitzt von diesem thätigen, von Päbsten und Fürsten hochgeschätzten Manne mehrere Schriften von untergeordnetem Werth: eine Expositio mystica et moralis Mosaici tabernaculi, ein Buch de panibus, mystische Auslegung aller Sorten von in der Bibel vorkommenden Broden, eine Schrift über das Gewissen, eine über die Klosterzucht, eine große Anzahl kurzer unbedeutender Predigten. Sie wurden herausgegeben von dem Mauriner Ambr. Janvier, Paris 1671, 4., (auch in der Bibl. P. P. von Lyon, B. 23, S. 636 u. f.). Viel wichtiger sind Peters Briefe an Pabst Alexander III., an Bischöfe, Aebte, Mönche, Fürsten; viele derselben haben historisches und theologisches Interesse. (Herausgegeben von Sirmond, Paris, 1613, 8., und in dessen Werken, Venedig, 1728, fol., B. 3; einige andere Briefe Peters finden sich in verschiedenen Sammelwerken). Ueber die zu seiner Zeit verhandelten Fragen hat Petrus Cellensis, der ein Freund Johanns von Salisbury war, mehr als einmal gesunde Ansichten geäußert. Als Nicolaus, Mönch zu S. Alban in England, die unbefleckte Empfängniß der Maria behauptete und den h. Bernhard angriff, der sich gegen diese Lehre ausgesprochen hatte, erklärte Peter, die Jungfrau habe vor der Empfängniß Christi sündigen können, obschon sie es nicht gethan; Nicolaus rief Visionen zu Hülfe, worauf Peter antwortete, er glaube in Hinsicht auf die Maria dem Evangelium, nnd nicht den Träumen über sie; Nicolaus stellte den Satz auf, der heil. Geist, der Anfangs die Kirche geleitet, leite sie auch jetzt noch, so daß auch Neues eingeführt werden könne, solche neue Bestimmungen sollten nur von einem allgemeinen Concil ausgehn. Ebenso sprach er sich gegen die Ansicht mehrerer Scholastiker über den Urstand des Menschen aus, wonach dieser nicht gottähnlich, sondern nur zur Gottähnlichkeit geschaffen sey; ihm zufolge war dies eine unbiblische Distinction; die Gottähnlichkeit, sagte er, ist nichts Zufälliges, sondern etwas, ohne das das wahre Wesen der menschlichen Natur gar nicht gedacht werden kann. — S. über ihn die Histoire littéraire de la France, B. 14, S. 236 u. f. C. Schmidt.

Petrus der Ehrwürdige, Petrus venerabilis. In den Artikeln über Clugny und Peter von Blois ist bereits dieses Mannes gedacht worden, dessen Leben und Wirken nun noch genauer zu schildern sind. Es wird sich erweisen, daß ihm, der unter den Theologen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine der bedeutendsten Stellen ein-

nimmt, der Zuname „der Ehrwürdige" nicht mit Unrecht beigelegt worden. Wenn gleich in dem Aberglauben seiner Zeit befangen und nach verschiedenen Seiten hin die Lehre der Kirche gegen ihre Feinde vertheidigend, hat er doch in manchen Gelegenheiten ein schönes Beispiel von Duldung gegeben und sich in der Auffassung einzelner Fragen auf einen höhern Standpunkt gestellt, als viele seiner Zeitgenossen und Nachfolger.

Peter von Montboissier, Sohn eines vornehmen Edelmannes aus der Auvergne, ward geboren um's Jahr 1094, der letzte von sieben Brüdern, die alle der Kirche dienten. Seine Mutter Maingarde war eine fromme, stille Frau, freigebig gegen Klöster und Arme; durch Robert von Arbrissel ließ sie sich bewegen nach dem Tode ihres Gatten der Welt zu entsagen und Nonne zu werden. Ihr Geist ging auf Peter über, den sie schon vor der Geburt dem Klosterleben geweiht hatte. Er ward erzogen in der Cistercienser-Abtei Soucilanges in der Diöcese von Clermont. Er lernte noch ein besseres Latein, als das des spätern Mittelalters, und schrieb es nicht ohne Eleganz, nur mit zu viel wort- und blumenreicher Fülle; auch mit dem Griechischen machte er sich vertraut; die Theologie studirte er nicht nur in den Kirchenvätern, sondern in der heiligen Schrift, die er vollständig auswendig wußte. Er machte so schnelle Fortschritte, daß der Abt Hugo von Clugny den Jüngling als Lehrer nach dem Kloster Vezelay sandte; bald darauf ward er Prior von Domne in dem Bisthum Grenoble. Um diese Zeit war Clugny, unter dem Abte Pontius, in tiefem Verfall (siehe den Art. Clugny). Nachdem Pontius resignirt und die Wallfahrt nach Jerusalem angetreten hatte und als dessen Nachfolger Hugo bald gestorben war, ward der 28jährige Peter zum Abte gewählt. Strengen Ernst mit milder Liebe verbindend, voll hoher Gedanken über den Zweck des Klosterlebens, unternahm er zu Clugny, unter großen Schwierigkeiten, die Reform der Zucht. Von mehreren gleichgesinnten Freunden unterstützt, führte er im Hause die Ordnung wieder ein; durch oft wiederholte Visitationsreisen in die andern Klöster des Ordens brachte er es dahin, daß dieser sich zu neuer Blüthe erhob. Die Mönche regte er zum Studium, nicht nur der Bibel, sondern auch der Klassiker an, wodurch er sich den Vorwurf zuzog heidnische Gelehrsamkeit zu begünstigen. Mit den Brüdern pflog er theologische Unterredungen oder Correspondenzen, wobei freilich auch oft müssige Fragen und subtile Bedenken vorgebracht wurden, die er jedoch stets mit seiner gewohnten Milde zu beantworten suchte. Einst wollte einer seiner Mönche wissen, ob die heilige Jungfrau, indem sie am Pfingstfeste die Gaben des heil. Geistes mit den Aposteln empfing, dadurch einen Zuwachs von Gnade erhalten habe; die Apostel, meinte er, erhielten was sie noch nicht hatten, die Sprachengabe; besaß aber Maria schon vorher den heil. Geist, so hat sie auch vorher die Sprachengabe besitzen müssen. Peter antwortete, indem er zwischen zweierlei Gnadengaben unterschied; die größte, die Reinheit von Sünde, hat Maria stets gehabt, und insofern ist ihr am Pfingstfeste kein Zuwachs geworden; was die andern niedrigern betrifft, Weissagung, Sprachen- und Wundergaben, so hat sie etwas davon erhalten können, obwohl man nichts sicheres darüber weiß; sie bedurfte der Sprachen nicht, da sie nicht zum Predigen des Worts, sondern zum Gebären desselben bestimmt war. Der nämliche Mönch fragte ferner, ob der Jungfrau irgend etwas habe unbekannt bleiben können, nachdem sie den Sohn Gottes empfangen hatte; worauf Peter die bemerkenswerthe Antwort gab, es sei ihr gewiß Vieles unbekannt gewesen, sie habe keine so vollkommne Kenntniß von Gott gehabt wie die Engel, auch ihre Seligkeit sei auf Erden noch nicht vollkommen gewesen, obschon sie alle andern Menschen an Weisheit in geistlichen Dingen übertroffen habe. Ein ander Mal kam es Einigen bedenklich vor, daß Christus in den Evangelien sich nirgends selber Gott nenne. Peter, voraussetzend daß diese Zweifler nicht an ihrem Glauben irre geworden wären, sondern nur nach Wahrheit forschten, suchte ihnen zu beweisen, daß Christus, selbst durch die Art wie er von sich gesprochen, seine Gottheit hinreichend bezeugt hat. Indessen wünschte er nicht, daß sich seine Mönche viel mit solchen Spitzfindigkeiten befaßten; und da es auch solche unter ihnen gab, die durch philosophisches

Spekuliren die Wahrheit ergreifen wollten, dabei aber des innern Friedens entbehrten, machte er sie darauf aufmerksam, daß nur der wahrhaft philosophire, der nach der Seligkeit strebt und diese in der Armuth des Geistes findet, daß nur der ein rechter Philosoph Christi ist, in dem der Herr selber die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht hat. Dazu sollte, ihm zufolge, die klösterliche Einsamkeit ein Mittel seyn; er meinte nicht, sie sey an und für sich ein gutes, verdienstvolles Werk; „die äußerliche Trennung von der Welt," schrieb er an einen Clausner, „wird dir Nichts helfen, wenn du nicht die einzige feste Mauer gegen das innerlich auf dich eindringende Böse hast, diese Mauer ist der Heiland; in seiner Gemeinschaft, ihm in seinen Leiden nachfolgend, wirst du sicher seyn gegen alle Feinde, ohne diesen Schutz hilft es Nichts, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, man zieht sich nur dadurch heftigere Versuchungen zu, die des Hochmuths und der Eitelkeit."

Außer den Visitationen in Frankreich machte Peter auch im Interesse seines Ordens größere Reisen nach England und Spanien. Ueberall war er hoch geachtet und genoß des größten Ansehns. 1124, während eines Aufenthalts in Spanien, stiftete er Frieden zwischen den Königen von Castilien und Arragon. Bei seiner Rückkehr fand er Clugny in den Händen des zurückgekehrten, ungebesserten Pontinus, und sein mühsam gepflegtes Werk zu Grunde gerichtet. Er eilte nach Rom, wo er von Honorius II. die Entsetzung und Excommunication des Unruhstifters erlangte. Kaum hatte er im Hause die Ordnung wieder hergestellt, so brach Zwietracht aus zwischen den Cisterciensern und den Cluniacensern; der heil. Bernhard warf Letztern ihren Luxus und Reichthum als Abweichung von der Strenge der Regel vor; Peter vertheidigte in mehrern Schriften die mildere Sitte Clugny's und das Recht, die Regel des heil. Benedikt zu ändern, sofern es nur aus Liebe geschieht. Es gelang ihm die Eintracht wieder herzustellen, wenn auch nicht völlig zwischen Clugny und Citeaux, doch wenigstens zwischen ihm selber und Bernhard, für den er die tiefste Verehrung hatte; beide Männer, so verschieden auch ihre Karaktere waren, stimmten doch in ihren Gesinnungen überein, und wirkten vereint in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche. Sie bekämpften beide die zahlreichen Ketzer in den südfranzösischen Provinzen, Peter die Petrobrusianer, Bernhard die Henricianer. Als nach der zwiespältigen Pabstwahl im Jahre 1130 Anaklet II. bei Roger von Sicilien Unterstützung fand, wurde der flüchtige Innocenz II. von Peter zu Clugny aufgenommen, obschon Anaklet selber eine Zeitlang Mönch hier gewesen war. Die beiden Aebte von Clugny und Clairvaux wandten ihr ganzes Ansehn auf, um die Anerkennung von Innocenz zu betreiben; der König und die Geistlichkeit Frankreichs und bald auch der deutsche König traten auf seine Seite, und das Schisma schien beendet. Die Wirren brachen jedoch von Neuem aus; bei dem Concil von Pisa, das den Frieden wieder herstellen sollte, war Peter nur kurze Zeit gegenwärtig; an den folgenden Ereignissen betheiligte er sich nur durch aufmunternde Schreiben an Innocenz, ihn erinnernd daß, da er über Alle regiere, sein Ruhm es sein müsse, nur der Vernunft zu gehorchen. Um diese Zeit drohte ihm abermals ein Zerwürfniß mit Bernhard; Peter Abälard, der sich nach Rom aufgemacht hatte, um seine Sache vor dem Pabste zu vertheidigen, kam krank und niedergebeugt nach Clugny, um sich für einige Tage auszuruhen. Mit ehrfurchtsvollem Mitleid nahm der edle Abt den großen Lehrer auf; er wußte in dem argverfolgten Manne die Wissenschaft zu schätzen und die Frömmigkeit zu erkennen. Er drang in ihn, nachzugeben und sich zunächst mit Bernhard auszusöhnen; Abälard that es, und Peter erbat für ihn von Innocenz II. die Erlaubniß, den Rest seiner Tage zu Clugny zu verleben. Hier starb auch Abälard, 1142, und Peter gab, in einem Schreiben voll tiefen Gefühls, Heloisen Nachricht von des geliebten Mannes Tod. Auf ihre Bitte übersandte er ihr sowohl die Absolution für Abälard, als dessen Leichnam, um ihn im Paraklet zu begraben. Das Jahr zuvor hatte Peter eine Reise nach Italien und eine andere nach Spanien gemacht, und hier durch Peter von Toledo, den zu Pampelona als Archidiaconus lebenden Engländer Robert von Rethen, und den

Mauren Muhammed den Koran lateinisch übersetzen lassen. Diese von seinem Sekretär Peter von Poitiers durchgesehene Arbeit, die eigentlich nur ein Auszug ist, sandte er an Bernhard, mit der Bitte, die Widerlegung zu übernehmen. Da Bernhard es nicht that, schrieb er selber, nachdem er vorher schon zwei Bücher gegen die Juden verfaßt hatte, fünf Bücher gegen „die Sekte der Sarazenen."

Nach den vielen Kämpfen und Sorgen seines Lebens, die er nicht aus Ehrgeiz gesucht, sondern während deren er sich stets nach der stillen Ruhe des Klosters und der Einkehr in sich selber gesehnt hatte, wollte Peter sich in die Einsamkeit zurückziehen; er reiste nach Rom, um von Eugen III. seine Entlassung zu erbitten; auf Bernhards Rath gewährte ihm aber der Papst diese Bitte nicht, er sei der Kirche und seinem Orden noch zu nöthig, um nur für sich zu leben. Zu Clugny legte er 1146 einem Generalcapitel der Cluniacenser neue Statuten vor, die nicht wesentlich von den ältern verschieden waren; nur einige ascetische Regeln waren näher bestimmt und verschärft; unter Andern verbot Peter nicht nur das Fleischessen überhaupt, sondern auch den Gebrauch des Fettes am Freitag. Dazu führte er 1148 eine Ordnung über die innere Oekonomie des Klosters, über Anschaffung von Kleidung, Wein, Lebensmitteln, nebst Beschreibung des Zustandes in dem er Clugny gefunden hatte, als er die Abtswürde erhielt. (Statuta congregationis Cluniac., in der Bibl. Cluniac., S. 1534 u. f.; Dispositio rei familiaris Cluniacensis, in Baluzii Miscellanea, B. 5, S. 443 u. f.) Peter's letzte literarische Arbeit war sein Buch über die Wunder seiner Zeit. Manche Betrübniß verdüsterte seine letzten Jahre, der unglückliche Ausgang des zweiten Kreuzzugs, das Elend seines Vaterlands, öftere Angriffe von raubgierigen Edelleuten auf die Besitzungen Clugny's. 1155 nahm er seinen alten Freund, Bischof Heinrich von Winchester auf, der sich vor König Heinrich II. flüchtete und durch reiche Geschenke den Abt in den Stand setzte, Clugny von schweren Schulden zu befreien. Am Tage vor Weihnachten 1156 betrat der 62jährige Greis zum letzten Mal die Kanzel seiner Kirche; mitten in seiner Predigt sank er ohnmächtig um, den andern Morgen war er todt. Der Mönch Rudolph, der auch sein Leben beschrieb, meldete an Hadrian IV.: „er starb in der Stunde, in der das ewige Wort von der Jungfrau geboren ward; es war schön, daß der, welcher dem vom Himmel Herabgestiegenen so demüthig gedient hat, sich gerade zu dieser Zeit zu ihm hinaufschwingen konnte."

Die Schriften Peters des Ehrwürdigen sind größtentheils polemische Traktate gegen die Feinde der Kirche. Von dem gegen die Petrobrusianer ist schon in dem Artikel über Peter von Bruis die Rede gewesen; hier nur noch ein Wort über des Verfassers Polemik. Er will gegen die Sekte nur aus der Bibel argumentiren, da sie die Kirchenväter und die Tradition nicht anerkennt; aus diesem Grunde ist, in mehrern Studien, seine Discussion nicht ohne Gründlichkeit; dagegen ist sie schwach und verworren, wenn er das specifisch Katholische, das sich nicht auf die Bibel stützt, gewaltsam auf diese zurückführen will; bei der Vertheidigung der Messe zieht er Vergleichungen aus der Bibel und der sichtbaren Natur herbei, um die Möglichkeit von Verwandlungen, und daher die der Transsubstantiation zu beweisen; so sehr man auch später dieses Stück gelobt hat*), so ist es doch nur ein unbefriedigender künstlicher Versuch. Es ist indessen bei diesem Buche hervorzuheben, daß der Verfasser den Bischöfen sagt, die Liebe gebiete, daß man die Ketzer eher durch das Wort, als durch das Schwert belehre. — Tractatus contra Judaeos (bei Marrier et Duchêne, Bibliotheca Cluaniacensis. Paris, 1614, fol., S. 984 u. f., und im 22. Bd. der Bibl. P. P. maxima.) Es ist auffallend, daß der sonst so milde Abt von Clugny sich über die Juden nur in den heftigsten Worten auszudrücken pflegte; „wenn die Sarazenen," schrieb er einst an König Ludwig VII. von Frankreich, „die doch so Manches von dem Glauben an

*) Es ist, französisch übersetzt, besonders herausgegeben worden, als Apologie der Messe gegen die Protestanten, Rheims, 1573, 8.

Christus mit uns gemein haben, zu verabscheuen sind, um wie viel mehr müssen wir die Juden hassen, welche Christum und den ganzen christlichen Glauben verlästern und verspotten." Er wollte zwar nicht daß man sie tödtete, der König sollte ihnen nur ihre Güter entreißen. Er sah in ihnen nur Wucherer und Leute, die sich auf ungerechte Weise bereicherten. Davon ging er auch in seinem Traktate aus. Er kannte einige jüdische Schriften, so wie den Josephüs, schwerlich verstand er aber Hebräisch, so daß der größte Theil der rabbinischen Literatur ihm fremd seyn mußte. Seine Polemik ist eher eine Apologie des Christenthums, dessen Wahrheit er den Juden aus dem alten Testament zu beweisen sucht; da er sich häufig allegorischer Deutungen bedient, so mußte er seine Wirkung auf die Gegner verfehlen, ebenso wenig durfte er auf Effekt hoffen, wenn er, um die Wunder Christi zu bestätigen, sich auf Wunder von Reliquien beruft. — Besser gelang ihm das Nachweisen des Absurden in vielen jüdischen Fabeln. — Contra nefandam sectam Sarracenorum (bei Martène et Durand, Amplissima collectio etc., B. 9. S. 1121 u. f.). Von den fünf Büchern dieser Schrift sind nur noch zwei vorhanden. Peter widerlegt treffend das Verbot Mahomed's irgend eine Discussion seiner Lehre zu gestatten, so wie die Art, wie er seine Religion durch das Schwert, statt durch Gründe verbreitet hat. Er wundert sich, daß Mahomed so Vieles aus der heiligen Schrift genommen und diese doch als verfälscht ausgegeben hat; er zeigt, wie es falsch ist, von solcher Verfälschung zu reden. Ferner bestreitet er das Prophetenthum Mahomed's, dessen angebliche Weissagungen bloße Träumereien seien. Die verlornen drei Bücher handelten von dem Leben des arabischen Religionsstifters, von der Lehre des Koran in Bezug auf die Wunder, und von dem was sich darin auf evangelische Berichte und apokryphische Sagen bezieht. (S. das Verzeichniß, das Peter von Poitiers davon gibt, bei Martène, l. c., S. 1180.). Die durch Peter den Ehrwürdigen veranstaltete Uebersetzung des Koran ist lange Zeit die einzige geblieben; sie wurde zuerst von Bibliander verbessert und herausgegeben, Basel 1543, 8., und öfter. — Libri duo illustrium miraculorum (Bibl. Cluniac., S. 1247 u. f.; Bibl. P. P. max., B. 22, S. 1087 u. f.; auch besonders, Douai, 1595, 12., und öfter.). Erzählungen, die Peter zum Theil auf seinen Reisen gesammelt hatte und die er mit eben so viel Phantasie als Leichtgläubigkeit wieder gibt; es sind Träume, Gesichte, Erscheinungen von Engeln und abgeschiedenen Seelen, Teufel-Austreibungen, vornehmlich aber Wunder bei der Messe, interessant für die Kenntniß des Aberglaubens jener Zeit; das zweite Buch, besonders wichtig, wegen dessen was Peter über die Geschichte des Pontius erzählt. — Ferner sind einige lateinische Gedichte und Predigten des Peter vorhanden (jene, Bibl. P. P. max., B. 22, S. 1125 u. f.; diese, eine in der Bibl. Cluniac., drei andere bei Martène, Thes. nov. anecdot., B. 5, S. 1419 u. f.) — Endlich sind noch Peter's Briefe zu nennen, die in jeder Hinsicht zu den wichtigsten Documenten des zwölften Jahrhunderts gehören. (6 Bücher derselben wurden herausgegeben von Peter von Montmartre, nebst den Gedichten und der Schrift über die Wunder, Paris 1522, f., einige andere finden sich bei Mabillon, vetera analecta, S. 159 u. f.; und bei Martène, Thes. nov. anecd., B. 1, S. 407 u. f.).

Peter's Leben wurde beschrieben: Von dem Cluniacenser Rudolph, bei Martène et Durand, Ampliss. coll., B. 6, S. 1187 u. f.; von Daunon, in dem 13. Bande der Histoire litteraire de la France; von Wilkens, Petrus der Ehrwürdige, ein Mönchsleben; Leipzig, 1857, 8. C. Schmidt.

Petrus Comestor, s. Romanische Bibelübersetzung.

Petrus Fullo, s. Monophysiten.

Petrus, der Heilige, von Lampsacus. Ein durch seine körperliche Schönheit wie seine Geistesanlagen gleich ausgezeichneter Jüngling, der in der Decischen Verfolgung sich weigerte, der Venus zu opfern, auch auf der Folter sich standhaft zu Christus bekannte und mit dem Schwerte enthauptet wurde. Vgl. Acta SS. t. III. Maji p. 452.

Petrus Lombardus, s. Lombardus.

Petrus Martyr, eigentlich Peter von Verona, ein Dominikaner, dessen Eltern zu den Gläubigen der Katharersekte gehört hatten, war in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Inquisitor in der Lombardei. Nicht minder gegen die Ketzer erbittert, als diese gegen die Kirche, verfolgte er sie mit unbeugsamer Strenge; sie waren aber zu mächtig, als daß er viel gegen sie ausrichten konnte. Allgemein gehaßt, wurde er 1252, von Como kommend, in einem Walde überfallen und ermordet. Als Märtyrer heilig gesprochen, ward er der Schutzheilige der spanischen Inquisition. Seitdem ward der Name Peter Martyr ein in Italien häufig gebrauchter Taufname. **C. Schmidt.**

Peter Martyr Vermigli, s. Vermigli.

Petrus Mogilas, s. Mogilas.

Petrus Mongus, s. Monophysiten.

Petrus von Oliva, s. Oliva.

Peucer, s. Bd. VIII. S. 127.

Pfaff, Christoph Matthäus, gehört zu den größten Theologen, welche aus der Kirche Württembergs hervorgegangen sind. Er wurde den 25. December 1686 zu Stuttgart geboren. Sein Vater, Johann Christoph Pfaff, damals noch Helfer zu St. Leonhard in Stuttgart, später Professor der Theologie in Tübingen, ließ ihn nicht allein die öffentlichen Lehranstalten in Stuttgart und Tübingen besuchen, sondern auch noch außerdem privatim durch geschickte Lehrer unterrichten. Pfaff machte so schnelle Fortschritte, daß er schon im 13. Jahr in das theologische Seminar in Tübingen aufgenommen werden konnte. Er legte sich nun mit allem Fleiß auf das Studium der biblischen Philologie und sammelte einen Kreis von gleichgesinnten Freunden zu diesem Behufe um sich, wie er selbst erzählt. (Reden über ein Collegium Theologium Methodologicum.) „In meinen Studentenjahren sammelte ich eine Gesellschaft von guten Freunden, die mit mir communia Studia hatten, und die hauptsächlich auf die porismaticam exegesin gerichtet war. Wir nahmen da eine Schriftstelle, ein jeder medidirte darauf, des Abends kamen wir zusammen und communicirten mit einander unsere Gedanken und die Porismata, die ein Jeder gesammelt hatte. Das war ein Geschäft von vieler Instruction und Erbauung.“ Als Hilfswissenschaft der Exegese trieb er mit besonderer Vorliebe das Studium der orientalischen Sprachen und legte im Jahre 1702 ein Zeugniß seiner Fortschritte damit ab, daß er bei einer herzoglichen Visitation des Seminars eine Rede in samaritanischer Sprache hielt. Unter 25 Studirenden, die im genannten Jahre zugleich mit ihm magistrirten, erhielt er den ersten Platz und behauptete denselben, bis er 1704 zu Stuttgart ein so glänzendes Examen bestand, daß er, nachdem er kaum ein Jahr lang zu Lustenau Vikarsdienste versehen, in einem Alter von 19 Jahren zum Repetenten des theologischen Stipendiums einberufen wurde. Allein auch in dieser Stelle blieb er nur ein Jahr; denn der Herzog, auf die seltenen Anlagen des jungen Mannes aufmerksam gemacht, schickte ihn auf seine Kosten auf Reisen, damit er sich in den morgenländischen Sprachen und in der Kirchengeschichte weiter ausbilden möchte. Im August 1706 trat er diese wissenschaftliche Reise an, besah sich zuerst Nürnberg und Altdorf, Jena und Leipzig, Dresden, Frankfurt a. d. O., Berlin, Wittenberg, Magdeburg, Helmstädt, Wolfenbüttel, Braunschweig und Hannover, und hielt sich länger in Halle und Hamburg auf, in welch' letzterer Stadt er zu den Füßen des Esdra Edzardus in der hebräischen und rabbinischen Sprache gründliche Studien machte. Im J. 1707 reiste er über Lübeck nach Rostock, wo er an Dr. Fecht empfohlen war. Den Einfluß, welchen dieser Gelehrte auf sein ganzes Studium ausübte, schildert Pfaff selbst (l. c.) in folgenden Worten: „Wie ich das erste Mal zu Dr. Fecht nach Rostock kam und ihn bat, er möchte mir doch einen guten Rath geben, wie ich meine Zeit in Rostock mit dem besten Nutzen zubringen könnte, so fragte er mich, ob er mich examiniren dürfte, denn er müßte sich nach dem Befund meiner Profectuum richten, wenn er mir gut rathen sollte. Er ging nun fast alle Theile der Theologie mit mir durch und zuletzt gab er diesen Bescheid: Herr Ma-

gister, sagte er, ich rathe ihm nicht, daß er bei uns Lectiones oder Collegia höre, aber meine Bibliothek soll ihm offen stehen, und es wird mir lieb seyn, wenn Sie nur recht oft zu mir kommen. Ich will Ihnen aber sagen, wie Sie meine Bibliothek gebrauchen können. Sehen Sie da meine locos communes und meine Collectanea, die ich aus meinen Büchern gemacht, da habe ich alles eingetragen. Das hat mich mein Präceptor, der Dr. Sebastian Schmidt in Straßburg gelehrt. Habe ich nun einen Traktat oder Disputation zu schreiben, so habe ich Alles in numerato. Er wies mir hernach die Weise, wie ich Collectanea und locos communes machen sollte. Ich folgte diesem Rath und habe so meine locos communes und Collectanea auf Reisen und hernach als Professor continuirt und befunden, daß sie ein Schatz sind, den man ungemein im Lesen und Schreiben nützen kann." Im Jahre 1708 reiste er nach Holland, England und Schottland. „In Holland," sagt er (l. c.) „habe ich noch den Limborch und Clericum gekannt, zwei recht moderate und gelehrte Männer. Ich habe noch in Tübingen, als ich Professor wurde, mit diesen correspondirt." Wie er überhaupt auf seinen Reisen die Zeit auskaufte, berichtet er selbst bezüglich seines Besuchs in England, wo zu gleicher Zeit mit ihm andere deutsche Gelehrte, als Wolf, Spener, Schelwig und Zeller sich aufhielten: „Ich muß hier nur was davon sagen, wie ich die Zeit auf der Universität Oxford zugebracht habe. Es sammelte sich in Hamburg eine Compagnie von 6—8 Gelehrten und wohl conduisirten Studiosis, die gleichen Sinn hatten, nach England zu gehen und da was Rechtes zu profitiren. In Oxford saß ich den ganzen Tag in der Bibliotheca Bodlejana, ich machte aus Büchern meine Excerpta. Meine Compagnons frequentirten bald diese, bald jene Bibliothek, diese und jene Gelehrte. Des Abends nach dem Essen gingen wir in ein Wirthshaus, denn in England ist das auch unter Gelehrten Mode; sie kamen öfters dahin zu uns; da mußte dann ein Jeder erzählen, was er des Tags über gethan und gelernt hatte. Es ist nicht zu sagen, was wir für einen gemeinschaftlichen Profit hieraus gezogen haben." Eben hatte Pfaff auf seiner Rückreise bei Professor Buerklin in Gießen angefangen, auch noch die äthiopische Sprache zu erlernen, als ihn die Nachricht nach Hause zurückrief, er sei zum Informator und Reiseprediger des württembergischen Erbprinzen Friedrich Ludwig bestimmt. Nachdem er in Stuttgart die kirchliche Ordination empfangen, reiste er nach Lausanne, wo er mit dem Prinzen zusammentraf, und bald mit ihm nach Turin, an den Hof des Herzogs von Savoyen sich begab. Hier verweilten sie drei Jahre, und Pfaff fand reiche Gelegenheit, auch hier den Wissenschaften zu dienen. Man war eben im Begriff, die herzogliche Bibliothek in Savoyen zu ordnen und Vieles, was man für überflüssig oder gar schädlich achtete, aus ihr auszuscheiden. Pfaff sah das Ausgeschossene durch und fand darunter die werthvollsten Handschriften. Mit großer Uneigennützigkeit machte er die Vorsteher der Bibliothek auf diese verkannten Schätze aufmerksam und erbat sich die Erlaubniß, Abschriften davon zu nehmen. Hierdurch ward er in den Stand gesetzt, an Montfaucon bisher ungedruckte Predigten des Chrysostomus, an die Jesuiten zu Antwerpen in ihre Acta Sanctorum das Leben des Theodorus Tyro abzugeben und selbst auch mehrere Schriften der Kirchenväter, als des Lactantius und Irenäus, herauszugeben. Am Hof des Herzogs von Savoyen genoß Pfaff große Achtung und Vertrauen und es soll ihm gelungen seyn, dort eine mildere Behandlung der zurückgebliebenen Waldenser auszuwirken. Gegen Ende des Jahres 1712 kehrte er mit dem Prinzen über Mailand und Innspruck nach der Heimath zurück; doch blieben sie nicht lange daselbst, und gingen dann nach Holland, wo Pfaff, eine Reise nach Paris mit eingerechnet, gegen drei Jahre verweilte, obgleich er bereits 1714 das Dekret als Professor der Theologie in Tübingen erhalten hatte. Zu Paris war er sehr geschäftig, sowohl die Bibliotheken durchzusuchen, als sich bei den Gelehrten bekannt zu machen. Seine glänzende Gelehrsamkeit, namentlich auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, die Klarheit und Gewandtheit seines ganzen Wesens gewann ihm selbst bei katholischen Gelehrten große Achtung. Als der Jesuit Hardouin einmal ihn in der Bibliothek mit beleidigenden Worten angegriffen hatte, er-

hielt Jener nicht allein von der Herzogin von Orleans einen Verweis, sondern Pfaff wurde auch von den Jesuiten Tournemine im Namen seiner Gesellschaft förmlich um Verzeihung gebeten. Endlich schloß er im J. 1716 seine langen Reisen und trat im folgenden Jahr sein akademisches Lehramt in Tübingen an. Sein alter Vater hatte am Reformationsjubelfest die große Freude, ihn zum Doktor der Theologie ernennen zu helfen. Da jedoch der Vater nach wenigen Jahren starb und Kanzler Jäger ihm bald folgte, so ward er bereits im 34. Lebensjahr erster theologischer Professor und Kanzler der Universität Tübingen. Vier Jahre darauf erhielt er das kaiserliche Diplom eines Comes Palatinus, womit das Recht verbunden war, aus eigener Machtvollkommenheit Doctoren der Theologie zu ernennen, wovon er jedoch nur einmal, und auf keine glückliche Weise, Gebrauch gemacht hat. Im J. 1727 wurde Pfaff Abt des Klosters Lorch, und mußte wegen dieser Würde in den Jahren 1737 bis 39 als Landstand auf dem allgemeinen Stuttgarter Landtage erscheinen. Im J. 1731 nahm ihn die Societät der Wissenschaften zu Berlin zu ihrem Mitgliede auf. Diese glänzende äußere Laufbahn hinderte ihn aber nicht, seiner akademischen Thätigkeit auf's Gewissenhafteste nachzukommen und durch dieselbe viele Ausländer nach der Universität Tübingen zu locken. Er zeichnete sich durch einen klaren freien Vortrag aus und bemühte sich, seinen Zuhörern in der Methode des Studirens behülflich zu seyn. Er selbst sagt: „Ein Professor muß immer darauf raffiniren, wie er einen solchen Weg einschlägt, der seinen Auditoribus am nützlichsten und auch zulänglichsten ist.“ Seinen Zuhörern gab er Entwürfe über die von ihm zu haltenden Lektionen in die Hand und äußerte sich hierüber (l. c.) also: „Die Art, Entwürfe zu Lektionen und Collegiis, die man halten will, zu machen, hatte ich von Thomasio gelernt, der dergleichen ausgegeben. Es ist nicht zu sagen, wie hierdurch dem Lehrer das Lehren und dem Zuhörer das Erlernen erleichtert wird. Beide wissen, welche Materien heute und morgen vorkommen werden, beide können sich darauf präpariren. Bei Erklärung eines Plans bin ich frei und ungebunden. Verstehe ich eine Materie, wie ich als Professor verstehen soll, so rede ich aus dem Stegreif und es wird mir nicht sauer. Doch gehört hierzu eine Gabe. Wer diese nicht hat, einen annehmlichen Vortrag zu thun, der dictirt viel und accommodirt sich also auch dem verdorbenen gusto der studiosorum, die eben manuscripta Collegia sammeln und Wunder meinen, was sie für einen Schatz von Universitäten mitbringen, da sie doch, wenn sie gute Autores sich zulegten, finden würden, wie sie in gedruckten Büchern manchmal die Sache viel besser finden könnten.“ Pfaff war einer der berühmtesten Universitätslehrer, welche Tübingen je hatte; er genoß nicht nur württembergische Celebrität, sondern war auch durch seine zahlreichen Schriften, in denen er beinahe alle Theile der Theologie bearbeitete, einer der angesehensten Theologen seiner Zeit, dessen Rath und Wort viel galt. Doch scheint diesem Ruf eines Gelehrten ersten Ranges keineswegs ein entsprechendes sittliches Ansehen in seiner nächsten Umgebung zur Seite gestanden zu seyn; er war viel geehrt, sehr reich, aber ein hochfahrendes Wesen, Eitelkeit, Geiz und Genußsucht wird ihm Schuld gegeben. Dieß mag vielleicht auch Ursache gewesen seyn, warum Pfaff, nach fast vierzigjährigem Aufenthalt in Tübingen, diese Stadt eilends verlassen mußte, nachdem sein moralischer Karakter in seinen letzten Jahren für zweideutig gegolten hatte. Noch ist ein Geheimniß über seinen Abgang verbreitet. Als Kanzler Mosheim zu Göttingen starb, wurde Pfaff die erledigte Stelle 1755 angetragen; er nahm sie auch im November schlechthin an, aber die Sache zerschlug sich. Er reiste zwar am 9. Febr. 1756 von Tübingen ab, aber mit dem Vorsatz, den Rest seines schon 70jährigen Alters zu Frankfurt a. M. in der Stille zuzubringen. Unerwartet erging aber zu gleicher Zeit an ihn der Ruf nach Gießen, als Kanzler der Universität, Generalsuperintendent und Director der theologischen Facultät, den er nicht ablehnen zu dürfen glaubte, da ihm der Landgraf Ludwig VIII., wie er in der Inauguralrede selbst sagt, versichert, daß er ihm aus göttlicher Eingebung den Antrag gestellt habe. In Gießen blieb Pfaff bis an sein Ende, welches am 19. November 1760 erfolgte. — Ueberblicken wir nun die vielseitige

literarische Wirksamkeit Pfaff's, so kann es nicht in unserer Absicht liegen, ein Verzeichniß seiner vielen Schriften hier zu geben; und wir verweisen in dieser Beziehung auf die ziemlich vollständige Aufzählung in Hirsching's historischliterarischem Handbuch Bd. 7. Was Pfaff's dogmatische Stellung betrifft, so zeichnete er sich durch freiere Ansichten aus: er machte Opposition gegen den Buchstabendienst der Orthodoxie, nahm Vieles von dem Pietismus, jedoch keineswegs dessen ascetische Richtung an, sprach offen aus, daß manche Dogmen cum grano salis aufgefaßt werden müßten; wie er denn namentlich die Lehre von der Erbsünde nicht in ihrer kirchlichen Strenge verstanden wissen wollte. Der gelehrte Mann liebte es, vom Katheder herab auf die Kanzel, von der wissenschaftlichen in die Erbauungsliteratur überzugehen, wie er denn mehrere praktische Schriften in Katechismusform schrieb, worüber er sich also rechtfertigt: „Sollte es denn einen Theologen verboten seyn, dasjenige, was das Mark des Christenthums ist, zu lehren, und solle denn derselbige mit leeren Hülsen, mit elendem Wortgezänke und mit spitzfindigen Grübeleien, damit Gott und der Welt nichts gedient ist, sich vergnügen? Das sey ferne. Wir wissen vielmehr, daß Gott solche hochtrabende Geister hasset, die nur mit ihrer schwülstigen Weltweisheit sich brüsten und die Einfalt des Glaubens verachten.“ In die Kategorie dieser Schriften gehört auch Pfaff's großes Bibelwerk, das eine relaxirende Umarbeitung des großen Weimarischen Bibelwerks ist. Der Einfluß, welchen Pfaff auf das Ganze der Kirche ausübte, läßt sich unter folgende drei Punkte subsumiren: sein kirchenrechtliches System, seine Unionsbemühungen und endlich seine Stellung zum Grafen v. Zinzendorf. In ersterer Beziehung gilt er als der Gründer des sog. Collegialsystems. (S. Bd. VII. S. 585.) Die Folgen dieses Systems stellen sich bei ihm selbst mehr in der Theorie und zum Theil nur in der Färbung dar, daß er den Lehrbegriff als eine Uebereinkunft, die Kirchengewalt des Landesherrn als eine übertragene darstellt. Seine Absicht ist nicht, den Bestand der Kirche der Masse preiszugeben, sondern vielmehr nur, die Kirche gegen die unbedingte Territorialgewalt zu wahren. Vgl. Pfaff's Academische Reden über das sowohl allgemeine als auch deutsche protestantische Kirchenrecht (Tübingen, 1742. 4.). In Betreff der Unionsversuche schloß sich Pfaff zunächst an seinen Schwager Johann Christian Klemm an, welcher schon im J. 1719 als junger Docent der Philosophie eine Schrift mit dem Titel veröffentlicht hatte: „Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen Kirche, auch nach den selbstbeliebten Grundsätzen der s. g. lutherischen und orthodoxen Lehrer.“ In gleicher Richtung suchte Pfaff zuerst im Stillen durch Privatcorrespondenz mit Cyprian zu Gotha zu wirken, und da er hier abgewiesen ward, so trat er öffentlich auf und bemühte sich nachzuweisen, daß der Unterschied zwischen den lutherischen und reformirten Theologen auch in der Lehre von der Person Christi und von den Sacramenten theils an sich sehr unbedeutend sey, theils wenigstens in praktischer Hinsicht nicht so viel auf sich habe. Nur in Betreff der calvinischen Lehre von der Gnadenwahl war er sehr bedenklich. Zwar bot das preußische, englische und holländische Cabinet Alles auf, um jedes Hinderniß zu beseitigen, aber in den beiden Schwesterkirchen selbst erhoben sich gewichtige Stimmen gegen das Vereinigungsproject und Pfaff gab seinen Lieblingsgedanken mit der Erklärung auf, daß „wenigstens ein Theil der reformirten Kirche sich mit der lutherischen verbinden könnte.“ Auch gegenüber der katholischen Kirche zeigte sich Pfaff stets friedfertig und rücksichtsvoll. Schon im J. 1721 ließ er einen „Nöthigen Unterricht von denen zwischen der Römischen und den Protestantischen Kirchen obschwebenden Religionsstreitigkeiten“ drucken und dedicirte das Buch dem Corpori Evangelicorum zu Regensburg. Er schreibt im J. 1756 darüber: „Man setzte daran aus, daß ich dem Pabst den Titel Päbstliche Hoheit gegeben. Ich hatte mir vorgesetzt, die Controversias antipontificias höflich zu behandeln und zu zeigen, wie es viel besser wäre, den Weg der Höflichkeit dießfalls einzuschlagen, als nach der gemeinen und recipirten Art grob zu schreiben. Sollen denn die Theologi allein ungesittet seyn? Es hatte auch dieses Buch deßwegen bei Vernünftigen desto mehr Eingang und wurde auch in Wien gelesen, da einem Controverspre-

diger aufgegeben wurde, auf der Kanzel es zu widerlegen, so er auch und gleichfalls mit vieler Höflichkeit vor dem ganzen Hof that." Ueber seine Unionsversuche vgl. dessen gesammelte Schriften, so zur Vereinigung der protestantischen Kirchen abzielen. 2 Thle. Halle. 1723. Was endlich Pfaff's Stellung zu Zinzendorf betrifft, so kann hierüber auf den Artikel Zinzendorf verwiesen werden; hier genüge es, zu bemerken, daß Pfaff in späteren Jahren zugab, sich im Grafen getäuscht zu haben, „da derselbe sammt seiner Gemeinde in vielen Stücken von der wahren Glaubenslehre abgetreten sey." Vergl. Römer, kirchliche Geschichte Würtembergs. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen. **Th. Pressel.**

Pfaffenbrief. Die nächste Veranlassung zu dem genannten Akt, welcher eine der ältesten Urkunden des schweizerischen Staatsrechts bildet, lag in einer Gewaltthat, welche der Probst der Chorherrn am Großmeister, Bruno Brun im Vertrauen auf seine geistlichen Immunitätsrechte im September 1370 ausübte. Bruno, der Sohn des geschichtlich bekannten Bürgermeisters Brun von Zürich, und sein Bruder Herdegen standen in Feindschaft mit dem Schultheißen von Lucern, Peter von Gundoldingen. Sie benutzten nun den Umstand, daß Gundoldingen im Geleit eines andern Lucerner Bürgers auf den Kirchweihmarkt nach Zürich kam, lauerten ihm bei der Heimkehr auf, und nahmen Beide gefangen. Die Kunde der That verbreitete sofort in der Bürgerschaft von Zürich eine große Entrüstung. Bewaffnet eilte man hinaus, die Lucerner zu befreien; doch traf man die Gewaltthäter nicht mehr. Darauf traten die Züricher Bürger in der Großmünster-Kirche zusammen und schwuren, die Brune und ihre Helfer nie mehr in der Stadt zu dulden, wenn sie nicht sogleich die Gefangenen losgäben, und auch in dem Falle noch sollte der Friedensbruch gebüßt werden. Die Gefangenen wurden nun frei gegeben, da aber der Probst zu stolz war, sich der Gerichtsbarkeit des Rathes zu unterwerfen, so durfte er die Stadt nicht wieder betreten.

Jene Entrüstung der Züricher hing mit den althelvetischen Rechtsgrundsätzen zusammen, wornach man erstlich nicht duldete, daß ein Bürger den andern vor einem auswärtigen Gericht verfolgte, und zweitens die Rechtshändel über weltliche Sachen, z. B. Schuldklagen vor geistlichem Richterstuhle verwarf. Die Behauptung des ordentlichen Orts- oder Landsgerichts, so wie die Unterscheidung zwischen weltlichen und geistlichen Gerichtssachen, war begründet in der Natur des Landes, des Volks und seines Gemeinwesens, in Beziehung auf den letztern Punkt hatten ohne Zweifel die Ideen des Arnold von Brescia (s. den betreffenden Artikel Bd. I. S. 544.) einen Samen hinterlassen.

Daher schlossen nach dem genannten Ereigniß die eidgenössischen Orte: Zürich, Lucern, Zug, Uri, Schwyz und Unterwalden am 7. Oct. 1370 auf einer Tagsitzung eine Uebereinkunft, welche wegen ihrer Beseitigung der Immunität der Geistlichen und Beschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit den Namen Pfaffenbrief erhalten hat. Bern betheiligte sich nicht, Glarus hatte noch kein Recht, mitzutagen.

Der Pfaffenbrief besteht aus 9 Artikeln. Der erste gebietet, daß die den Herzogen von Oestreich Eidpflichtigen Schweizer doch zugleich schwören sollen, den Nutzen und die Ehre der eidgenössischen Städte und Länder zu fördern. Der zweite will, daß auch solche Geistliche der Schweiz, welche Nichtbürger sind, gegen Niemanden, der zur Eidgenossenschaft gehört, fremdes Gericht, weltliches oder geistliches suchen sollen, außer in Ehe- und geistlichen Sachen, die vor das bischöfliche Gericht gehören. „Würde ein Geistlicher („Pfaff") dawider handeln, so soll die Stadt oder das Land, wo er wohnt, dafür sorgen, daß Niemand ihm zu essen noch zu trinken gebe, noch ihn in sein Haus aufnehme, noch ihm etwas verkaufe oder abkaufe, noch sonst mit ihm Gemeinschaft habe; und es soll auch ein solcher Geistlicher in Niemandes Schirm seyn, und weder von Städten noch Ländern irgend geschützt werden, bis er von den fremden Gerichten abläßt, und den Schaden, den der Belangte deßhalb erlitten, wieder ersetzt hat." Der dritte Artikel diente zur Befestigung des Landfriedens und war gegen die Privat-

gewalt und Privatfehde gerichtet. Der vierte Artikel verbot den Laien untereinander zu fremden Gerichten ihre Zuflucht zu nehmen; „jeder solle da Recht nehmen, wo der Beklagte gesessen sey.“ Der fünfte Artikel war gegen die Umgehung des vierten durch die Abtretung eines Anspruchs an einen Anderen oder Fremden gerichtet. Verwandt damit war der Sechste: gab einer sein Bürgerrecht auf, um den Schuldner vor fremdes Gericht zu ziehen, so war er verbannt bis zur Vergütung des Schadens. Der siebente Artikel sorgte für die Sicherheit der Straßen „von der stiebenden Brücke (Teufelsbrücke) bis nach Zürich auf allen Seiten.“ Der achte Artikel verbot unerlaubte Selbsthülfe, namentlich eigenmächtige Pfändungen. Der neunte Artikel enthält einige Vorbehalte (herkömmlicher Rechte).

Siehe den Pfaffenbrief und über denselben Bluntschli, Geschichte des schweizerischen Bundesrechts, Zürich 1849, 1 Bd. S. 124 ff.) Eben so sind Meyer von Knonau, Handbuch der Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft (I. S. 132.), und die betreffenden Werke von Gelzer und Joh. von Müller zu vergleichen.

Der Pfaffenbrief hat nach unsrer Auffassung in dreifacher Beziehung kirchenhistorische Bedeutung. Zuerst als ein rechtliches Statut, woran sich namentlich die schweizerischen Bergkantone betheiligt haben. Zweitens als ein karakteristisches Einzelbild aus der Stellung der schweizerischen „Städte und Länder“ gegen die mittelalterliche Hierarchie; drittens als ein Zeichen des im Mittelalter allmälig hervortretenden nationalen Staatsrechts und christlichen Humanitätsrechts gegenüber dem traditionellen Recht des kirchlich-politischen Absolutismus. Was den ersten Gesichtspunkte anlangt, so hat sich an den schweizerischen Bergkantonen der Spruch erfüllt: „zum Laufen hilft nicht schnell seyn.“ Nach Meyer von Knonau (Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft I. S. 60), gingen sogar die ersten Keime der eidgenössischen Unabhängigkeit aus den Streitigkeiten der Einwohner von Schwyz mit dem Kloster Einsiedeln und der Hierarchie hervor. Der Kirchenbann des Bischofs von Constanz schreckte um das Jahr 1114 die Schwyzer nicht; sie verbanden sich mit ihren gleichgesinnten Nachbarn von Uri und Unterwalden gegen die Anmaßungen der Hierarchie. Etwas später (von 1139—45) fanden die Lehren des Arnold von Brescia von Zürich aus Eingang in den Alpen. Später setzten die Bergbewohner mit Anderen der Hierarchie den Pfaffenbrief entgegen. Und grade diese Striche sind einer mittelalterlichen Bevormundung Seitens der Hierarchie in unseren Tagen mehr oder minder verfallen. An ähnliche Wechselspiele erinnern die Namen: Toulouse, Münster, gewissermaßen auch München. Freilich hängt dieß in der Schweiz zusammen mit dem Selbstgefühl des Volks und der Einzelkantone. Die Bergkantone haben sich durch die Spannung mit den reformirten Kantonen in den äußersten Gegensatz hineintreiben lassen. Sie halten auch bei ihrer kirchlichen Obedienz einen Vorbehalt ihrer volksthümlichen Freiheit wenigstens in ihrem Selbstgefühl fest. Dieses Selbstgefühl äußerte sich nun während des Mittelalters bei den Schweizern überhaupt in einer eigenthümlichen Unbotmäßigkeit, der Hierarchie und dem Klerus gegenüber, wobei sie sogar oft Uebergriffe in die Freiheit der Kirche machten. Die Schwyzer mißachteten, wie bemerkt wurde, den Bann des Bischofs von Constanz (1114); als die Appenzeller dem Bann verfielen, beschlossen sie in der Landesgemeine, sie wollten in dem Ding nicht seyn (1425, s. Meyer I., 179.). Als der Kaiser Ludwig von Baiern 1328 mit dem päbstlichen Bann belegt wurde, ließen die Eidgenossen, welche dem Kaiser treu blieben, ihre Geistlichen wählen, ob sie lesen und singen, oder das Land räumen wollten. Besonderen Eifer zeigten dabei die Baseler (Meyer. 1, 120). Aehnliche Züge kommen öfter vor, und die Uebergriffe dabei dienen mit dazu, ähnliche Thatsachen der heutigen Zeit, territoriale Mißachtungen der eigenthümlichen Freiheit des kirchlichen Lebens (z. B. im Waadtlande) zu erklären. Indessen hangen diese mit der frühen Entwicklung eines starken christlich freien nationalen Bewußtseins zusammen, und in dieser letzten Beziehung ist der Pfaffenbrief ein Vorzeichen des freien volksthümlichen und humanen modernen Staatsrechts, verwandt mit der allerdings älteren Magna Charta von England (1215),

den erwachenden mittelalterlichen Volksliteraturen, und ähnlichen Grundlagen einer neuen Zeit. J. P. Lange.

Pfalz, Reformation in der. Die kirchliche Reformation wurde in dem pfälzischen Kurfürstenthum erst begonnen, nachdem das neue Kirchenwesen in den meisten jetzt protestantischen Ländern bereits eingeführt war, nicht weil die Bevölkerung sich unempfänglich oder abwehrend verhalten hätte, sondern weil gerade kein Fürst auf dem Throne saß, welche sich entschieden zu der neuen Richtung bekannt und kräftig die Initiative ergriffen hätte. Diese späte Reformation hatte den Nachtheil, daß sie in die Zeit der heftigsten Kämpfe des Calvinismus und Lutherthums fiel und ganz in die Wechselfälle derselben mit hineingezogen wurde. Kurz nach der Veröffentlichung der bekannten Wittenberger Thesen finden wir Luther zu Heidelberg auf einem Convent der Augustiner, der im April 1518 dort gehalten wurde. Bei einer Disputation, welche nach Beendigung der Geschäfte der Sitte gemäß als Festtournier stattfand, war es Luther, der die Thesen vorlegte und als Vorsitzender vertheidigte. Die Disputation fand lebhafte Theilnahme, viele Professoren, Studirende und Leute aller Stände waren als Zuhörer anwesend. Die Erscheinung des kühnen Reformators und seine kräftigen Worte machten einen nachhaltigen Eindruck; mehrere Theologen, die später als Führer auftraten, erhielten damals die erste Anregung. Ein Bruder des damaligen Kurfürsten Ludwig V., der Pfalzgraf Wolfgang, näherte sich Luthern und lud ihn mit Staupitz zu sich ein. Der Kurfürst selbst war der neuen Richtung günstig, aber ein sehr ruhiger Mann und war nicht gerade zu Neuerungen geneigt, schritt keineswegs hemmend ein, und nahm sich später auf dem Reichstage zu Worms Luther's ernstlich an. Als aber um's Jahr 1522 Brenz und Billikan versuchten, in Heidelberg nach Luther's Weise das neue Testament zu erklären, wurde ihnen wegen der Aufregung, die unter ihren theologischen Collegen entstand, der Katheder verboten; auf dem Lande jedoch, besonders in den Gebieten der Ritterschaft, durften protestantische Prediger ungehindert lehren. Franz von Sickingen führte in seinen Territorien die neue Cultusform ein, auch im Zweibrückischen schaffte Pfalzgraf Ludwig die Messe ab und schrieb eine lutherische Kirchenordnung vor. Die Universität Heidelberg forderte der Kurfürst auf, „mit Hintansetzung aller Affekten" ein Gutachten über Luther's Lehre abzugeben, und die Gegner wurden durch einen scharfen Erlaß zur Mäßigung ermahnt. Als Kurfürst Ludwig V. im März 1544 starb, folgte ihm sein schon ziemlich bejahrter Bruder, Friedrich II. Dieser, nicht besonders theologisch gesinnt, ging doch einen Schritt weiter; nachdem er sich von Melanchthon ein Gutachten eingeholt hatte, erließ er ein Reskript, das deutsche Messe einführte, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt und den Priestern die Ehe erlaubte, und am 3. Januar 1546 wurde in der Heiligengeist-Kirche zu Heidelberg zum erstenmal nach lutherischer Weise Gottesdienst gehalten.

Der Kurfürst ergriff nun auch in politischer Beziehung die Partei der Protestanten; er näherte sich dem schmalkaldischen Bunde, ohne jedoch demselben wirklich beizutreten, da er mit dem Kaiser keineswegs brechen wollte. Als die Genossen dieses Bundes dem Kaiser unterlegen waren und dieser die kirchliche Frage durch das Interim erledigen zu können glaubte, gehörte Friedrich, der in seinem hohen Alter nach Ruhe verlangte und der evangelischen Lehre auch nicht gerade mit leidenschaftlichem Eifer zugethan war, unter die, welche im Interim ein willkommenes Mittel zur Versöhnung sahen, und ließ es daher in der Pfalz einführen. Einige Jahre darauf starb er und sein Neffe Otto Heinrich, als eifriger Verehrer Melanchthon's bekannt, folgte ihm in der Regierung der Pfalz. Derselbe hatte in seinem Erbtheil Neuburg und Sulzbach schon seit dem Jahre 1542 die lutherische Lehre eingeführt, war Mitglied des schmalkaldischen Bundes geworden, hatte nach dessen Niederlage sein Land verlassen müssen und erst nach dem Passauer Vertrag wieder in den Besitz desselben gelangen können. Sobald er die Regierung der Rheinlande angetreten hatte, erließ er im März 1552 einen Befehl, worin er verordnete, daß künftig nur die reine Lehre des Evangeliums in seinem Lande gepre-

digt und aller papistische und interimistische Aberglauben abgestellt werden solle. Er beauftragte nun seinen Hofprediger, Michael Diller, einen milden Melanchthonianer, der in großem Ansehen stand, den Prof. Stolo aus Heidelberg und Joh. Marbach, den er von Straßburg berufen hatte, eine neue Kirchenordnung nach der Norm der Augsburg. Confession zu entwerfen. Diese legten bei ihrer Arbeit die neuburgische, württembergische und straßburgische Kirchenordnung zu Grunde, und am 4. April 1556 konnte die neue kurpfälzische veröffentlicht werden. Sie hielt sich streng an die Augsburg. Confession und erklärte in Beziehung auf das heil. Abendmahl, „daß in demselben der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich und gegenwärtiglich mit Brod und Wein ausgetheilt, empfangen und genossen werde". In den Anordnungen für die Cultusform ist bemerkenswerth, „daß der Kirchengesang deutsch gesungen werden soll, jedoch gestattet wird, daß die Schüler zu Zeiten einen lateinischen Gesang aus der heiligen Schrift oder derselben gemäß in der Kirche zwischen dem anderen Glockenzeichen, und ehe das gemeine Volk alles zusammenkommt, singen". Was die Messe betrifft, so wird erklärt: „Aus diesem allem ist klar, daß viel Irrthum und Abgötterei in der päbstlichen Meß ist". Der gereinigten Lehre entsprechend wurden auch aus den Kirchen die Gegenstände und Mittel des bisherigen Cultus entfernt, die Bilder, sogar die Kruzifixe weggenommen, die Winkelaltäre abgebrochen und in jeder Kirche nur ein Hauptaltar zur Verwaltung des heil. Abendmahls übrig gelassen. Bei der Taufe wurde der Exorcismus abgeschafft. Zum Ersatz des bischöflichen Kirchenregiments wurde ein Kirchenrath aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern errichtet, unter welchen, als weltliche, Thomas Eraft, Professor der Medicin in Heidelberg, und Christoph Ehem, ein angesehener Rechtslehrer, ihrer theologischen Richtung nach Zwinglianer, hervorragten. Unter den Geistlichen war der einflußreichste der obengenannte Michael Diller. Ueber dem Kirchenrath stand ein Generalsuperintendent, der die ganze Geistlichkeit des Landes zu überwachen hatte. Eine weitere Folge der Reformation war auch die Neubesetzung der theologischen Fakultät in Heidelberg, die aus Heinrich Stolo und Matthias Keuler bestand. Der erste war der Reformation zugethan, aber schon alt und ohne Zuhörer; der andere hielt fest an dem alten System, lebte überdieß im Conkubinat und wollte seine Conkubine weder heirathen noch fortschicken. Er mußte deßhalb seine Professur aufgeben und fand eine Unterkunft in Bruchsal. Nach vergeblichen Versuchen, den Petrus Martyr und Wolfgang Musculus aus Zürich und Bern zu berufen, wurde Peter Boquinus, ein Calvinist, der aus Frankreich hatte fliehen müssen, im Jahre 1558 zum Professor ernannt, nachdem er ein Jahr lang mit großem Beifall auf Probe gelehrt hatte. Eine Erwerbung von zweifelhaftem Werthe war die des Tileman Heßhusius, der später so viel Unfrieden stiftete. Er hatte in Wittenberg promovirt, war von Melanchthon vermeintlich als ein Mann seiner Richtung empfohlen worden und erhielt 1558 auf diese Empfehlung hin nicht nur die erste Stelle in der theologischen Fakultät, sondern wurde auch noch zum Generalsuperintendenten und Mitglied des Kirchenraths ernannt. Einen Gesinnungsgenossen gewann er in den ebenfalls nun berufenen Professor der Theologie, Paul Einhorn. Unter den genannten Theologen und Kirchenräthen finden wir bereits die Elemente der verschiedenen Parteien, welche unter den Nachfolgern Otto Heinrich's wechselsweise der kirchlichen Herrschaft in der Pfalz sich bemächtigten. Es bildete sich bald eine melanchthonische, eine lutherische und eine calvinistische Partei. Der Mittelpunkt der ersteren war Michael Diller; an ihn schlossen sich der frühere Kanzler Probus und die Grafen von Erbach an, von denen drei Brüder höhere Hofämter bekleideten, auch standen die meisten Professoren der Universität Heidelberg und die Geistlichen von mehr gelehrter Bildung auf dieser Seite. In den Kreisen der Universität hatte die calvinistische Partei ihre Führer und Anhänger. Der bedeutendste Mann unter ihnen war der Professor der Medicin und Kirchenrath Eraft, der ungemein viel persönliche Geltung hatte, mit ausgezeichneter Begabung großen Eifer vereinigte und überhaupt einer von denen war, die überall, wo sie auftraten, leicht Anhang fanden. Zu ihr ge-

hörte ferner der Theologe Peter Boquinus, der schon genannte Professor der Rechte, Christoph Ehem, einige andere angesehene Juristen und überhaupt die jüngeren aufstrebenden Gelehrten, während sich die Prediger in Stadt und Land fern hielten. Die streng lutherische Partei war vertreten durch den Generalsuperintendenten Heßhusius, und hatte auch bei Hofe einen Anhalt in dem Hofrichter Erasmus von Venningen, einem Manne von großer Würde, einer biederen Art und dabei fanatischer Anhänglichkeit an das ächte Lutherthum. Dieser Richtung war auch der Kanzler von Minkwitz zugethan, der als gewandter Geschäftsmann von großem Einfluß und durch sein Amt und seinen Reichthum in Ansehen stand. Auch hatte diese Partei unter den Predigern auf dem Lande und in der Masse des Volkes nicht wenig Anhang.

Schon unter Otto Heinrich machten sich die Gegensätze jener Richtungen bemerklich, es gab öfters kleine Reibungen, aber die Milde und Friedensliebe des Kurfürsten ließ es zu keinem Ausbruche kommen. Nach seinem Tode, der unerwartet schnell am 12. Februar 1559 in seinem 57. Lebensjahre erfolgte, traten die Parteien kecker gegen einander auf, und Friedrich III., Otto Heinrich's Nachfolger, trug kein Bedenken, für die eine der bestehenden Richtungen sich zu entscheiden und die anderen von der Herrschaft auszuschließen. Er war es, der die von seinem Vorgänger in vermittelnder Weise begonnene Reformation in calvinistischem Sinne durchführte. Die Geschichte dieser religiösen Streitigkeiten und kirchlichen Umgestaltungen können wir hier übergehen, da die Real-Encyklopädie f. protest. Theol. in einem besonderen Artikel über Kurfürst Friedrich III. (Bd. 4. S. 601—604) diese Periode der pfälzischen Reformationsgeschichte behandelt hat. Derselbe Fall ist es mit der lutherischen Reaktion unter Friedrich III., Sohn Ludwig's VI., dessen Geschichte Bd. 8. S. 521—523 erzählt worden ist. Eine dritte Umgestaltung erfuhren die kirchlichen Verhältnisse unter Johann Casimir, der als Vormund von Ludwig's Sohne, Friedrich IV., von 1583—1592 die Regierung der Pfalz führte. Dieser Johann Casimir, ein jüngerer Sohn des Kurfürsten Friedrich's III., war mit der kirchlichen Gesinnung seines Vaters ganz einverstanden; er hatte ihn in den letzten Jahren auf die Reichstage begleitet und war, wie er zu sagen pflegte, sein geistlicher Waffenträger gewesen. Er war es auch, der die Verbindungen mit den französischen Protestanten unterhielt und ihnen einmal sogar ein ansehnliches Hülfsheer zuführte. Nach dem Tode seines Vaters bekam er durch dessen Testament die Aemter Lautern, Neustadt an der Haardt und Bockelheim als Apanage, und diese Gegenden wurden nun eine Zufluchtsstätte für die von Ludwig VI. vertriebenen Calvinisten. Als Ersatz für die jetzt lutherisch-reformirte Universität Heidelberg errichtete er 1578 zu Neustadt eine calvinistische Akademie, bei welcher die calvinistischen Theologen von Heidelberg, Zanchius, Ursinus, Tossanus und Junius angestellt wurden. Auch eine juristische und philosophische Fakultät wurde hinzugefügt, und das kleine Neustadt wurde der Sammelplatz freierer wissenschaftlicher Bestrebungen, zu dem Studirende aus ganz Deutschland und Frankreich herbeiströmten.

Als Johann Casimir nach dem Tode seines Bruders Ludwig VI. die vormundschaftliche Regierung übernahm, kam, wie zu erwarten war, der Calvinismus wieder zur Herrschaft, was um so leichter ging, da die lutherische Reaktion nur acht Jahre, von 1576—1583, gedauert hatte. Die Mitvormünder, welche Ludwig in seinem Testament als Hüter des Lutherthums seinem Bruder zur Seite gesetzt hatte, Herzog Ludwig von Württemberg, Landgraf Ludwig von Hessen und Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg, konnten Johann Casimir nicht hindern, da er sich auf das pfälzische Hausrecht berief und ihre Einreden auf den langwierigen Gang des Reichsgerichts verwieß. Schon durch die Wahl der Lehrer, die er für den jungen Kurprinzen bestellte, zeigte er, daß er nicht gesonnen sey, den Sinn und Willen seines Bruders zu respektiren; er gab jenem Lehrer von entschieden reformirter Richtung. Der erste Schritt des Regenten zu Gunsten der Calvinisten war eine Aufforderung an die Geistlichkeit Heidelberg's, sie solle eine von den vier Stadtkirchen, nämlich die Heiligegeist-Kirch, den Reformirten

überlassen. Dieß war um so billiger, da die Lutheraner vor acht Jahren sich aller Kirchen bemächtigt hatten, ohne eine Anfrage an die zu machen, welche im Besitz derselben gewesen waren. Dessen ungeachtet gaben die Geistlichen eine abschlägige Antwort, welche aber nur die Folge hatte, daß Johann Casimir ihnen ohne Weiteres die Kirche nahm und den Reformirten übergab. Gleichzeitig mit dem Antrage wegen der Kirche hatte er den Geistlichen die Ermahnung zugehen lassen, sie sollen sich des Schmähens und Verdammens auf den Kanzeln enthalten, und sie bitten lassen, sie möchten auf den Versuch einer freundlichen Verständigung durch ein Religionsgespräch eingehen. Auf ersteres antworteten sie anfangs ausweichend, nachher aber geradezu ablehnend, sie könnten von Ketzerbenennung und öffentlicher Verdammung ihrer Gegner gewissenshalber nicht abstehen, was aber das Religionsgespräch betreffe, so erklärten sie sich hierzu bereit.

Wie wenig sie geneigt seyen, der Schmähungen gegen Andersdenkende auf den Kanzeln sich zu enthalten, das zeigten die lutherischen Geistlichen in Heidelberg bald gegenüber dem Administrator selbst. Sie nannten die Uebergabe der Heiligengeist-Kirche an die Reformirten einen offenen Raub, verglichen Johann Casimir mit dem ruchlosen Könige Ahab und Jerobeam, und erwähnten seiner im Kirchengebet mit keiner Silbe. Bald darauf wurde das Heidelberger Presbyterium, das verfassungsmäßig mit dem Jahreswechsel theilweise neue Mitglieder aufzunehmen hatte, angewiesen, auch Reformirte zu wählen. Als nun dagegen das Presbyterium einmüthig protestirte, so schritt der Administrator gegen den Kirchenrath, dessen Einfluß er jene Widerspenstigkeit zuschreiben zu müssen glaubte, ein, setzte am 15. Januar 1584 alle Kirchenräthe ab, und ernannte einen neuen aus Reformirten bestehenden Kirchenrath.

Obgleich unter diesen Umständen eine friedliche Verständigung durch ein Religionsgespräch nicht zu hoffen war, veranstaltete der Administrator doch das Schauspiel einer theologischen Disputation, die vom 6—13. April 1584 in Anwesenheit des Hofes, der Universität, vieler Bürger und fremder Gäste gehalten wurde. Zur Leitung derselben war der dialektisch gewandte J. J. Grynäus aus Basel, und als weiterer Beistand der gelehrte Italiener Zanchi aus Neustadt a. d. Haardt berufen worden. Der Führer der lutherischen Rechten war der Professor Johannes Marbach aus Heidelberg. Nachdem das Wortgefecht acht Tage ohne Verständigung gedauert hatte, schloß Grynäus den Akt, und der Kanzler Ehem verkündete, daß dieser den Sieg davongetragen habe. Damit aber war die lutherische Partei nicht einverstanden, und ihr Anhang unter den Studenten begleitete die reformirten Theologen, als diese den Saal verließen, mit Hohngelächter hinaus und machten nachher einen Anschlag voll Schmähungen auf Grynäus. Da Johann Casimir wohl wußte, daß die akademische Jugend von ihren Vorgesetzten aufgestiftet war, so entließ er die beiden Vorsteher der Sapienzanstalt und besetzte ihre Stelle mit Reformirten. Grynäus und der gelehrte Franzose du Jon wurden jetzt als Theologen nach Heidelberg berufen. Auch die fünf lutherischen Stadtprediger wurden entlassen, da sie fortfuhren, in Predigten und Schriften die Regierung anzugreifen, und im Ganzen mußten gegen 400 lutherische Geistliche ihre Aemter niederlegen. Der theologische Streit in der Pfalz erhielt auch noch von auswärts her Nahrung. Der Tübinger Professor Lukas Osiander erließ 1584 eine Warnung „an die christlichen Prediger und Zuhörer in der kurfürstlichen Pfalz, daß sie nicht stumme Hunde werden, noch reißende Wölfe für getreue Hirten ansehen sollten". Die reformirten Kirchenräthe in Heidelberg erwiderten hierauf mit einer Gegenwarnung, die Osiander sogleich wieder abfertigte, indem er zu erweisen suchte, daß sich die calvinistischen Prediger selber ihrer falschen Lehre schämen. An diese Fehde schloß sich eine andere an zwischen dem Stuttgarter Probst Magirus und dem pfälzischen Kirchenrath Marx zum Lamm, die sich bis zum Jahre 1594 hinzog. Einige Jahre später entbrannte der Schriftenstreit zwischen den württembergischen und pfälzischen Theologen auf's Neue, als 1587 der Heidelberger Professor Pareus (s. d. Art.) die lutherische Bibelübersetzung mit Weglassung und Abkürzung von Luther's Glossen neu herausgab. Jakob Andreä schrieb dagegen eine „Christliche treuherzige Er-

innerung und Warnung", worin er die Pareus'sche Bibelausgabe „einen hochsträflichen Falsch" und „ein rechtes Teuflisches ErzBubenstück" nennt, „das von einer christlichen Obrigkeit billig mit dem Henker gestraft, die verfälschte Bibel aber mit Feuer verbrannt werden sollte". Pareus blieb die Antwort nicht schuldig, zog sich aber dadurch einen neuen Gegner zu in dem Tübinger Professor J. G. Sigwart, und der Schriftenwechsel dauerte nun mehrere Jahre fort.

Während der ganzen vormundschaftlichen Regierung Johann Casimir's kamen die kirchlichen Dinge nicht zur Ruhe. Im Jahre 1592 starb er, erst 49 J. alt, erschöpft und lebensmüde. Glücklicherweise war sein Mündel Friedrich IV. jetzt etwa 18 Jahre alt. Sein väterlicher Oheim, Pfalzgraf Richard von Simmern, ein eifriger Lutheraner machte zwar Anspruch auf die Vormundschaft unter Berufung auf eine Verordnung Kaiser Sigmund's, nach welcher sie bis zum 25. Jahre dauern sollte, aber weder der Kaiser noch die lutherischen Reichsfürsten waren geneigt, zu Gunsten Richard's eine Störung des Friedens zuzugeben, und am 12. August 1594 erfolgte die feierliche Belehnung Friedrich's IV. mit der Pfalz. Friedrich trat in kirchlicher Beziehung ganz in die Fußstapfen seines Großvaters und Oheims, und die Prophezeihung des ersteren: „Lutz will's nicht thun, Fritz wird's thun", erfüllte sich nun auch in Beziehung auf ihn. Uebrigens handelte es sich nicht mehr um Durchführung neuer Ordnungen, denn sein Oheim hatte bereits Alles vollzogen und namentlich dafür gesorgt, daß alle kirchlichen Stellen mit Calvinisten besetzt wurden; auch die Universität hatte er ja in diesem Sinne neu reformirt. Friedrich kam nun die Aufgabe zu, das kirchliche System, das sein Oheim eingeführt hatte, zu befestigen, und das that er auch, so viel an ihm war. Den Kirchenrath setzte er wieder in seine volle frühere Wirksamkeit ein. Zum Präsidenten desselben machte er seinen ehemaligen Lehrer und Erzieher Otto von Grünradt, welcher in kirchlichen Dingen den meisten Einfluß gewann, und dessen Werk beinahe alle Veränderungen in diesem Gebiet waren. Erneuerung der etwas erlahmten Convente und Synoden, Anordnung einer allgemeinen Visitation der Kirchen nnd Schulen, Veröffentlichung eines neuen, kürzeren Katechismus waren die Gegenstände und Leistungen der kirchenregimentlichen Thätigkeit unter Kurfürst Friedrich IV. Sein Hauptziel aber war die politische Vereinigung der protestantischen Fürsten Deutschlands. Eine Voraussetzung dieser Einigung war die Versöhnung der beiden protestantischen Confessionen. Dafür nun arbeitete jener David Pareus mit großem Eifer. Schon die Bibelübersetzung, die so heftige Angriffe erfahren hatte, sollte sie vorbereiten; in einer „Summarischen Erklärung der waren katholischen Lehr, so in der Churpfalz am Rhein geübt wird", suchte er eine Einigungsformel zu ermitteln, und im J. 1606 gab er ein: Irenicum sive de unione et Synodo Evangelicorum conciliando liber votivus heraus. Natürlich konnte er aber mit solchen Vorschlägen in jener Zeit kein Gehör finden und mußte froh seyn, wenn er nicht von beiden Confessionen verketzert wurde. Es entspann sich nun wieder ein langwieriger Schriftenstreit. Friedrich gab es jedoch nicht auf, wenigstens eine politische Vereinigung zu Stande zu bringen, was ihm auch theilweise gelang. Auf seinen Betrieb wurde am 4. Mai 1608 zwischen ihm, dem Pfalzgrafen von Neuburg, den beiden Markgrafen von Brandenburg, Herzog Johann Friedrich von Württemberg, Markgraf Georg Friedrich von Baden-Durlach und Christian von Anhalt zu Ahausen im Anspachischen ein Unionsvertrag abgeschlossen. Hiermit erreicht aber unsere Darstellung ihren Abschluß, da die Geschichte der Union Gegenstand eines besonderen Artikels seyn wird.

Literatur: Wahrhafter Bericht von der vorgenommenen Verbesserung in Kirchen und Schulen der churfürstlichen Pfalz. Heidelberg 1584. — Wahrhaftiger gründlicher Bericht, was sich in der Churfürstlichen Pfalz, sonderlich in der Stadt Heidelberg mit Veränderung der Religion und Einführung der Calvinistischen falschen Lehre u. s. w. verloffen. Tübingen 1585. — Henricus Alting, Historia ecclesiae palatinae. Amsterdam 1664. und Monumenta pietatis et litteraria virorum in republica illustrium

selecta. 2 Bde. Frankf. a. M. 1701. Bd. 1. S. 129 u. ff. — Ludwig Christian Mieg, ausführlicher Bericht von der Reformation der Kirchen in der Churpfalz. 1715. — Burkard Gotthelf Strube, ausführlicher Bericht von der pfälzischen Kirchenhistorie. Frankf. a. M. 1721. — Daniel Ludwig Wundt, Magazin für die Kirchen- und Gelehrtengeschichte des Kurfürstenthums Pfalz. 3 Bde. Heidelberg 1789—93. Bd. 2. S. 31—157. u. Bd. 3. S. 137—208. — Ludwig Häusser, Geschichte der rhein. Pfalz. 2 Bde. Heidelberg 1845. — K. F. Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirchen im Großherzogth. Pfalz. 2 Bde. Karlsruhe 1847—1856. — Eine sehr lebendige, auf gründlicher Quellenkunde beruhende Darstellung der kirchlichen Verhältnisse und Kämpfe während der Regierung Otto Heinrich's und Friedrich's III. findet sich auch in dem Roman von Sigmund Sturm: Einer ist euer Meister. 4 Thle. Frankf. 1856. 2. Aufl. 1858. Ferner Retscheralmanach vom Jahre 1858: Die pfälzische Hochschule d. h. das collegium Casimirianum. — W. G. Riehl in seiner Schrift „die Pfälzer" bespricht den häufigen Confessionswechsel der Pfalz in dem Abschnitte: „Ein Stück Kirchengeschichte".

Pfandrecht bei den Hebräern. Das Pfandrecht bei den Hebräern gibt uns ganz besonders den Eindruck, wie die Gesetzgebung des Alten Bundes auf den Geist der Liebe und des reinen Wohlwollens gegen den Nächsten gegründet ist, und wie der Kernspruch, den Jesus Matth. 22, 39. aus 3 Mos. 19, 18. 34. anführt, wirklich das ganze Gesetz durchdringt. Es geht aber der mosaischen Gesetzgebung wie dem Christenthum, daß sie theils mit dem rohen Sinne früherer Zeiten (Hiob 22, 6—9., 24, 2—6.) in Kampf trat, theils wegen der verderbten Menschennatur nie allgemein und völlig durchdrang, also stets als sittliches Ideal dastand (vgl. Art. Mosaisches Gesetz). Zwar hatte das Gesetz über die möglichst gleichmäßige Vertheilung des Landes Kanaan an die Stämme, Geschlechter und Vaterhäuser und durch den Rückfall alles unbeweglichen Gutes mit Ausnahme der Häuser in ummauerten Städten im je 50sten Jahre, als im Hall- oder Jobeljahr (3 Mos. 25, 8—25. 29. 30.) die Quellen der Verarmung zu verstopfen und ebenso die eingetretene Armuth durch Gesetze zu Gunsten derselben zu mildern gesucht, indem bei der Ernte eine Ecke des Feldes — nach rabbinischer Auslegung wenigstens $^1/_{60}$ des Flächeninhaltes — nicht abgeerntet noch alles genau aufgesammelt, bei der Weinernte keine Nachlese gehalten, noch die abgefallenen Beeren aufgelesen werden durften 3 Mos. 19, 9. 10. vgl. Talmud Peah, 1, 4—6., was in dem deuteronomischen Gesetze auf's Neue eingeschärft wird, 5 Mos. 24, 19—21.; allein es war dennoch vorauszusehen, daß durch Vermehrung einzelner Geschlechter und dadurch herbeigeführte Zersplitterung des Grundbesitzes, durch Unglücksfälle, wie wir ein Beispiel davon Ruth. 1 sehen, durch Ungeschicklichkeit, Trägheit und Liederlichkeit Einzelner (Sprw. 10, 4. 5. 21, 20. 14, 23. 15, 19. 20, 4. 22, 13. 26, 13—15) Dürftigkeit eintreten werde, und es ist daher in jeder der drei Gesetzgebungen die Thatsache, daß Arme da seyn werden, vorausgesetzt 2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 25. 5 Mos. 15, 11., aber dennoch immer dringender empfohlen, sich derselben anzunehmen und durch Mildthätigkeit ihre Lage zu verbessern, da bei normalem, gesundem Zustand des Volkes, zu dem jeder seinen Beitrag geben solle, kein Dürftiger in Israel zu finden wäre, 5 Mos. 15, 4. Deßwegen wird die Pflicht der Wohlthätigkeit, wozu besonders auch das Leihen gehört, an vielen Orten eingeschärft und das gerne Leihen (Ps. 37, 26) als Zeichen gesetzlicher Frömmigkeit und gottwohlgefälliger Gesinnung hingestellt, 5 Mos. 15, 7—10. Spr. 3, 27. 28. Jes. 58, 7. 8. Ezech. 18, 7. 8. Ps. 112, 5. Dieses Darleihen an verarmte Israeliten, denn nur von solchen ist schon in der ersten Gesetzgebung 2 Mos. 22, 23. die Rede, womit die zweite 3 Mos. 25, 35—37. übereinstimmt, sollte ohne allen Gewinn und Eigennutz stattfinden und vom Gelde kein Zins (נֶשֶׁךְ nicht Wucher, wie Luther mißverständlich übersetzt), von Früchten kein Ueberſatz oder Mehrung (מַרְבִּית oder nach 3 Mos. 25, 36. Sprw. 28, 8. Ezech. 8 תַּרְבִּית) gefordert werden 3 Mos. 25, 36. 37. Diese beiden Arten werden 5 Mos. 23, 20. durch נֶשֶׁךְ unbestimmt aus-

gedrückt, weil nur der Gewinn des Darleihers damit bezeichnet werden will. Wenn aber in dieser deuteronomischen Gesetzgebung von dem Armen abgesehen und diese Enthaltsamkeit vom Gewinn bei Darleihen auf alle Volksgenossen 5 Mos. 23, 19. 20. ausgedehnt werden will, so gehört das zu den Idealen, die nicht selten in dieser Gesetzgebung vorkommen (vgl. den Art. mosaisches Gesetz); eine Forderung, welche aus der Beobachtung der vielen und regelmäßigen Umgehungen entsprang, womit man den ursprünglichen Sinn des Gesetzgebers illusorisch zu machen gewußt hatte. Denn man nahm zwar von den Armen keinen Zins, aber man machte ihnen überhaupt kein Anlehen, weßhalb auf diese Unsitte 5 Mos. 15, 8. Spr. 3, 27. 28. angespielt, und um ihr zu begegnen, das Gesetz erweitert wird, eine Auffassung, die uns auch Sir. 29, 1. 2. begegnet und Luk. 6, 34. 35. noch gesteigert erscheint. Ein frommer Israelite nahm daher Anstand, sein Geld auf Zinsen auszuleihen und von erborgten Früchten einen Zuschlag zu nehmen, Ezech. 18, 8. 17. Ps. 15, 5. und erwarb sich dadurch besonderes Lob. Ueberdieß wurde in der deuteronomischen Gesetzgebung zu Gunsten bedrängter Schuldner noch die besondere Vergünstignng eingeführt, daß die einem Israeliten angeliehene Schuld, was wohl schon früher theilweise Sitte geworden war, im Sabbathjahr, welches eben deßwegen auch Erlaßjahr genannt wurde, nicht eingetrieben werden durfte, 5 Mos. 15, 3., dieser Umstand aber keinen Einfluß auf Verweigerung eines Darleihens um die Zeit dieses Sabbathjahres geben sollte 5 Mos. 15, 9. 10. Wenn es dagegen gestattet ward, von dem Ausländer Zinse zu nehmen, 5 Mos. 23, 20. und Dargeliehenes auch im Erlaßjahr einzutreiben 5 Mos. 15, 3., so ist dieß nicht auf einen Particularismus zurückzuführen, von dem man so viel gefaselt hat, sondern es hat seine guten Gründe. Das Anlehen bei dem Israeliten stand sicher, indem sich der Gläubiger, wenn er kein Faustpfand nahm, im Nothfall an das unbewegliche Gut halten konnte (3 Mos. 25, 25.), was bei dem Ausländer, der zudem mit dem Dargeliehenen selbst Gewinn trieb, speculirte, nicht der Fall war. Der Bedrängte in Israel hatte im Erlaßjahr keinen Erlös, und konnte also nicht bezahlen, höchstens sich von dem auf Anderer Gütern Freigewachsenen am Ende dieses Jahres etwas erwerben, während der Ausländer durch diese Beschränkungen nicht gehemmt war. Und da der Ausländer als Kaufmann erscheint, so ward diese Bestimmung ohne Zweifel auch bald auf Handel und Wandel unter Israeliten selbst angewendet und zwar in richtiger Folgerung. Während nun aber durchs ganze alte Testament bis ins neue herein die Pflicht der Wohlthätigkeit gegen Arme, die Freiwilligkeit und Uneigennützigkeit im Darleihen eingeschärft ist (Luk. 6, 34. 35.), wird ihm auf der anderen Seite, da mit dem Borgen so gerne nach der verderbten Menschennatur Mißbrauch getrieben wird, das Recht eingeräumt, für sein Darleihen sich ein Pfand geben zu lassen. Als Pfand war auch die unbewegliche Habe zu betrachten, indessen Nutznießung der Gläubiger selbst beim verarmten Bruder bis zum Jobeljahr eintrat 3 Mos. 25, 25—28. Wenn nun in diesem Falle der Gläubiger von seinem dargestreckten Gelde gesetzlich Vortheil ziehen durfte, so ohne Zweifel auch von dem, was er auf ein Faustpfand dargeliehen hatte. Er hatte gewiß das Recht, dieses Faustpfand in seinem eigenen Vortheil so lange zu benützen, ja dasselbe abzunützen, bis der Schuldner das dargeliehene Geld wieder erstattet hatte oder den Preis dessen, was ihm an Früchten und Lebensmitteln zur Aushülfe dargestreckt war, und ebenso das Recht, das Faustpfand als sein Eigenthum zu behalten, wenn der Schuldner nicht zur festgesetzten Zeit heimbezahlte. Dieß geht theils aus der Analogie der Einrichtung bei unbeweglichen Erbgütern, deren Nutznießung dem Gläubiger vorbehalten war und wo sich immer die Summe des Darlehens nach der Zahl der Jahre gesetzlich zu richten hatte, während welcher der Gläubiger in die Nutznießung von Haus und Gütern eingesetzt ward, 3 Mos. 25, 14—16., theils aus dem Umstande hervor, daß man nur unentbehrliche Pfänder, wie das Oberkleid des Armen 2 Mos. 22, 26. 5 Mos. 24, 12. 13., vor der Bezahlung zurückzugeben hatte. Die Nutznießung des Pfandes war eine Ausgleichung (Aequivalent) für den Zins. Die Pfändung durfte nach Saalschütz Mos. Recht

S. 858 nur unter Zuziehung des Gerichts geschehen, wofür er Talm. Bab. mez. 9, 13. anführt, was auch schon in die frühesten Zeiten hinaufreichen mochte, um Mißverständnisse und Betrug zu verhüten; und wahrscheinlich wurde darüber wie über Käufe und Verkäufe eine schriftliche Urkunde (vgl. Jer. 32, 10—12.) ausgestellt. Wenn aber auch nicht jede Pfändung vor der Obrigkeit abgemacht wurde, so mußten doch gewiß Zeugen (Jer. 32, 10.), welche die Pfandurkunde unterzeichneten, dazu genommen werden, damit jeder Ueberlistung, Abläugnung und Uebervortheilung (3 Mos. 25, 17.) vorgebeugt werde. Aber auch dafür hatte das Gesetz gesorgt, daß bei den Faustpfändern so wenig als möglich Bedrückungen stattfinden können. So durfte nach dem deuteronomischen Gesetze der Darleiher nicht selbst in das Haus des Schuldners gehen, um sich das Pfand zu holen, sondern wenn dieser es ihm nicht in das Haus brachte, so mußte er außen vor dem Hause des Schuldners stehen, und der Schuldner ihm das Pfand herausbringen, 5 Mos. 24, 10. 11. Diese Verordnung hat einen leicht erkennbaren, zweckmäßigen Sinn. Wenn der Gläubiger selbst in das Haus gehen durfte, so war sein Eigennutz in Versuchung noch dieß und jenes andere, was ihm anständig war, über das verabredete Pfand zu fordern oder statt desselben ein ihm vortheilhafteres zu wählen und so den verdutzten und eingeschüchterten Schuldner zu übervortheilen. Dergleichen Fälle mögen oft vorgekommen seyn, ehe die deuteronomische Gesetzgebung einschritt; und Michaelis Mos. Recht 3, 150, 47 weiß sich mehrerer Fälle zu erinnern, wo er auf Universitäten solche Prellereien erlebte, und daß solche, die den Studirenden auf Pfand liehen, auf ihren Stuben ähnlicherweise gehaust haben. So waren ferner die unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse unverpfändbar. Das Oberkleid des Armen (שִׂמְלָה), ein großes viereckiges Tuch, das man um sich schlug, und das für geringe Leute des Nachts als Betttuch diente, mußte, wenn es je zum Pfand genommen ward, vor Untergang der Sonne schon nach der ersten Gesetzgebung zurückgebracht werden, weil die Entziehung desselben eine zu Gott schreiende Unbarmherzigkeit in sich schloß, 2 Mos. 22, 24. f. Diese 5 Mos. 24, 12. 13. wiederholte Verordnung galt natürlich einem Verbote gleich, wie aus V. 17 erhellt, wo verboten wird, das Kleid (בֶּגֶד, worunter auch ein Oberkleid nach Gesenius und Fürst gemeint ist, da es Esra 9, 3. 5. neben מְעִיל steht und 1 Kön. 22, 10. 2 Chron. 18, 9. von Prachtkleidern vorkommt) der Wittwe zum Pfande zu nehmen, die immer unter die Hülfsbedürftigen gerechnet wird, Ps. 68, 6. Es galt daher auch als eine besondere Rohheit und Grausamkeit, den Esel und Stier des Waisen und der Wittwe zum Pfande zu nehmen (Hiob. 24, 3.), weil ihnen dadurch die Erwerbsquelle abgeschnitten wurde, woraus wir ersehen können, daß außer den genannten nicht pfandfähigen Gegenständen auch alle anderen unentbehrlichen Dinge gemeint waren. Zu diesen gehörte auch der obere und untere Stein der Handmühle, der 5 Mos. 24, 6. angeführt wird, weil das, was die Familie an Mehl bedurfte, im Hause selbst gemahlen wurde, sie daher ein unumgängliches Mittel zur Bereitung der täglichen Speise war, und unbrauchbar wurde, wenn auch nur ein Theil desselben versetzt war. Deßwegen fügt der Gesetzgeber mit Nachdruck hinzu, daß derjenige, welcher solches thue, das Leben pfände. Daß aber trotz dieser weisen und vorsorglichen Gesetze (2 Mos. 22, 20. 21.) Gewaltthaten und Bedrückungen dieser Art vorkamen, daß Pfänder nicht zurückgegeben oder mit Gewalt genommen wurden, zeigt Ezech. 18, 16. 22, 7. 33, 15. Ps. 94, 56. Jer. 7, 6. 22, 3. Sprw. 22, 16. 22. Zach. 7, 10. Hiob 24, 9. Am. 2, 8.

Nicht nur der Mißbrauch, welcher mit Pfändern getrieben werden konnte, sondern auch die große Unbequemlichkeit, die im besten Falle an dieser Art des Pfandwesens haftete, führte bei mehr entwickelten Verhältnissen und, als das Volk unter Salomo und seit dessen Regierung von der Handelschaft Nutzen zu ziehen anfing, darauf, anstatt der beweglichen und unbeweglichen Güter Menschen zum Pfande zu setzen, also auf die Bürgschaften, von denen die Gesetzgebung nichts erwähnt. Wir müssen daher annehmen, daß diese Sitte in der Zeit Salomo's noch nicht so im Schwange

ging, um die elohistische Gesetzgebung zu einer Rücksicht darauf zu veranlassen, da sie als etwas Gesetzwidriges verpönt wurde, und daß sie zur Zeit des Deuteronomiums durch den Widerstand, welcher sich dagegen erhob, größtentheils überwunden war. Denn in den Sprüchwörtern, wo allein darauf in den kanonischen Büchern des Alten Bundes Rücksicht genommen ist, wird vor der Bürgschaft als einem großen Wagniß, als einer Unbesonnenheit gewarnt (Sprw. 6, 1 — 6.) und die ernsteste Rüge gegen solche Thorheit an den Tag gelegt. Geradezu unverständig, sinnlos und ein Narr wird derjenige genannt, welcher für einen Andern Bürge wird und so den Schuldner träg nnd sicher macht, Sprw. 17, 18., und bei solcher Thorheit das Versagen jedes Mitleides in Aussicht gestellt, so daß man einem solchen, was gegen den Schuldner nicht erlaubt war, selbst das Kleid בֶּגֶד wegzunehmen berechtigt sey, 20, 16. 27, 13. Man soll daher, weil der Bürge durch das Gesetz nicht einmal vor der äußersten Härte geschützt sey, folglich in größerer Gefahr als der Schuldner sich befinde, jeder Bürgschaft sich entschlagen, 22, 26. 27., weil man nur Schaden dadurch leide 11, 15. und wenn man sich ja zu dieser gefährlichen Sache habe verleiten lassen, so solle man den Schuldner alles Ernstes drängen und sich so eilig als möglich von der übernommenen Verbindlichkeit losmachen, 6, 1—6. Allein nach dem Exil scheint der Abscheu gegen Bürgschaften, obgleich das Verderbliche derselben und der sich daran haftende Undank nicht verkannt wird, Sir. 29, 22 — 24. und auch da noch Warnung vor Leichtsinn dabei noth that, 8, 16., so sehr sich verloren zu haben, daß es als Zeichen eines guten und frommen Mannes dient, für den Nächsten Bürge zu werden, 29, 18. 19. und als Zeichen eines Gottlosen, sich vor der Zeit von einer übernommenen Bürgschaft zum Schaden des Schuldners loszuwickeln, 29, 26. Nach dem Exil wurde es auch Sitte, Zins zu nehmen und zwar, wie es scheint, den 100sten Theil des Dargeliehenen an Geld oder Früchten jeden Monat, Neh. 5, 11., so daß demnach für das Jahr 12 Procent herauskam. Obgleich Nehemia dieß als Unbilligkeit gegen Volksgenossen betrachtete und von seiner Seite sogar das ganze Darlehen oder jedenfalls den Zins, die Steuer (מַשָּׂא Hos. 8, 10. 2 Chr. 24, 27.) nachließ, 5, 10.; so blieb unter den veränderten Lebensverhältnissen doch die Sitte bestehen, weßhalb wir auch im Neuen Testament davon als von einer gewöhnlichen und erlaubten Sache hören, Luk. 19, 23. Vgl. die Apologie derselben Jahn Arch. 2, 2, 326.

Wenn in den älteren Zeiten während der ersten 2 Mos. 21, 1 — 11., zweiten 3 Mos. 25, 39 — 43. und dritten Gesetzgebung 5 Mos. 15, 12 — 18., wo noch eine Milderung eingeschärft wird, ein Israelite wegen Verarmung sich mit Familie oder bloß Glieder seiner Familie Neh. 5, 5., jedoch nur auf 7 Jahre verkaufen konnte; so wurde daraus und wohl auch aus 2 Mos. 22, 2. von den Gläubigern der Schluß gezogen, daß das Pfandrecht sich nicht nur auf Sachen, sondern auch auf Aneignung der Personen an Zahlungsstatt ausdehnen lasse. Man nahm also, wo der Eigennutz mächtiger war als die Rücksicht aufs Gesetz, in Ermangelung eines anderen Pfandes nicht nur das Kleid vom Leibe, sondern sogar den Säugling von der Brust Hiob 24, 9. Ein sicheres Zeugniß davon findet sich 2 Kön. 4, 1 — 7. und Am. 2, 6., wo Leute, wenn sie keine Habe mehr hatten, aus welcher ihre Schulden bezahlt werden konnten, als Sklaven verkauft wurden. Vielleicht waren auch unter denjenigen, welche Jer. 34 als Leibeigene vorkommen, viele um Zahlungsunfähigkeit willen in bleibende Leibeigenschaft gerathen, während Jeremia unter allen Umständen nach dem Gesetz nur eine siebenjährige Leibeigenschaft zugestand, was übrigens von dem Geschlechte jener Zeit vielleicht auch deßwegen in Abrede gestellt wurde, weil sie zahlungsunfähige Schuldner nicht in die Wohlthat des Gesetzes eingeschlossen glaubten Mich. 2, 9. Daß dieses angemaßte Recht, einen Schuldner mit Weib und Kind zu verkaufen, fortdauerte, wenn er völlig zahlungsunfähig war, sehen wir aus Matth. 18, 25., während die Einrichtung eines Schuldgefängnisses unter Israel aus Matth. 5, 25. 26. nicht nachzuweisen ist.

J. G. Vaihinger.

Pfarrer, aus dem alten Pharrare, Parrechaere, nachgebildet dem parochus (Graff althochdeutscher Sprachschatz, Band III. S. 345), ist ein Geistlicher, welchem für die Gemeinde eines gewissen Sprengels, der Pfarrei (s. d. A.) bestimmte kirchliche Funktionen, insbesondere die Seelsorge übertragen ist.

Während darüber kaum gestritten wird, daß der Ausdruck Pfarrer aus parochus entstanden sey, ist die Ableitung des letztern um so zweifelhafter. Es weisen Manche auf *παρέχειν*, praebere hin und erinnern an die Gastgeber, parochus bei Horat. Satir. I,, V., 45 (Ferraris bibliotheca canonica s. v. parochus. Art. I. Nro. 1. 2), Andere gehen auf *πάροικος*, incola zurück (Ferraris Nro. 3, Du Fresne s. h. v.) und ganz eigenthümlich, obschon nicht ohne Anschluß an die Lexikographen überhaupt, so wie an die Archäologen (vgl. J. H. Boehmer jus parochiale sect. II. cap. I. §. IV.) Baur (über den Ursprung des Episkopats S. 78) von *πάροχος* als *παρανύμφιος*, der neben dem Bräutigam auf dem Wagen sitzende Freund desselben, indem man sich den Bischof als den Bräutigam der Gemeinde und die ihm beigegebenen Landgeistlichen als *παρανυμφίους* oder *παρόχους* dachte. Wenn das lateinische parochia von *παροικία* herkommt, so liegt die Ableitung des parochus von demselben Stamme nicht so fern, obschon sie allerdings nicht eine streng regelmäßige ist. Sicher ist der Ausdruck parochia älter, als parochus und daß der letztere mit Rücksicht auf den ersteren gebildet worden, erhellt aus der Bezeichnung presbyter parochianus (c. 3. dist. XCIV. Concil. Cabillon. a. 813), worauf erst später der Name parochus vorkommt.

Die ersten christlichen Gemeinden entstanden in den Städten und wurden von einem Bischofe und anderen kirchlichen Beamten geleitet. Von den Städten aus erfolgte die Christianisirung des platten Landes und den neu gebildeten Gemeinden wurden städtische Presbyter, ausnahmsweise auch wohl Diakonen vorgesetzt. Solcher presbyteri ruris gedenkt schon das Concil von Neucäsarea 314 (c. 12. dist. XCV). Athanasius († 375) spricht von dem dem Bischof von Alexandria untergebenen ager Mareotes, bei welchem sich die Einrichtung findet, ut singuli pagi suos presbyteros habeant (Apologia II.) und das Concil von Chalcedon 451 c. 17 setzt bereits voraus, daß die bischöflichen Sprengel in Landpfarreien getheilt sind (*καθ᾽ ἑκάστην ἐκκλησίαν ἀγροικικαὶ παροικίαι* — parochiae rusticanae. c. 1 Can. XVI. qu. III.). Die gewöhnliche Bezeichnung für den vom Bischofe einer solchen Gemeinde vorgesetzten Kleriker blieb längere Zeit presbyter (c. 4. 5. Can. IX. qu. II.), auch wohl mit dem Zusatze parochianus (s. vorhin) oder parochialis (c. 30. X. de praebendis. III., 5. Innocent. III. a. 1215). Als Vorsteher einer Gemeinde (plebes, plebs) heißt er plebanus, Leutpriester, ein Name, der gemeinhin nur den Archipresbytern zukommt, welche an den größeren, mit dem Recht zur Taufe versehenen, ursprünglich den kleineren Kirchen vorgezogenen, Pfarreien angestellt sind (c. 3. X. de officio judicis ord. I. 31. c. 3. X. de his quae vi metusve causa fiunt. I., 40. vgl. den Art. Archidiakonen u. s. w. Band I. S. 485). Da er die Gemeinde leitet (presbyter, qui plebem regit. c. 3. X. de vita et honestate clericorum III., 1.), heißt er auch rector (ecclesiae) (c. 38. X. de electione I., 6. c. 3. X. de clerico aegrotante III., 6), und sein Amt selbst rectoria (c. 38. X. de praebendis. III. 7). Er ist ad regimen parochiae assumtus (c. 5. X. de aetate I. 14. c. 14. de electione in VIa. I., 6). pastor, Hirt und Seelsorger, curatus (Clem. 2 de sepulturis. III., 5), nämlich versehen mit einem beneficium, curam animarum habens annexam (c. 28 X. de praebendis III., 5). Er ist der Vertreter seiner Gemeinde, persona ecclesiae (c. 3 X. de officio vicarii. I., 28. c. 7 X. de jure patronatus III., 38. u. a.)

Die richtige Stellung des Pfarrers erfordert Subjekte, welche die dazu nöthigen Requisite besitzen. Es sind dieses aber theils die Voraussetzungen für den Ordo des Presbyters (s. d. A.), theils das Vorhandenseyn der besonderen wissenschaftlichen und praktischen Befähigung zur Verwaltung des Amts, welche in einem mit allen Bewerbern um geistliche Stellen zu veranstaltenden Examen (Pfarr-Concursprüfung) nachgewiesen

werden muß. (Concil. Trid. sess. XXIV. cap. 18 de reform. Ginzel, die Pfarr-Concurs-Prüfung nach Staats- und Kirchengesetz. Wien 1855.).

Schon die verschiedenen Bezeichnungen für den Pfarrer weisen auf den Umfang der ihm obliegenden Pflichten hin. Derselbe bestimmt sich aber näher durch die Stelle, welche er in der Hierarchie des Ordo und der Jurisdictio im Verhältnisse zum Bischofe einnimmt. Anknüpfend an die von Pseudo-Isidor dem römischen Bischofe Anaklet beigelegte Aeußerung: ab eis (apostolis) electi sunt LXXII. discipuli, quorum typum gerunt presbyteri atque in eorum locum sunt instituti in ecclesia: (c. 2. §. 2. dist. XXI.), haben spätere Kanonisten die Selbständigkeit des Amts der Pfarrer aus der Nachfolge in das Recht der 72 Jünger behauptet und die Synode von Pistoja hat demgemäß den Pfarrer neben den Bischöfen ein eigenes Urtheil auf den Synoden beigelegt. Diese Ansicht ist aber im Allgemeinen stets gemißbilligt (vgl. Devoti institutiones juris canonici lib. I. tit. III. sect. X.) und von Pius VI. in der Bulle: Auctorem fidei vom 28. August 1794 Nro. IX—XI. aufs Entschiedenste verurtheilt. Es erscheint daher nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche der Pfarrer als ein vom Bischofe beauftragter und gesendeter Priester zur Vollziehung der ihm übertragenen Funktionen. Er ist Lehrer der Gemeinde und hat durch Predigt und durch katechetische Unterweisung der Jugend zu wirken, den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen zu übernehmen, auch als Local-Schulinspector die Aufsicht über den gesammten Unterricht in der Volksschule (vgl. Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 4 de ref. sess. V. cap. 2 de ref. s. Schefold, die Parochialrechte. Stuttgart und Sigmaringen 1846. Band II. S. 12 f.). Ihm liegt der gesammte Gottesdienst ob und er vollzieht alle heiligen Handlungen, insbesondere auch die Sacramente, soweit sie nicht dem Bischofe vorbehalten sind (Firmung, Ordination, u. a.). Der Pfarrer ist zwar überhaupt vom Bischofe gesendet, im Besondern bedarf er aber der Approbation bei der Verwaltung des Sacraments der Beichte und Buße (s. d. Art. Beichtvater Bd. I. S. 785. 786). Im Zusammenhange damit steht die Sorge für kirchliche Ordnung im Allgemeinen und die Mitwirkung bei der Verwaltung des Kirchenguts, der kirchlichen Armenpflege u. a. m. Da der Pfarrer der ordentliche Minister der Taufe ist, da er die Ehe vor sich schließen läßt, die Leitung der Begräbnisse hat, liegt ihm die Führung der Register über die Getauften u. s. w. ob (s. d. A. Kirchenbücher Bd. VII. S. 618 f.). Um seinen Obliegenheiten zu genügen, muß der Pfarrer Residenz halten (s. d. A.).

Den Pflichten des Pfarrers correspondiren aber auch bestimmte Amtsrechte (jus parochiale) innerhalb der Pfarrei. Der Pfarrer hat nämlich die Pfarrcompetenz oder den Pfarrzwang gegenüber seinen Pfarrkindern und jedem Dritten. Da ihm die Sorge für den Sprengel übertragen ist, steht es keinem andern Kleriker frei, innerhalb desselben eine pfarramtliche Handlung zu verrichten, wenn nicht dazu von den geistlichen Obern aus guten Gründen der Auftrag ertheilt oder vom Pfarrer selbst die Erlaubniß gegeben ist c. 6 dist. LXXI. (Conc, Carthag. I. a. 348). c. 7. eod. (Conc. Chalced. a. 451). c. 8 eod. (Augustin?). Tit. X. de clericis peregrinis I., 22. Concil. Trident. sess. XXIII. cap. 16. de ref. sess. XXIV. cap. 4 de ref.). Während des Mittelalters bestanden Ausnahmen zu Gunsten einzelner geistlicher Orden, welche zu den heftigsten Streitigkeiten Anlaß gaben, denen jedoch durch spätere Beschränkungen und genauere Bestimmungen abgeholfen wurde (vgl. die Citate bei Ferraris bibliotheca s. v. Regulares. Art. I. Nro. 1 f.). Dem Parochialrecht des Pfarrers, in welchem auch die kirchliche Jurisdiction über die Parochianen enthalten ist, entspricht die Pflicht der letzteren, die Parochialhandlungen von ihrem Pfarrer vollziehen zu lassen. Man hielt hieran früher so streng, daß man Mitglieder einer andern Parochie nicht einmal zum Anhören der Messe zuließ, wenn sie sich nicht auf einer Reise befanden (c. 4 Can. IX. qu. II. c. 2 X. de parochiis III. 29. Concil. Nannetense c. a. 895). Späterhin traten mildere Grundsätze ein und man gestattete, daß die Parochianen mit Genehmigung ihres Pfarrers jeden geistlichen Akt bei einem andern Pfarrer verrichten lassen

durften, freilich gegen Entrichtung der üblichen Gebühren (jura stolae). Die ältere Vorschrift, daß jedes Pfarrkind das Sacrament der Beichte und des Altars sich von seinem Pfarrer in der österlichen Zeit spenden lassen müsse (c. 12 X. de poenitentiis V. 38. Conc. Lateran. 1215) ist gleichfalls dahin geändert, daß mit Consens des Pfarrers dieß bei einem andern Priester geschehen könne (s. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XI. cap. 14). Die Zugehörigkeit zu einem Geistlichen als parochus proprius hängt davon ab, daß das Pfarrkind im Sprengel des Pfarrers wohne (c. 5 X de parochiis. III., 29. Coelestin III. a. 1199. c. 3. de sepulturis in VI° III., 12. Bonifac. VIII.; vergl. Helfert über den Einfluß des Domicils auf die kirchliche Jurisdiction, in Weiß Archiv der Kirchenrechtswissenschaft Band V. Heft I. [Darmstadt 1835] S. 11 f.). Wenn Jemand ein mehrfaches Domicil hat, hängt es von seiner Wahl ab, zu welchem Pfarrer er sich halten will (c. 2 de sepulturis in VI° III., 12. Bonifac. VIII.). Ein Quasi-Domicil entsteht, wenn Jemand durch besondere Verhältnisse zu einem längeren Aufenthalte in einer Parochie veranlaßt wird, wie durch Pacht, Studium, Dienst u. a. Der Pfarrer dieses Sprengels wird dadurch competent und hat Anspruch auf Stolgebühren, wenn eine bestimmte Handlung an dem Aufenthaltsorte vollzogen werden muß. (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. I. S. 650. Helfert, a. a. O. S. 32. 33.). Wenn Jemand kein Domicil hat (vagabundus), so fungirt für ihn erforderlichen Falls der Pfarrer, in dessen Sprengel er sich gerade befindet (vgl. Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 7. de ref. matr.). — Im Allgemeinen gilt der Grundsatz: Quidquid est in parochia est etiam de parochia. Mit dem Begriff des Parochialrechts und Pfarrzwangs in vollem Umfange gilt, unterliegen alle Getauften, unabhängig von dem besondern Bekenntnisse, demselben und daher auch Evangelische dem römisch-katholischen Pfarrer, wie auch umgekehrt römisch-katholische Christen dem evangelischen Pfarrer. Demgemäß ist auch lange Zeit, wo nicht das Normaljahr 1624 den verschiedenen Religionsparteien zu Gute kam, verfahren worden (arg. Instr. Pacis Osnabrug. Art. V. §. 31. 34.). Indessen hat die spätere Gesetzgebung darauf Bedacht genommen, diesem Mißverhältnisse abzuhelfen. In diesem Sinne spricht das Preußische Landrecht Theil II. Titel XI. §. 260. 261. sich also aus: Wer innerhalb eines Kirchspiels seinen ordentlichen Wohnsitz aufgeschlagen hat, ist zur Parochialkirche des Bezirks eingepfarrt. Doch soll Niemand bei einer Parochialkirche von einer andern, als derjenigen Religionspartei, zu welcher er sich selbst bekennt, zu Lasten oder Abgaben, welche aus der Parochialverbindung fließen, angehalten werden: wenn er gleich in dem Pfarrbezirke wohnt, oder Grundstücke darin besitzt. Ausnahmen haben sich indessen bis in die neueste Zeit erhalten und überall ist auch gegenwärtig noch nicht das der Natur der Sache entsprechende Verhältniß hergestellt (vgl. Richter, Kirchenrecht §. 142. Anm. 7a.) Im Widerspruche mit dem Prinzip steht es aber nicht, wenn solche Abgaben dinglicher Natur sind, indem dann der jedesmalige Eigenthümer, ohne Rücksicht auf sein Bekenntniß, dem berechtigten Pfarrer die Abgabe zu leisten hat.

Ordentlicher Weise ist der Pfarrer für die bestimmte Gemeinde bleibend angestellt, insofern nicht der Nutzen der Kirche oder die Nothwendigkeit eine Veränderung rechtfertigen. Geistliche, welche ad actum episcopi amovibiles sind, besitzen nicht den Karakter rechter Pfarrer (curés), sondern nur von Pfarrgehülfen (Capläne s. d. A. Bd. II. S. 564, Coadjutoren s. d. A. Bd. II. S. 761, Succursalisten oder Desservanten s. d. A. Bd. III. S. 330, Vicare s. d. A.). Ueber den Begriff von parochus primitivus et secundarius s. m. d. A. Pfarrei.

Literatur: Aug. Barbosa de officio et potestate parochi ed. nov. Colon. 1712. Joh. Helfert von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehilfen und Stellvertreter. Prag 1832, der 2. Theil. E. Seitz Recht des Pfarramts der katholischen Kirche. Regensburg 1840—52. 2 Bde. J. B. Schefold, die Parochialrechte. Stuttgart 1846. 2 Bde. J. H. Böhmer, jus parochiale. ed. VI. Halae 1760. 4.

In der evangelischen Kirche ist bei aller sonstigen Uebereinstimmung mit den Grundsätzen des kanonischen Rechts in dieser Materie die Stellung des Pfarrers doch in wesentlichen Punkten von der des römisch-katholischen Presbyters verschieden, sowohl im Verhältnisse zu den geistlichen Oberen, als zur Gemeinde. Die evangelische Kirche kennt keine Hierarchie der Weihen; daher fließt das Recht des Pfarramts nicht aus dem Episkopate, welcher nach der heiligen Schrift vom Presbyterate nicht verschieden ist (s. Zeugnisse in dem Art. Bischof, Bd. II., S. 246). Ein Ueberbleibsel des älteren Rechts ist es indessen, wenn bisweilen den Superintendenten, welche in gewisser Weise in die Stelle der katholischen Bischöfe getreten sind (s. d. Art. Superintendent), das Ordinationsrecht und die Confirmation vorbehalten ist. Was das Verhältniß des Pfarrers zur Gemeinde betrifft, so folgt die Abweichung von der römischen Kirche aus der differenten Auffassung des Begriffs der Gemeinde (s. d. Art. Bd. IV. S. 790 f.) und der Kirchengewalt (Bd. VII. S. 634 f.). Von einer eigentlichen Jurisdiction ist hier nicht die Rede und Functionen, welche der evangelische Pfarrer gleich dem römischen Priester ausübt, sind ihrer innern Bedeutung nach doch nicht dieselben. Der evangelische Pfarrer ist der mit dem Amte am Worte (ministerium verbi divini) und der Seelsorge für eine bestimmte Gemeinde betraute Geistliche (m. s. überhaupt den Art. Geistliche Bd. IV. S. 749 f.). Er heißt Prediger, als Verwalter des Lehramts sowohl im katechetischen Unterrichte, als wegen der Ertheilung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen und des eigentlichen Predigens beim Gottesdienste. Der Name Priester wird ihm bisweilen im besondern Hinblick auf die Verwaltung der Sacramente, sowie die Verrichtung ministerieller Acte, insbesondere die Einsegnung der Ehe beigelegt. (So spricht das Preußische Landrecht Theil II. Titel I. §. 136. von der Vollziehung einer vollgültigen Ehe durch die priesterliche Trauung). Das Prädikat Pastor erhält er wegen seiner seelsorgerischen Thätigkeit und der Leitung der Gemeinde in allen kirchlichen Angelegenheiten. Während der Pfarrer in der Regel alle Amtsfunctionen vollzieht, tritt bisweilen eine Sonderung ein, wenn mehrere Geistliche an derselben Kirche angestellt sind. Dann heißt der erste mitunter allein Pfarrer, Pastor, Pastor primarius, Oberpfarrer, die anderen werden Prediger, Diakonus, Archidiakonus, Subdiakonus, Kapellan u. s. w. genannt. Ueber die Vertheilung der Geschäfte selbst bestimmt bald das örtliche Herkommen, bald Vertrag oder Gesetz. So heißt in Hamburg in jeder Parochie der erste Geistliche Pastor, der zweite Archidiakonus oder Diakonus. Jener hält die Hauptpredigt, hat die Inspection der Schulen seines Kirchspiels wahrzunehmen, nimmt an der Prüfung der Candidaten Theil und leitet die Colloquien, während dem Diakonus die Nebengottesdienste und die Seelsorge obliegen (vgl. Hamburger Kirchenordnung von 1529 Art. IX. XLIII. f. bei Richter, die Kirchenordnungen I., 128. 132. f., im Wesentlichen noch jetzt in Geltung; s. auch Wiggers, kirchliche Statistik Band II. S. 233). Als wirkliche Pfarrer erscheinen auch diejenigen ordinirten Geistlichen, welche an Zuchthäusern, öffentlichen Armen- und anderen Versorgungsanstalten das kirchliche Amt verwalten. — Der Ausdruck Pfarrer weist insbesondere auch auf die selbständige Stellung des betreffenden Geistlichen hin. In diesem Sinne deklarirt eine Oesterreichische Verordnung vom 30. Januar 1849: „Nachdem die frühere Abhängigkeit der evangelischen von den römisch-katholischen Pfarrern aufgehoben ist und die evangelischen Geistlichen selbst in den Besitz der Parochialrechte gekommen sind, läßt sich nicht mehr rechtfertigen, daß den bisherigen Pastoren untersagt wird, sich des Prädikats: Pfarrer, zu bedienen.

Die Grundsätze des evangelischen Kirchenrechts über das jus parochiale, den Pfarrzwang, die Parochialpflicht, den Anspruch des Pfarrers auf Stolgebühren, wenn mit seiner Genehmigung ein anderer Geistlicher für sein Pfarrkind eine ministerielle Handlung verrichtet, stimmen im Ganzen mit dem älteren kanonischen Rechte überein. Die Anwendung desselben erleidet aber eine wesentliche Beschränkung durch Exemtionen (s. d. A. Bd. II. S. 287 f.), indem bald gewisse Personen (landesherrliche Beamte, Militärs

u. dgl.), bald einzelne Districte der Parochie (sogen. Freihäuser, Residenzen u. a.), bald gewisse heilige Handlungen (das heilige Abendmahl, die Confirmation, die Taufe u. a.) von der Parochialpflicht ausgenommen sind, so daß den Eximirten schlechthin und den Uebrigen in Betreff der exemten Akte die freie Wahl des Pfarrers gestattet ist.

Die Verwaltung des Pfarrers ist der Regel nach eine lebenslängliche. Hin und wieder findet sich indessen der Gebrauch, daß nur eine temporäre Verleihung der Pfarrstelle erfolgt und nach Ablauf einer gewissen Zeit eine Wiederwahl oder wenigstens eine stillschweigende Bestätigung stattfinden muß, indem nach der festgesetzten Frist eine Entlassung möglich ist (s. Aebli, die Erneuerungswahlen der Geistlichen. Winterthur 1849. vgl. Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1849. Nro. 9. 19. Reformirte Kirchenzeitung. Erlangen 1852. Nro. 2.).

Literatur: Bened. Carpzov, jurisprud. ecclesiastica lib. I. tit. 5 f. J. H. Boehmer, jus parochiale cit. und besonders die Bearbeitungen der Particularrechte, nämlich Weber für Sachsen, Schlegel für Hannover, Vogt für Preußen u. a. Auch verdienen die Darstellungen der Pastoraltheologie, insbesondere von Harms, Nitzsch, Gaupp u. a. zu Rathe gezogen zu werden. H. F. Jacobson.

Pfarrei (Farra schon bei Kero, aus paroecia, *παροικία*, parochia) ist der einem Pfarrer (s. d. Art.) anvertraute kirchliche Bezirk, das Kirchspiel, d. h. der Distrikt, innerhalb dessen die Sprache (spel, Rede und Autorität) der Kirche vernommen wird (vergl. Graff, althochdeutscher Sprachschatz. Bd. VI. Sp. 333.), die Gemeinde, entweder mit Rücksicht auf die örtlichen Grenzen (Parochialgemeinde, Localparochie) oder auf die dem Pfarrer zugehörigen Pfarrkinder (Personalgemeinde, Personalparochie). Insbesondere bedeutet der Ausdruck auch so viel als die Pfarrkirche (Mutter-Hauptkirche, im Unterschiede von der Filia, Filial-, Bei-, Nebenkirche) oder auch nur die Wohnung des Pfarrers (Pfarrhaus, Pfarrwitthum, Widdem). Die ersten christlichen Gemeinden sind die bischöflichen in den Städten, von denen auch zuerst der Ausdruck Parochie gebraucht wird. Die von denselben in der Umgegend gegründeten Gemeinden bilden mit ihnen zusammen Bisthümer, welchen im Orient der ursprüngliche Name verblieb, während im Occident dafür späterhin die Bezeichnung Diöcese angenommen wurde, indem der Ausdruck Parochie auf die einzelnen, mit Presbytern versehenen Gemeinden überging (s. den Art. „Bisthum" Bd. II. S. 247 f.). In diesen Parochien sollten nach der Anordnung des Bischofs die diesem selbst nicht vorbehaltenen heiligen Handlungen innerhalb eines bestimmten Sprengels verrichtet werden, und zwar ordentlicherweise in dem dazu errichteten Gotteshause (titulus, wegen der darin zu vollziehenden Taufen ecclesia baptismalis, mit Rücksicht auf die dazu gehörige Gemeinde plebes). Ueber die geschichtliche Ausbildung des Instituts s. m. Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. II. cap. XXI. sq.

Schon zeitig entstanden neben den ordentlichen Parochien Privatoratorien oder Kapellen auf den Schlössern begüterter Herren, in welchen der Presbyter der Parochie mit Erlaubniß des Bischofs das Wort Gottes verkündigen, nicht aber die Taufe vollziehen durfte. So heißt es im Concil. Regense a. 439 can. 5. (Bruns Canones Apostolorum etc. II, 119.): „.. visum est, omni presbytero per familias, per agros, per privatas domos pro desiderio fidelium facultatem benedictionis aperire .... In ecclesia quoque in qua ordinatus fuerit consecrandi virginem, sicut confirmandi neophytum jus habebit ...". An den höheren Festtagen sollten aber die Inhaber solcher Oratorien selbst zu der Versammlung der Gemeinde kommen und bei sich keine Messe lesen lassen, und kein Kleriker sollte ohne bischöfliche Erlaubniß dieses thun (c. 21. Conc. Agathens. a. 506, in c. 35. dist. I. de consecr. vgl. c. 25. Conc. Aurelian. a. 511, in c. 5. dist. III. de consecr.), auch wenn er bereits von dem Eigenthümer des Oratoriums in sein Haus aufgenommen wäre (c. 15. Conc. Arvesuense I. a. 535, bei Bruns a. a. O. II, 190). Späterhin erhielten solche Kapellen zwar auch den Karakter von Pfarreien, aber doch nur als tituli minores, unter der speziellen Aufsicht

der Vorsteher der tituli majores, als der eigentlichen Pfarrer und Erzpriester. Das Concil, Ticin. a. 850 c. 15. (Pertz Monumenta Germaniae III, 399) verordnete deßhalb: „Singulis plebibus archipresbyteros praeesse volumus, qui . . . . . presbyterorum, qui per minores titulos habitant, vitam jugi circumspectione custodiant", vgl. c. 4. X. de off. archipresb. I, 24. aus den Capit. Lamberti a. 898 (Pertz a. a. O. Fol. 565.). Man s. Muratori de paroeciis, in den Antiquitates Ital. Tom. VI. p. 362 sq.

Auch bei der Gründung der Klöster wurden die mit denselben verbundenen Kirchen als tituli minores anerkannt. Mit den Klöstern und Stiftern wurden aber auch bald Oratorien und kleinere Pfarreien dadurch in engeren Zusammenhang gebracht, daß jenen diese förmlich incorporirt wurden, so daß das Kloster und Stift durch einen Geistlichen aus seinem Corpus als beständigen Vikar die Stelle verwalten ließ, oder, falls nur die Einkünfte dem Kloster zugewiesen wurden, daß dasselbe dadurch das Recht erhielt, dem Bischof für die Pfarrstelle ein geeignetes Subjekt zu präsentiren.

Im ersten Falle ist das Corpus selbst der eigentliche Pfarrer und heißt parochus primitivus oder principalis, der Vikar aber wird secundarius oder substitutus, curatus, auch wohl curatus actualis, während das ihn bestellende Institut nur eine cura habitualis besitzt (vgl. Neller, de genuina idea et signis parochialitatis primitivae eiusque principis incorporatione. Trevir. 1752, und desselben: de juribus parochi primitivi. Trevir. 1752, und in Schmidt, thesaurus juris eccles. Tom. VI. pag. 441 sq. 466 sq. Schloer, de ecclesiarum parochialium saecularitate earumque unione subjectiva monasteriis facta. Moguntiae 1753, und bei Schmidt a. a. O. S. 502 f. Thomassin a. a. O. P. 1. lib. II. cap. XXVII. In Folge der Säkularisation der neuesten Zeit sind diese Unterscheidungen fortgefallen und das Verhältniß der verschiedenen Arten der Pfarreien ist im Allgemeinen ein gleiches geworden.

Zum Begriffe der Pfarrei gehört nunmehr die örtliche Begrenzung (Circumscription) der Parochialrechte und Parochialpflichten, also die Ueberweisung der Parochianen innerhalb eines begrenzten Gebietes an den Pfarrer. In dieser Beziehung heißt es in einem dem neunten Jahrhundert angehörigen Zeugnisse (c. 1. Can. XIII. qu. I. Pseudo-Isidor): Ecclesias singulas singulis presbyteris dedimus; parochias et coemeteria eis divisimus, et unicuique jus proprium habere statuimus, ita videlicet, ut nullus alterius parochiae terminos aut jus invadat, sed sit unusquisque suis terminis contentus . .". Wesentlich ist das Gotteshaus zur Versammlung der Gemeinde, die Taufkapelle, der Begräbnißplatz. Bei Errichtung von Pfarreien wird daher auch über diese Punkte besondere Bestimmung getroffen. Als z. B. Erzbischof Gerhard von Mainz im Jahre 1258 die Kapelle der heiligen Katharina zur Pfarrei erhob, weil die größere Zahl der Gemeindeglieder eines besonderen Rektors bedurfte, so bestimmte er: „ipsam (ecclesiam) jure et honore parochialis ecclesiae perpetualiter insignimus; concedentes eidem, ut proprii baptisterii usum habeat, pro suis parvulis baptizandis; nec non cimeterium speciale, ad commodum sepulture. Juratos etiam habeat et ordinet speciales, qui ad ea, quae juris sunt spiritualis, promoveant et disponant" (Gudenus, codex diplomaticus. Tom. I. nr. CCLXXXIV. p. 660). Ueber den Umfang des Bezirks, wie über die Zahl der Parochianen lassen sich allgemeine Regeln nicht aufstellen. Man hat aber auf Grund einer Entscheidung des 16ten Concils von Toledo vom J. 693: „ut ecclesia, quae usque ad decem habuerit mancipia, super se habeat sacerdotem, quae vero minus . . . aliis conjungatur ecclesiis" (c. 3. Cau. X. qu. III.) bisweilen die Forderung ausgesprochen, daß wenigstens zehn mit eigenen Grundstücken versehene Familien zu einer eigenen Pfarrei nothwendig seyen (vgl. J. H. Boehmer, jus parochiale. sect. III. cap. III. §. XVII. XVIII.), Die Veränderungen, welche durch den Wegfall der Parochianen oder andere Umstände bei einer Pfarrei nothwendig werden können, sind dieselben, welche bei allen Beneficien vorkommen, weßhalb hier die Hinweisung auf den Art. „Beneficium" Bd. II.

S. 51 genügt. Uebrigens ist dieses eine Angelegenheit gemischter Natur, so daß zwar dieselbe zunächst dem Bischofe zusteht, der die dabei Betheiligten zu vernehmen hat (c. 11. Cau. XVI. qu. VII. Concil. Lateran. a. 1123. c. 3. X. de ecclesiis aedificandis. III, 48. Alexander III. c. 1180. Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 13. de reform.), dann aber mit dem Staate sich vereinbaren muß (vergl. Preuß. Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 238 f. Cabinets-Ordre vom 13. Mai 1833. Ministerial-Reskript vom 29. August 1851. — Edikt über die Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion u. s. w. vom 26. Mai 1818. §. 76. Nr. 5. verb. mit dem bayerischen Concordat. Art. XII. f. Oesterreich. Concordat von 1855. Art. IV. c. u. a.). Die Mitwirkung des Staats ist schon deßhalb erforderlich, weil die einer Parochie zu ertheilenden Corporationsrechte vom Staate verliehen werden. Sobald die Grenzen einer Parochie genau bekannt sind, ist wegen der öffentlichen, kirchen- und staatsrechtlichen Natur derselben eine Veränderung weder durch Privatwillkür, noch durch Verjährung zuläßig (c. 5. Cau. XVI. qu. III. Gelasina. c. 4. X. de parochiis. III, 29. Urban. III.). Wenn es dagegen zweifelhaft ist, wie weit sich die Grenzen erstrecken, so kann die Verjährung darüber entscheiden (c. 6. Cau. XVI. qu. III. Conc. Hispan. a. 619.). Ueber den Zeitraum ist man jedoch nicht einig, indem bald 30, bald 40 Jahre für nöthig gehalten werden (Schulte, Kirchenrecht S. 285. Eichhorn, Kirchenrecht I. 651). Das c. 9. X. de praescript. II, 26. Gregor I. a. 597 spricht von dem Falle, daß, wenn die Pfarrgrenzen mit gewissen Grundstücken schließen, die Grenzen dieser Orte durch 40jährige Präscription bestimmt werden können. Für eine gehörig geschehene Abänderung sonst bekannter Grenzen würde eine unvordenkliche Verjährung entscheidend seyn. Der Streit über diesen Gegenstand ist übrigens gerichtlicher Natur (c. 54. Cau. XVI. qu. I., wo eventuell noch ein Gottesgericht gestattet wird) und mit den gewöhnlichen Beweismitteln zu führen (c. 13. X. de probationibus II, 19. Honor. III.).

Die evangelische Kirche hielt die zur Ordnung unentbehrliche Eintheilung der Pfarreien aufrecht. Es erklärt sich darüber Luther in folgender Weise: „Ein jeglicher Bischof oder Pfarrherr hat sein bestimmt Kirchspiel oder Pfarre, welche St. Petrus (1 Petri 5, 3.) auch darum Kleros heißet, das ist, Theile, deß einem Jeglichen sein Theil Volks befohlen ist; wie St. Paulus Tito auch schreibet; darum kein Anderer oder Fremder, ohne sein Wissen oder Willen, sich unterstehen soll, seine Pfarrkinder zu lehren, weder heimlich, noch öffentlich: und soll ihm auch bei Leib und Seel Niemand zuhören, sondern ansagen seinem Pfarrherrn oder Obrigkeit. Und dieses soll man also veste halten, daß auch kein Prediger, wie fromm oder rechtschaffen er sey, in eines Papisten oder ketzerischen Pfarrherrns Volk zu predigen oder heimlich zu lehren sich unterstehen soll, ohne desselbigen Pfarrers Wissen und Willen. Denn es ist ihm nicht befohlen. Was aber nicht befohlen ist, das soll man lassen anstehen . . . . . Es ist wahr, alle Christen sind Priester; aber sie sind nicht alle Pfarrer. Denn über das, daß er ein Christ und Priester ist, muß er auch ein Amt und befohlen Kirchspiel haben . . ." (s. Luther's Werke von Walch Bd. V. S. 1060). Das Bedürfniß führte aber häufig zu einer Veränderung der einzelnen Sprengel selbst. So wurde gleich bei der Einführung der Reformation im Herzogthum Preußen in der Landesordnung von 1526, Art. 2. (Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen I, 2. S. 8 der Urkunden. Richter, die Kirchenordnungen I, 33) bestimmt: „Nachdem an ettlichen ortten vil kirchen sein, do sich ein pfarrer nit wol erhalten kan vnd die leut vnvormoglich, auch an etzlichen andern drei oder vier kirchen je einer Meyl wegs gelegen. Wollen wir hinfuro derselben ye zu zeitten zwo oder drei, auch mynder oder mehr nach gelegenheit je eine verordnenn . . .". Dasselbe wurde 1540 und öfter wiederholt (Jacobson a. a. O. S. 25. Richter a. a. O. S. 335) und Aehnliches geschah auch in anderen Ländern der evangelischen Reformation. Die Bestimmung über die Vertheilung der Parochien ist seitdem in den Consistorialkirchen als ein Recht des

landesherrlichen Kirchenregiments geübt worden oder gar nach der Ansicht Mancher als Ausfluß der Staatsgewalt (s. Eichhorn, Kirchenrecht Bd. I. S. 751), wogegen in Presbyterialkirchen die Angelegenheit als eine gemischte und zum Theil selbst als eine rein innere kirchliche betrachtet wurde. So bestimmte der Religionsvergleich zwischen Brandenburg und Pfalz über das Religions- und Kirchenwesen in Jülich, Cleve, Berg und Mark vom 26. April 1672, Art. X. §. 2.: Danach so soll allen Religions-Gemeinden . . . ., welche das publicum exercitium haben und darin durch diese Pausch-Handlung restituirt werden, frey stehen . . . . . . die Gemeinen nach Gelegenheit zu combiniren, und hinwiederumb die combinirte zu separiren . . . .". Als eine gemischte Sache ist sie aber überhaupt späterhin regelmäßig angesehen worden. Man s. z. B. für Sachsen Verordnung vom 20. Juni 1835, für Preußen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 238., Reskript vom 29. Juni 1829, Verordnung vom 27. Juni 1845, Erlaß vom 29. Juni 1850. Wenn das Preußische Landrecht a. angef. O. §. 240. Streitigkeiten über die Grenzen zwischen zwei oder mehr Parochien von der weltlichen Obrigkeit durch den ordentlichen Weg Rechtens entschieden wissen will, so liegt darin eine Verletzung des Prinzips, welches auch neuere Entscheidungen des Gerichtshofs für Competenzconflikte zur Anerkennung gebracht haben, indem darüber die Verwaltungsbehörden zu bestimmen haben (Erkenntniß vom 7. Oktober 1854, 30. Januar 1858, im Justiz-Ministerialblatt 1854 S. 443 f. 1858 S. 267 f.). Daß aber die gemeinrechtlichen Bestimmungen selbst dabei in Anwendung zu bringen sind, ist durch ein Preußisches Reskript vom 29. Januar 1838 anerkannt. Aus der Bedeutung, welche die evangelischen Gemeinden im Unterschiede von den römisch-katholischen beigelegt ist, folgt übrigens, daß wo in den Städten sich mehrere Parochien befinden, diese im Allgemeinen mehr Personal- als Lokalparochien bilden (vgl. den Art. „Exemtion" Bd. IV. S. 287).

H. F. Jacobson.

Pfenninger, Johann Konrad, verdient nicht bloß als Freund Lavater's (s. d. Art.), sondern vor Allem als fruchtbarer Schriftsteller und anregender Geistlicher Erwähnung. Sein äußeres Leben bietet nichts Merkwürdiges dar. Geboren in Zürich 1747, machte er seine Studien in Zürich, wurde 1767 ordinirt, im J. 1775 Diakon an der Kirche des Waisenhauses, deren eigentlicher Pfarrer Lavater war. Als dieser an die Peterskirche als Diakon versetzt wurde, rückte Pf. in dessen Stelle, und eben so folgte er 1786 im Diakonat an der Peterskirche seinem Freunde, als derselbe die Pfarrstelle an der genannten Kirche erhielt. Er starb schon im J. 1792 und hinterließ eine Wittwe mit neun Kindern. Als Geistlicher zeichnete sich Pf. besonders im Jugendunterrichte aus, wofür er schon vom 16. Jahre an durch Stundengeben eine treffliche Vorübung erhalten. Seine theologische Richtung war die seines Freundes Lavater mit ihren Vorzügen und Mängeln. Derselbe innige Glaube an Christum, — daher die Rationalisten der Zeit auch ihm vorwarfen, daß er die Religion Jesu zu einer Religion an Jesum herabsetze, — dieselbe Weitherzigkeit des Bekenntnisses, — daher auch ihm eine katholisirende Richtung zugeschrieben wurde, — aber auch dieselben Mängel in der Schrifterklärung, dieselbe Liebe zum Wunderbaren und Erwartung von Wundern. Diese Erwartung sprach er aus in der „Appellation an den Menschenverstand" ꝛc. 1776. Aus dem Streit mit Nikolai gingen hervor „die bedenklichen Cirkelbriefe des Protestanten Joh. Konrad Pfenningers in natura" 1787. Es waren ursprünglich vertraute Circularbriefe an Freunde, wovon mehrere Abschriften gemacht worden. Als Nikolai davon Kenntniß erhalten und sie angegriffen, gab sie Pf. zu seiner Rechtfertigung heraus. Die Streitigkeiten mit Nikolai und mit Bresler u. A. riefen noch andere Schriften Pf.'s hervor. — Beachtenswerth, aber keineswegs zum Verwundern ist es, daß Pf. noch in späten Jahren eifrig Kant studirte; hatte doch auch Lavater mit lebendiger Theilnahme die Vorlesungen des Philosophen Fichte in Zürich gehört. Pf. ist auch einer der Stifter der 1768 in Zürich entstandenen ascetischen Gesellschaft, die seit 1839 zur schweizerischen Predigergesellschaft erweitert worden ist. Pf. hat außer den genannten noch mehrere

Schriften hinterlassen; unter diesen sind am meisten zu ihrer Zeit die „jüdischen Briefe aus der Zeit Jesus von Nazareth“, ein Messiade in Prosa, 1783—1792, geschätzt und auch in das Holländische übersetzt worden. 1786 ff.; in der That enthalten sie viele Beweise von innigem Gefühl neben den Mängeln, die der Sentimentalitätsperiode eigen sind. Eben so erhielten seine anonym erschienenen sokratischen Unterhaltungen über das Aelteste und Neueste aus der christlichen Welt, 1786, vielen Beifall. Die anderen Schriften finden sich verzeichnet im Art. „Escher“ bei Ersch und Gruber, der zugleich die Biographie enthält.

Pferd, bei den Hebräern. Der gewöhnliche Name סוּס, chald. סוּסָא bezeichnet wohl eher die agilitas (vergl. d. Arab. شَوْشَاءُ agilis incessu), als die Lenksamkeit (von ساس leiten, das aber wahrscheinlicher nach Michael. denominat. ist). Ist ja sonst vielmehr die Unbändigkeit des Pferdes sprüchwörtlich Ps. 32, 9. Sp. 26, 3. Im Arabischen fehlt dieser Name für's Pferd ganz; dagegen ist hier, wie im Aethiopischen, der gewöhnliche Name פָּרָשׁ, فَرَس rad. פרשׁ, crura divaricavit, was im Hebr. speciell das Reitpferd zu bedeuten scheint s. 1 Sam. 8, 11., 2 Sam. 1, 6., 1 Kön. 5, 6., Hes. 27, 14., Jes. 21, 7. 9. (Reiter, paarweis, auf Rossen), vergl. Gesen. thes. II. 1138. Michaelis und Pott etym. Forschungen sind geneigt, den Namen von Persien, als der Heimath der Pferde, abzuleiten, was schwerlich mehr Grund hat, als daß סוּס von der persischen Stadt Susa abzuleiten ist, Das 1 Kön. 5. 8., Esthr. 8, 10. 14. von Reitpferden neben סוּסִים und Mich. 1, 13. von Wagenpferden stehende רֶכֶשׁ ist der gewöhnliche syrische Name ܪܲܟܫܵܐ, nach Bochart = κτῆμα, pecus, jumentum κατ' ἐξ. nach Gesen. s. v. a. Zuchthengst oder Renner vom arab. رَكَضَ celeriter cucurrit, رُكِضَ in cursum actus est s. Meier, Wurzelw. p. 528. Für Wagenpferde steht hie und da metonym. רֶכֶב 2 Sam. 8, 4. 10, 18. Ps. 76, 7. Die Stute heißt סוּסָה (Hohel. 1, 7.) oder רַמָּךְ, رَمَكَةٌ d. h. die Werfende, Esth. 8, 10. Ein poet. Ausdruck für Streitrosse ist אַבִּירִים, die Starken (Richt. 5, 22. Jer. 8, 16. 47, 3. 50, 11.), auch (nach Boch. Michael., Rosenm., Gesen. u. A.) das ἁπ. λεγ. Spr. 30, 31. זַרְזִיר מָתְנַיִם d. h. das an den Lenden gegürtete. Man vergl. die mit Riemen und Spangen an den Lenden verzierten Streitrosse auf den Ruinen von Persepolis bei Nieb. Th. II. S. 32 f. (Andere Erklärungen durch Hirsch, Meier Wurzelw. 341. Windh und Ewald nach alten jüdischen Auslegern; Zebra, Adler, Hahn, Biene s. Bochart Hieroz. I. 40 f. Gesen. thes. I. 435). Zuerst in der h. Schrift werden die Pferde erwähnt 1 Mos. 47, 17. in Aegypten, wo sie von den Einwohnern an Zahlungsstatt für Brot gegeben werden, was jedenfalls auf frühzeitige und weit in Aegypten verbreitete Pferdezucht hinweist; s. 1 Mos. 50, 9. 2 Mos. 9, 3. 14, 9. 23. 5 Mos. 17, 16 vgl. Homer Il. IX., 383 f. Daß zu Abrahams Zeit Aegypten noch keine Pferde hatte, kann nicht aus 1 Mos. 12, 16. geschlossen werden; die Pferde hatten für den Nomaden Abraham keinen Werth. Bei den Aegyptern dagegen waren mit Pferden bespannte Kriegswagen Hauptheil ihrer Heeresmacht (2 Mos. 14, 7. 5 Mos. 11, 4. Jos. 24, 6. 2 Chr. 12, 3. 14, 6. 2 Kön. 18, 24. Jes. 31, 1. 3. Jer. 46, 4. 9. Hes. 17, 15 vgl. Xenoph. Cyrop. 7, 9.), weßwegen auch die Pferde als das Werthvollste voranstehen 2 Mos. 9, 3. 1 Mos. 47, 17. Die monumentalen Gemälde aus der Pharaonenzeit stellen keine Reiter, nur Wagenkämpfer dar (Wilkinson I., 336 f., Taylor, illustr. of the bible from the mon. of Eg.). Die Angabe Diodors I., 54., der im Heer des Sesostris neben 27,000 Streitwagen 24,000 Reiter zählt, scheint ein Anachronismus zu seyn. Joseph fährt 1 Mos. 41, 42. in einem Wagen, während Haman in Persien Esthr. 6, 9 ff. in demselben Fall zu Pferde sitzt. Auch in Syrien und in Palästina, besonders im nördlichen und in der südwestlichen Philisterebene waren Pferde schon in alten Zeiten einheimisch (5 Mos. 20, 1. Jos. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19.

4, 3. 7. ff., 5, 22. 28. 1 Sam. 13, 5. 2 Sam. 1, 6. 8, 4. 10, 18. 1 Kön. 20, 1. 20. ff., 2 Kön. 6, 14. vgl. LXX. in 1 Mos. 14, 11. die רְכֻשׁ durch ἵππος übersetzen, wonach also Sodom schon zu Abrahams Zeit Reiterei gehabt hätte; s. dagegen Michael. Mos. R. III., 205 f.). Sie wurden jedoch auch hier nur zum Krieg gebraucht, theils an Kriegswagen, theils, wenigstens später, zur Reiterei. Seine Stärke und sein angeborner Muth macht das Pferd zu einem lebendigen Kriegswerkzeug. Man vergl. die herrliche, dichterische Schilderung des Kriegsrosses Hiob 39, 19—25 (Abh. von Bochart ed. Rosenm. I., 58—110) und Ps. 20, 8. 33, 17. 76, 7. 147, 10. Spr. 21, 31. Hes. 38, 4. Hagg. 2, 22 und öfter, wo das Roß überall als karakteristisch für den Krieg genannt wird. Daher auch die Warnung an einen künftigen König Israels vor dem Halten vieler Rosse 5 Mos. 17, 16. und die prophetischen Warnungen, im Kriege das Vertrauen nicht auf Pferde zu setzen. Jes. 2, 7. 30, 16. Micha 5, 9. Nicht das Roß, sondern der Esel und das Maulthier (1 Mos. 49, 11. Richt. 5, 10. 10, 4. 12, 14. 2 Sam. 13, 29. 16, 1. 18, 9. 1 Kön. 1, 33. 44.) ist das fürstliche Reitthier in Israel vgl. Sach. 9, 9. Zu einem Vertheidigungskrieg waren die Pferde im gebirgigen Land nicht nöthig und tauglich (Am. 6, 12) und Eroberungskriege über die Grenzen des verheißenen Landes hinaus sollten nicht geführt werden. Zudem sollte sich Israel von dem jederzeit nur verderblichen Verkehr mit Aegypten, diesem Land der Pferdezucht, hüten. Doch scheint es, weder Aegypten (Uhlemann, Handbuch der ägypt. Alterth. II., 41), noch Syrien, noch das durch seine Pferdezucht jetzt so berühmte Arabien (dessen Pferde auch in der Bibel nicht erwähnt sind, vgl. 4 Mos. 31, 32 f., Richt. 6, 5. 8, 21 und das auch zu Strabos Zeit noch keine Pferde hatte, obwohl die Araber die Genealogie ihrer Pferde bis Salomo hinaufführen und aus ägyptischen Denkmälern geschlossen werden kann, daß wenigstens südarabische Stämme zu Mosis Zeit Reiterei hatten) ist die Urheimath der Pferde, sondern H o c h a s i e n. Ostasiatische Eroberer, Assyrer, Babylonier treten immer mit gewaltiger Reiterei auf (Jes. 5, 28. 21, 7. Jer. 4, 29. 6, 23. 8, 16. 47, 3. 50, 37. 42. 51, 21. Hes. 26, 7. 10. Hab. 1, 8. Nah. 3, 2 f.). Besonders ist P e r s i e n (Esra 8, 22. Jes. 22, 6), M e d i e n (die hochgewachsenen nisäischen Pferde auf den Weiden in der Nähe der caspischen Pforten Herod. III., 106. VII., 40. Strab. 11, 525. Aelian, anim. 3, 2. Arrian 7, 3. Ammian 23, 6. Oppian, cyneg. I. 311 ff., vergl. Chardin. voy. I., 267) und A r m e n i e n (Hes. 47, 14., vgl. Strabo l. c. Oppian l. c. 276) wegen seiner großen und starken Pferde berühmt. Auch jetzt noch zeichnet sich Kurdistan durch starke Pferde aus; sie stehen in der Mitte zwischen den arabischen und turkmanischen, welche letztere nach den ägyptischen Denkmälern mit den altägyptischen Aehnlichkeit haben, starken Wuchses, starken runden Halses und großen dicken Kopfes mit großen Ohren. Die hebräischen Patriarchen (vgl. 1 Mos. 12, 16. 20, 14. 24, 35. 26, 14. 30, 43. 32, 5. 7. Hiob 1, 3.) und die Israeliten in der patriarchalischen Zeit hatten keine Pferde. Erst seit D a v i d, der übrigens eingedenk des Verbots 5 Mos. 17, 16. und des Gebots Jos. 11, 6. den meisten erbeuteten Pferden, mit Ausnahme von 100 Gespannen, die Sehnen der Hinterfüße durchschnitt, und sie damit wenigstens zum Kriegsdienst untauglich machte (2 Sam. 8, 4. 10, 18.) wurden die Pferde häufiger und besonders seit Salomo wurden sie nicht nur ein Haupthandelsartikel (Durchschnittspreis eines Pferdes 150 Seckel = 66 pr. Thlr., eines Gespanns mit 3 Pferden sammt Wagen 600 Seckel), sondern gehörten auch zum königlichen Prunk (schon vor Salomo 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5. Staatswägen 2 Kön. 9, 21. 33. königl. Marstall 1 Kön. 4, 26. 28. 2 Kön. 11, 16) und Kriegswagen und Reiterei wurde von da an ein integrirender Theil des Kriegsheers (1 Kön. 5, 6. 9, 19. 10, 26. 16, 9. 22, 4. 2 Kön. 3, 7. 13, 7. 2 Chr. 1, 14. vgl. 1 Sam. 8, 11. Jes. 2, 7. 30, 16. Mich. 5, 9). Salomo hatte nach der richtigen Lesart 2 Chr. 9, 25 f. und im Verhältniß zu den 1400 Wagen und 12000 Reitern 4000 אֻרְוֹת, loculos, abgesonderte Stellen mit Krippen in seinen Marställen (vgl. Joseph. Ant. 8, 7. 3.). Die Kriegswagen und die Reiterei war näm-

lich in verschiedene Städte des Landes in Garnison gelegt; der größere Theil, nach Josephus die Hälfte, war in Jerusalem. In spätern Zeiten hatten nicht blos Könige und Fürsten Reitpferde (2 Sam. 15, 1.) sondern auch Privatpersonen (Pred. 10, 7. 1 Kön. 18, 5. Am. 4, 10, nach dem Exil Neh. 7, 68.), selbst zum landwirthschaftlichen Gebrauch, zum Dreschen, wobei die Pferde geritten wurden; daher פָּרָשׁ Jes. 28, 28. Doch blieben Maulthiere und Esel die gewöhnlichen Reitthiere und in Kriegsgefahr nahm man immer wieder zur ägyptischen Reiterei seine Zuflucht (Jes. 31, 1. 36, 9. Hes. 17, 15. Jer. 46, 4. 47, 3. 2 Kön. 18, 24.). In der Maccabäer Zeit wird der Reiterei öfters Erwähnung gethan (1 Macc. 1, 18. 3, 39. 6, 35. 9, 4. 10, 81. 15, 13. 16, 4. 7. 2 Macc. 10, 31. 12, 20. vgl. Dan. 11, 40.). — Was die Ausrüstung der Pferde betrifft, so hatte man in alter Zeit keine Sättel und Steigbügel. Pferdedecken (ἐφίππια, בִּגְדֵי חֹפֶשׁ? Hes. 27, 20), kommen zuerst im persischen Heere vor. Dagegen sieht man auf den ältesten persischen und assyrischen Denkmälern allerlei Verzierungen an den Pferden, Umgürtung der Lenden mit Riemen und Spangen (s. oben), am Halse מְצִלּוֹת Schellen, κώδωνες, wie noch heutzutag im Orient, s. Rosenm. Morgenl. IV., 411. oder kleine Metallplatten, wie unsre Fuhrleute, mit Inschriften (Sach. 14, 20. vgl. Gesen. thes. III., 1168.). Der Zaum, מֶתֶג (= das Lange) wird Ps. 32, 9. vgl. Spr. 26, 3. unterschieden von Kappzaum רֶסֶן (= das Haltende, Halfter). Auch den Gebrauch der Hufeisen kannte man im Alterthum, wo es keine beschlagene oder gepflasterte Straßen gab, nicht; auf den persepolit. Denkmälern findet sich davon so wenig eine Spur, als von Sattel und Steigbügel. Um so mehr suchte man Pferde mit starken harten Hufen (פַּרְסוֹת) zu erhalten, vgl. die steinharten Hufe der assyrischen Pferde Jes. 5, 28 und Gesen. Comm. p. 249., Jer. 47, 3. Verschiedene Mittel, sie zu härten, s. Xenoph. περὶ ἱππ. C. 4., Vegetius I., 56. 28. 30., II., 57 f. Gerste, die in Paläſtina häufig gebaut wird, war und ist noch im Orient, wo man keinen Hafer baut, gewöhnliches Futter. Man gibt häufig zerhacktes Stroh mit Gerste, Bohnen, auch zerstoßenen Dattelkernen gemischt. Die verschiedenen Farben der Pferde, die, wie Bochart vermuthet, verschiedenen Ländern eignen (die אֲדֻמִּים rufi-Aegypten, wie allerdings durch ägyptische Wandgemälde bestätigt wird, auch Arabien; die weißen Kleinasien und der Gegend am schwarzen Meer; die שְׂרֻקִּים, fahlen, flachsfarbigen χλωροί, gilvi Medien; die בְּרֻדִּים hagelfleckigen, Schecken Macedonien, Parthien, der Tartarei; die schwarzen den Aethiopiern und Römern; die אֲמֻצִּים, vielleicht lichtbraunen, hellrothen, colore phoeniceo, nach Andern die starken, keinem besondern Land eigen) haben zum Theil auch symbolische Bedeutung Sacharja 1, 8. 6, 2 ff. Offenb. 6, 2. ff. Die blutfarbigen stehen ohne Zweifel als Symbol des Blutvergießens, auf dem fahlen Pferd sitzt der Tod, die Pestilenz; das schwarze Pferd bedeutet αἴθοπα λῖμον, den schwarzen Hunger. Scheckige scheinen einen Uebergangszustand, oder wenn durch die Pferde Weltmächte symbolisirt werden, eine Mischung von Verschiedenartigem, wie im 4. Danielschen Weltreich (2, 41 ff.) bedeuten zu sollen u. s. w. Vgl. Baumgarten, Nachtges. Sach. II., 388 f. Umbreit, kl. Proph. 363 ff. Weiße Pferde wurden bei Triumphzügen gebraucht; denn die weiße Farbe ist Symbol, wie der Reinigung von der Schuld, so des Siegs (Offenb. 6, 2.) der Ueberwindung alles Bösen (Offenb. 19, 11. 14. Vgl. Herod. IX., 62. Propert. 4, 1. Sil. Ital. 4, 219. Virg. Aen. 3, 537. Plutarch, Camill. 7. Claudian, Stil. 2, 369 f, Curt. 3, 3. 11. Plin. paneg. 22, 2.). Von Josias wird 2 Kön. 23, 11. gesagt, er habe die Pferde wegschaffen lassen, die seine Vorgänger der Sonne geweiht haben und den der Sonne geweihten Wagen verbrannt. Wirklich waren nach Zendav. II., 264. die Pferde bei den Persern der Sonne heilig. Vier weiße Rosse (die 4 Jahreszeiten), zogen einen der Sonne heiligen, weißen, bekränzten Wagen, ein Symbol des siegreichen Sonnenlaufs. S. Curt. 3, 3. 8. 11. Xenoph. Cyrop. 8, 3. 6. Herod. I., 189, 216. Strabo 11, 513. —

Ueber die jetzige Pferdezucht im Orient vgl. Minutoli Reise Nachtr. S. 52 ff. Sonnini R. II., 76. Luckhart Wahaby I., 165 ff. 343 ff. Rußegger R. I., 294,

Ueber die Reiterei im Alterthum Tychsen in Comm. soc. Gott. XVI., 156 ff. Ferner: Michaelis, von der ältesten Geschichte der Pferde und Pferdezucht in Palästina, Anh. zum 3. Bd. des mos. R. Bochart, Hieroz. I., 31—147. Rosenmüller, bibl. Alterth. IV., 2. S. 26 ff. Winer RWB. Lehrer.

Pfingstfest, israelitisch-jüdisches. Pfingstfest (hebräisch חַג הַקָּצִיר 2 Mos. 23, 16., יוֹם הַבִּכּוּרִים 4 Mos. 28, 26., חַג שָׁבֻעֹת 2 Mos. 34, 22. 5 Mos. 16, 10. חַג הַשָּׁבֻעוֹת 5 Mos. 16, 16. 2 Chron. 8, 13., rabbinisch חַג חֲמִשִּׁים יוֹם vgl. Joseph. bell. 2, 3, 1., griechisch bei Septuaginta *ἑορτὴ θερισμοῦ πρωτογεννημάτων*, wofür Philo Opp. 2, 294 abgekürzt *ἑορτὴ πρωτογεννημάτων* sagt, *ἡμέρα τῶν νέων*, *ἑορτὴ ἑβδομάδων* und *ἑορτὴ τῶν ἑβδομάδων*, endlich *ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* Apg. 2, 1., welches letztere Wort in dem lateinischen Pentecoste erhalten wurde und dadurch in die deutsche Form Pfingsten überging, welche althochdeutsch bei Kero 41. Fimfchusti, (vgl. Graff 3, 337), in der mittelhochdeutschen Liedersammlung 2, 637. pfingesten und pfingestag und Nib. 272. pfienstmorgen lautet, wurde sieben Wochen nach dem Anfang der Gerstenernte 5 Mos. 16, 9 f., woher dann auch der Name Wochenfest gekommen ist, nämlich am 50. Tage von dem auf den Ostersabbath oder ersten Festtag in Ostern folgenden Tag an gerechnet, 3 Mos. 23, 15. 16. Joseph. Antt. 3, 10, 6, wo die Webegarbe der Erstlinge dargebracht worden war, 3 Mos. 23, 10. 11., als Erntedankfest gehalten (2 Mos. 23, 16.) und wie das Oster- und Laubhüttenfest unter Wallfahrten nach dem Orte des Nationalheiligthums festlich gefeiert. Es war ein hoher Festtag, dem Sabbath gleich gefeiert, an welchem keine Arbeit verrichtet werden durfte, 3 Mos. 23, 21. 4 Mos. 28, 26. Das Fest dauerte nach der gesetzlichen Bestimmung nur einen Tag, und dieser konnte wie das Osterfest auf jeden Tag der Woche fallen, folglich auch mit einem Sabbath verbunden seyn. Wie man aber aus dem zufälligen Umstande, daß das erste christliche Pfingstfest auf den Tag nach dem Sabbath fiel, nicht den Schluß ziehen darf, es sei dieses Fest immer auf den Sonntag gefallen, so ist man auch nicht mit den Karäern (Ligtfoot hor. hebr. p. 772. Saalschütz, Mos. Recht S. 418) und mit Hitzig (Ostern und Pfingsten, Heidelb. 1837. 1838) berechtigt, aus 3 Mos. 23, 15. den Schluß zu ziehen, daß die Zählung der 50 Tage von dem Sabbath nach Ostern begonnen habe. Denn da nach der feststehenden und althergebrachten Sitte am Tage nach dem ersten Osterfeste (*τῇ δευτέρα τῶν ἀζύμων ἡμέρα* Joseph. Antt. 3, 10, 5 und 6 also am 16. Nisan die reife Erstlingsgarbe als Webeopfer dargebracht wurde, und dieser zweite Festtag nach Philo Opp. 2, 294 deßhalb geradezu den Namen *δράγμα* d. i. Garbetag erhalten hatte; so ist man veranlaßt, den Ausdruck Sabbath (שַׁבָּת) 3 Mos. 23, 11. 15. in dem Sinne zu fassen, daß der hohe Festtag am 15. Nisan einem Sabbath gleichgestellt sey. Und da wirklich der Versöhnungstag am 10. des 7. Monats, der ebenfalls wie Osterfest auf jeden beliebigen Wochentag fallen konnte, denselben Namen, ja wie es auch 3 Mos. 23, 3. vom Schöpfungssabbath vorkommt, noch gesteigert als שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן sogar im gleichen Kapitel V. 32. und 16, 31. trägt, wie denn auch wegen des sabbathlichen Karakters der 7. Neumond und der erste und siebente Tag des Laubhüttenfestes den Namen שַׁבָּתוֹן tragen, so muß man auch 23, 11. 15. das Wort von dem 15. Nisan, dem ersten hohen Festtage der Osterzeit verstehen. Das Bedenken gegen diese Auffassung, aus dem Umstand hergenommen, daß Sabbath nicht das erstemal in der gleichen Stelle 3 Mos. 23, 15. Oster-Festtag und das zweitemal Woche bedeuten könne, hätte sich Saalschütz, Mos. Recht S. 418 ersparen können, wenn ihm das neue Testament mehr gälte. Denn in diesem hätte er Matth. 28, 1. die gleiche Zusammenstellung gefunden, wo *σάββατα* — denn die Pluralform wird auch bei den Siebzig von dem einen Tage des Sabbaths 2 Mos. 20, 10. 3 Mos. 16, 31. 23, 32. gebraucht — das erstemal in der Bedeutung des wöchentlichen Ruhetages, das zweitemal aber in der Bedeutung Woche, die den Zeitraum von Sabbath zu Sabbath umfaßt*), ganz entschieden

*) So umfaßt auch חֹדֶשׁ den ganzen Monat, welchen er beginnt, und hat die Bedeutung

steht, wie noch außerdem Luk. 18, 12. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1. Apg. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. Zum Ueberflusse ist שַׁבָּתוֹת 3 Mos. 23, 15. noch durch das gewöhnlichere שָׁבֻעוֹת 5 Mos. 16, 9. 10. erklärt, und Saalschütz sollte wenigstens aus der Septuaginta, welche für ihn keinen Anstand hat, erkennen, daß man aus unserer Stelle, sowie aus 3 Mos. 25, 8. längst vor Christo sich gewöhnt hatte, die Woche unter den Juden mit dem Worte שַׁבָּת, *σάββατον*, *σάββατα* zu benennen. Das Zeugniß von Philo und Josephus aber muß auch für Juden zur Feststellung der Ueberzeugung hinreichen, daß unter מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 11. 15. nicht anderes als der 16. Nisan zu verstehen ist. Deßhalb ist auch die Vermuthung von Saalschütz a. a. O. ganz grundlos, es sey in den ältesten Zeiten von dem auf das Osterfest folgenden Sabbath, später aber, als man bei Vervollkommnung des Landbaues und der Werkzeuge zum Schneiden die Ernte überall habe beschleunigen können (sic! als ob dieß von den Werkzeugen abhange!), von dem Tage nach dem ersten Passahfeste, also vom 16. Nisan an gezählt worden. Der Streit hierüber, in unseren Tagen von Hitzig angeregt und hitzig, jedoch nicht glücklich verfochten, scheint übrigens älter als die Entstehung der karäischen Sekte in der Mitte des 8. Jahrh. nach Christus (Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten 2, 294 f.) zu seyn. Denn nach Keil, Arch. 1, 393 herrschte über den Sinn von 3 Mos. 23, 11. 15. schon zwischen den Rabbaniten (Pharisäern) und Baithosäern (Essäern) Streit, indem die ersteren das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת von dem Morgen nach dem ersten Festtage, vom 16. Nisan, die letzteren von dem Tage nach dem in das siebentägige Fest fallenden Sabbath verstanden (vgl. Lightfoot Opp. 2, 692). Hitzig aber will, gestützt auf 3 Mos. 23, 24. 39., behaupten, daß der Morgen nach dem Sabbath nicht der 16., sondern der 22. Nisan sey, dieser aber wie das Passahmahl, das ja nach der Schlachtung am 14. bereits in den 15. Nisan fiel, stets auf einen Sabbath (Sonnabend, Samstag) gefallen und das Mazzotfest demnach stets mit einem Sabbath geschlossen worden sey; eine Behauptung, die gegen die Schrift und die ganze von den beweglichen Neumonden ausgehende Jahresrechnung der Israeliten verstoßt und von Wieseler chronol. Synopse S. 348, wie von Bähr Symb. 2, 620 f. und Keil a. a. O. bündig widerlegt ist*). Man sollte erwarten, daß darüber kein Zweifel mehr aufkomme, da Jos. 5, 11. gewiß eine klassische Stelle zur Sicherstellung der Einsicht ist, daß ursprünglich und jederzeit das Gesetz nur von dem Tag nach dem ersten Festtage verstanden seyn will. Denn wie dort der 14. Nisan nur vom Schlachten des Passah verstanden werden kann, so auch das Fest nur vom 15. Nisan nach dem Gesetz, und מִמָּחֳרַת muß also der 16. seyn, an dem man, sobald die Ostergarbe dargebracht ward, was morgens geschah, auch von der Frucht des Landes Geröstetes, was leicht zu bereiten war, essen konnte und durfte**). Die sieben Wochen nun, welche zwischen Passahfest

---

Neumond und Monat. שַׁבָּת umfaßt das mit dem Ruhetag endigende Tagsiebend wie den Ruhetag selbst, hat also die Bedeutung Sabbath und Woche, nur mit dem Unterschied, daß bei ihm Umfassung und Ausdehnung rückwärts geht, bei חֹדֶשׁ vorwärts, weil dieser am Anfang, jener am Ende des Ganzen steht.

*) Aus der Ansicht von Hitzig, welche 3 Mos. 23, 24. 39. preßt, würde folgen, daß das Jahr stets mit einem Sonntag begonnen hätte, wenn nämlich der 7., 14. und 21. Nisan hätten Sabbathe seyn sollen. Dagegen wäre der Neumond im 7. Monat (Tisri) stets auf den Sabbath gefallen, wie der erste und letzte Tag des Laubhüttenfestes. Somit hätten die Israeliten genau für jeden Monat 29 Tage gezählt. Aber wozu wären dann die mühseligen Anstalten gewesen, um den Neumond zu sehen, festzustellen und zu berechnen (vgl. Art. Feste der späteren Juden Bd. 4. S. 391), wenn doch schon alles fest stand und jeder Monat genau 29 Tage hatte. Allein der Versöhnungstag, welcher doch auch den Namen Sabbath nach dem Obigen trägt, fällt stets auf den 10. Tisri, also den zweiten Tag nach dem Sabbath, so daß auch an ihm die Behauptung Hitzig's scheitern muß, wenn er dort folgerichtig verfahren will. Es bleibt also bei der rabbinischen Auffassung. Knobel modificirt zu 3 Mos. 23, 10. die Auffassung Hitzig's dahin, daß die Festgarbe am Hauptfest, 15. Nisan, dargebracht worden sey, bei welchem Tage nach Jos. 5, 11. neue Frucht gegessen worden.

**) Dieses Geröstete, Getreideähren oder Körner, nicht Brot, neben dem es Ruth. 2, 14.

und Pfingstfest mitten inne lagen, waren die Zeit der Ernte, der Gerste nicht nur, sondern auch des Waizens, welcher später reifte. Nach geschlossener Ernte nun (5 Mos. 16, 9. 10.) wurde am 50. Tage nach dem 16. Nisan das Pfingstfest gehalten und zwar nach dem Gesetze nur einen Tag, wie aus 3 Mos. 23, 15—22. verglichen mit V. 8. und 34. deutlich hervorgeht, während die späteren Juden nach dem Exil bis jetzt die Dauer desselben auf zwei Tage ausdehnten, wie auch, außer dem Versöhnungstag, da ein zweitägiges Fasten dem ganzen Volke nicht zugemuthet werden konnte, bei allen übrigen sabbathlichen Tagen der alttestamentlichen Festzeiten aus einer Veranlassung, welche Bd. 4. S. 391 nachzulesen ist.

Der Festritus bestand zuerst und wesentlich aus der Darbringung „neuen Speisopfers" 3 Mos. 23, 16. 4 Mos. 28, 26., d. h. eines Speiseopfers (מִנְחָה) von der neuen Erntefrucht des Jahres (vgl. 26, 10.), so daß vorjähriges Getreide demnach nicht dazu verwendet werden durfte. Dieses Speisopfer mußte ferner von Waizen (2 Mos. 34, 22.) dargebracht werden, wie umgekehrt die Webegarbe am 16. Nisan nach Joseph. Antt. 3, 10, 5 und Philo de septen. et festis p. 1192 eine Gerstengarbe war, was im Gesetz deßwegen nicht besonders zu bemerken war, weil es sich von selbst verstand. Denn mit der Gerste fing die Ernte an und hörte viel später mit dem Waizen auf, was man aus Ruth. 1, 22. 2, 23. nebst 2 Sam. 21, 9. ersehen kann. So wurde also von jeder der Hauptfrüchte, von der ersten am Anfang, von der zweiten am Ende der Ernte Jehovah ein entsprechendes Opfer dargebracht. Die Opfergabe aber am Pfingstfeste (קָרְבָּן) bestand aus zwei Broten der Weihung, welche abweichend von allen übrigen Speisopfern, aus gesäuertem Taige gebacken und als Erstlinge dargebracht werden mußten (בִּכּוּרִים V. 17.), woher das ganze Fest 4 Mos. 28, 29. den Namen יוֹם בִּכּוּרִים trug. Die Darbringung von Brot paßt an das Ende der Ernte, wo man bereits Mehl von der neuen Frucht hatte, wie die Garbe an den Anfang. Gesäuert mußte es aber (V. 17.) gebacken werden, weil es den Dank für das tägliche Brot ausdrückte, welches gesäuert war, außer während der Zeit des Osterfestes. Aus demselben Grunde sind auch die Schaubrote 24, 6. als aus gesäuertem Taige gebacken, gegen Winer im bibl. Realwörterbuch 2, 401 und Joseph. Antt. 3, 10, 7, zu denken, da sie nicht ins Feuer kamen, sondern von den Priestern verzehrt werden sollten (3 Mos. 24, 9. Matth. 12, 4.) und nicht mit den 2 Mos. 29, 3. 32. f. erwähnten Broten verwechselt werden dürfen, die den Zweck haben, zur Versöhnung des Priesters bei seiner Einweihung, während die Schaubrote zur Nahrung für ihn dienten, 3 Mos. 24, 9. Mtth. 12, 4.*). Die zwei Brote mußten aus zwei Zehnteln Epha Semmelmehl bereitet seyn. Das Semmelmehl nach Luther, Weißmehl oder Schwungmehl (סֹלֶת von סָלָה = סָלַל Sept. *σεμίδαλις* feinstes Waizenmehl, sonst bei den Griechen *πάλη*, *παιπάλη*, welches wie סֹלֶת den Grundbegriff schütteln, schwingen, durchsieben hat), war der feinste Auszug aus dem Waizen, wie es auch bei anderen Opfern, der Priestereinweihung 2 Mos. 29, 2 (סֹלֶת חִטִּים), dem zum Brandopfer gehörigen Speisopfer 2 Mos. 29, 40. 3 Mos. 14, 10. 21. 23, 13. u. s. w. und bei Sündopfern, welche der Arme statt eines Thieres darbringen durfte 3 Mos. 5, 11., so wie bei den Schaubroten 3 Mos. 24, 5. vorgeschrieben war und deßwegen auch unter den Tempelvorräthen erscheint, 1 Chr. 9, 29. 23, 29. Auch bei den griechischen Erntefesten, an denen in frühester Zeit der Artemis (Diana) Il. 9, 534, später der Demeter (Ceres) Theokr. 7, 3. geopfert wurde, erscheint das feine Waizenmehl als *θαλύσιος ἄρτος* unter den anderen Erstlingsgaben (Eustath. ad Iliad. 9, 530. Athen. 3, 80.). Ein עִשָּׂרוֹן ist aber so viel

---

1 Sam. 17, 17. vorkommt, was auch aus 3 Mose 2, 14. deutlich erhellt, wird von Luther passend Sangen von sengen übersetzt.

*) Auch bei den Lobopfern mußten die Jehovah dargebrachten Brotkuchen selbst ungesäuert seyn, 3 Mos. 7, 12., nur die Brotkuchen, auf welchen als Unterlage, gleichsam Teller, die ungesäuerten dargebracht wurden und wahrscheinlich den Priestern gehörten, jedenfalls nicht auf den Altar kamen, waren aus gesäuertem Taige gebacken, 3 Mos. 7, 13.

als עֹמֶר, wie aus 2 Mos. 16, 36. hervorgeht. Wenn man nun annehmen darf, daß der Name עֹמֶר für עִשָּׂרוֹן daher kommt, weil die Garbe (עֹמֶר 3 Mos. 23, 10.) etwa einen עֹמֶר Körner, d. h. ein Zehntheil des Epha gab; so betrug die Pfingstgabe noch einmal so viel als die Ostergarbe, was ganz angemessen ist, weil Pfingsten als Dankfest die Ernte abschloß.

Diese Pfingstgabe sollte wie die Ostergarbe als Webeopfer (תְּנוּפָה הֵנִיף 3 Mos. 25, 11. 20.) dargebracht werden, wobei von dem Priester eine wagrechte Bewegung mit dem Opfer vor- und rückwärts, nach den Talmudisten מוליך ומביא genannt (Gemara Kiddusch 36, 2. Gemara Succa 37, 2. Keil Arch. 1, 244) vorgenommen wurde, um es so Jehovah zu übergeben. Die Brote hießen daher לֶחֶם תְּנוּפָה 3 Mos. 23, 17. Nach dem Talmud (Mischna Menach. 11, 4.) war jedes 7 Zoll lang und 4 Zoll breit, während bei den Schaubroten jeder Kuchen 10 Handbreiten lang, 5 breit und am Rande 7 Zoll hoch war. Die Priester mußten diese Brote, welche als gesäuert nicht auf den Altar verbrannt werden durften, auf einmal essen, ohne etwas auf den folgenden Tag aufzuheben, nach Joseph. Antt. 3, 10, 6 und nach Mischna Menach. 11, 9. am zweiten oder dritten Tage, nachdem sie gebacken waren, während die Schaubrote von Sabbath zu Sabbath auflagen und dann an heiliger Stätte (3 Mos. 24, 8. 9.) von dem Priester verzehrt wurden. Doch mußten auch die Schaubrote nach Mischna Arach. 2, 2. zwischen dem 9. und 11. Tag, nachdem sie gebacken waren, gegessen werden. Die Pfingstbrote sollten aus den Wohnungen der Israeliten und nicht aus dem Heiligthum und seinem Schatze gegeben werden; denn es sollte wie die Ostergarbe eine vom Volke ausgehende Opfergabe seyn. Bei den Worten מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ hat Vulgata und nach ihr Luther übersetzt aus allen eueren Wohnungen, 3 Mos. 23, 17., ohne daß irgend eine Handschrift dazu stimmte. Dieß könnte aus Veranlassung von V. 3. und 14. geschehen seyn, wo übrigens das בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם den Sinn wie 2 Mos. 12, 20. hat, oder es ist wahrscheinlicher die Auslegung damit verbunden, daß jeder Hausvater zwei solcher Brote darbringen soll, ähnlich wie beim Passahfeste jeder ein jähriges Lamm zu schlachten hatte. Diese Auffassung wird auch von Calvin, Osiander, Bonfrere festgehalten und neuester Zeit von George, (die alt. jüd. Feste S. 130 u. 273, so wie von Ewald, Alterth. 1. Ausg. S. 367 f. vertreten. Allein die Ansicht ist irrig. Das Osterlamm wurde von jeder Familie selbst gegessen, die Pfingstbrote dagegen nur von den Priestern 3 Mos. 23, 20.; folglich paßt die Vergleichung nicht. Da diese Brote als gesäuert nicht auf den Altar kamen, so wären auch die Priester kaum im Stande gewesen, eine solche Masse Brotkuchen in der festgesetzten Zeit zu verzehren. Auch die Vergleichung mit der Ostergarbe ist dagegen. Da diese nur einfach vom ganzen Volke gegeben wurde, so ist dasselbe auch von den beiden Pfingstbroten zu erwarten. Hiegegen ist die Mehrheit מוֹשְׁבֹתֵיכֶם nur scheinbar. Schon Sept. übersetzt ἀπὸ τῆς κατοικίας ὑμῶν, womit sie offenbar den Plural gleich einem Singular betrachtet wissen will. Der Sinn ist also wie 1 Mos. 8, 4. Richt. 12, 7. Neh. 6, 2. Pred. 10, 1.: aus einem euerer Wohnorte, wobei wahrscheinlich eine gewisse Reihenfolge eintrat und es als besondere Ehrensache gelten mochte, die zwei Pfingstbrote liefern zu dürfen.

Außer den zwei Pfingstbroten und zu diesen Erstlingsbroten hinzu (עַל 3 Mos. 23, 18. wie 7, 13.) war noch weiter eine Zugabe an Thieren darzubringen und zwar nach 3 Mos. 23, 18—20. bestehend aus 7 fehllosen jährigen Lämmern, einem jungen Stier und zwei Widdern nebst den dazu gehörigen Speise- und Trankopfern zum Brandopfer, ferner aus einem Ziegenbock zum Sündopfer und zwei Lämmern zum Dank- oder Heilsopfer. Dieses Opfer ist, was die Lämmer betrifft, ganz ähnlich dem Zugehör bei der Erstlingsgarbe am zweiten Tage des Osterfestes, V. 12. f., wo ein jähriges Lamm, entsprechend der einen Ostergarbe, aber zum Brandopfer und wegen des Festes mit $^2/_{10}$ Epha Schwungmehl als zugehörendes Speisopfer (vgl. 4 Mos. 28, 5.) dargebracht wurde, während am Pfingstfeste zwei Lämmer, entsprechend den zwei Erst-

lingsbroten V. 19., aber als Dankopfer geweiht, und V. 20. als Webeopfer wie die Brote behandelt wurden und wie sie dem Priester gehörten V. 20. Hier ist nun nicht auffallend, daß mit der Darbringung der ersten Gerstengarbe an Ostern als am Anfang der Ernte ein Brandopfer als Sinnbild der Hingabe an Jehovah, mit Darbringung der zwei Pfingstbrote aber nach geschlossener Ernte ein Dank- oder Heilsopfer als Sinnbild der dankbaren Befriedigung verbunden ist, da dieser Unterschied aus der verschiedenen Stellung der beiden Feste in dieser Beziehung hervorgeht. Vergleiche über die Bedeutung der Brand- und Heilsopfer Keil, Archäol. 1, §. 49. 51. Aber um so befremdender ist, daß 3 Mos. 23, 18. 19. zu diesem Dankopfer von zwei jährigen Schafen noch ein Brand- und Sühnopfer kommt, das wir in dem Festopfer dieses Tages mit nur einer Abweichung oder Verwechslung 4 Mos. 28, 27—30. finden. Man erwartet hier nicht die allgemeinen Festopfer, die von diesem wie von den anderen Festen erst in dem eben angeführten Kapitel des 4. Buches Mose's vorgeschrieben werden. Sodann wird auf die Brand- und das Sündopfer V. 20. kein Bezug genommen, sondern אֹתָם nur auf שְׁנֵי כְבָשִׂים V. 19. bezogen, so daß שִׁבְעַת–לְחַטָּאת V. 18. 19. als störendes Einschiebsel erscheint, ohne welches der Zusammenhang erst seine rechte Bündigkeit erhält. Endlich ist auch eine Ungleichheit in Anschlag zu bringen, wornach hier 1 Stier und 2 Widder zum Brandopfer gefordert werden, während 4 Mos. 28, 27. übereinstimmend mit den Osterfestopfern 2 Stiere und 1 Widder darzubringen sind. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß wir hier eine der nicht sehr seltenen Randbemerkungen eines späteren Lesers vor uns haben, die endlich in den Text geflossen ist, aber gewiß schon vor Ende des Exils, da die späteren Juden nach dem Exil, wenn man dem Josephus glauben darf, beide Stellen vereinigend, 14 Lämmer, 3 junge Stiere und 3 Widder opferten. Joseph. Antt. 3, 10, 6 zählt zwar nur 2 Widder auf, aber es ist entweder Irrthum von ihm oder Abschreibefehler. Allein es hätte dann auch der Ziegenbock zum Sündopfer verdoppelt werden müssen und dieß ist doch gegen alle Analogie der Sündopfer, die (Keil, Arch. 1, §. 45.) immer nur einfach dargebracht wurden, was der stärkste Beweis ist, welcher zur Annahme eines Einschiebsels nöthigt *). Die Archäologen Bauer und Jahn (heil. Alterth. §. 74.), de Wette und Keil (Arch. 1, §. 83.) gehen nicht nur über die Schwierigkeit, sondern sogar über die Differenz ganz hinweg, und legen entweder wie Jahn die Auffassung von 3 Mos. 23, 18—20., oder wie Keil die von 4 Mos. 28, 26—31. zu Grunde, je die andere Stelle nur beischreibend und wie Keil Arch. 1, 399 ungenau referirend, oder enthalten sich jeder Erklärung wie Bähr Symb. 2, 623, oder suchen das nicht zu Vereinigende auf einseitige Weise ins Geleise zu bringen, wie das Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs) auf seine Weise thut. Es ist aber als gewiß anzunehmen, daß ursprünglich und nach dem Sinne des Gesetzgebers mit den Broten nur die zwei jährigen Lämmer als Dankopfer durch den Ritus des Webens dargebracht und beide, Brote und Lämmer, den Priestern zum heiligen Genuß anheimfielen. Wenn dieß nach Josephus sollte anders gehalten worden seyn, was aber aus Mischna Menach. 4, 2. nicht hervorgeht, so wäre das aus dem ängstlich unkritischen Sinne der späteren Juden zu erklären, nicht aber deßhalb eine Vereinigung zu unseren Zeiten gegen allen Anschein zu erzwingen. Uebrigens fragt es sich noch, ob diese Angabe nicht einer der vielen exegetischen und historischen Irrthümer des jüdischen Geschichtschreibers ist, dem man sich ja bekanntermaßen nur mit großer Vorsicht anvertrauen darf. Läßt er doch auch, wie wir oben gesehen haben, die Schaubrote

*) Man könnte einwenden, daß die Ostergarbe auch nicht bloß ein Brandopfer zur Zugabe hatte, sondern neben demselben ein Speisopfer, 3 Mos. 23, 13. Daher sey es passend, daß die Zugabe zu den Pfingstbroten ein noch complicirteres Opfer gewesen sey. Allein zu den Brandopfern gehörte stets ein Speisopfer; und dieses kommt so selten allein vor, daß ihm Bähr (Symb. 2, 199) und Kurtz (die mos. Opfer S. 93) allen selbständigen Karakter abgesprochen haben. Hier aber wären als Zugabe nicht nur, wie Keil, Arch. 1, 399 sagt, Sünd- und Dank-, sondern auch Brandopfer nebst Speis- und Trankopfern, also alle Arten dazu gekommen.

ungesäuert seyn, wodurch wohl auch der sonst so vorsichtige Winer sich in den Irrthum hineinziehen ließ.

Die Pfingstbrote nebst dem Heilsopfer (זֶבַח שְׁלָמִים 3 Mos. 23, 19.) von zwei Lämmern wurden, wie man aus der Reihenfolge 4 Mos. 28, 26. 27. wird schließen dürfen, unmittelbar nach dem täglichen Morgen-Brandopfer V. 31. dargebracht und gewoben, dann folgte das Festopfer von 2 jungen Stieren, einem Widder und 7 jährigen Schafen als Brandopfer mit ihrem entsprechenden Speisopfer (4 Mos. 28, 27—29.) und Trankopfer V. 31. vgl. mit V. 14., endlich der eine Ziegenbock als Sündopfer V. 30. Keil, Arch. 1, 397 hat dieses Festopfer vor die Darbringung der Pfingstbrote mit ihrem Heilsopfer gestellt, sagt aber nicht, aus welchem Grunde. Das Opfer vom neuen Mehl war aber, wie Jahn Heil. Alterth. §. 74. richtig sagt, die Hauptsache bei diesem Feste und gehörte demnach an den Anfang desselben. Daß aber Keil nach dem Festopfer und der Darbringung der Brote, doch die Ordnung 3 Mos. 23, 18. 19. willkürlich verlassend, noch einen Ziegenbock zum Sündopfer, sieben junge jährige Lämmer, einen Stier und zwei Widder als Brandopfer und noch zwei Lämmer als Heilsopfer darbringen läßt, hängt mit seiner befangenen Ansicht von der Abfassung des Pentateuchs (s. d. Art.) so zusammen, daß er das Ungeheuerliche und Abnorme sich gar nicht zum Bewußtseyn kommen läßt. Wenn er sich aber dabei auf die jüdische Tradition beruft, so wäre es gerade hier, wo er des Widerspruchs mit der ihm verhaßten „modernen" Kritik doch eingedenk ist, ganz am Platze gewesen, die Zeugnisse aus dem Talmud und den älteren Rabbinen vorzulegen.

Da das Festopfer an Pfingsten ganz dasselbe ist, wie das an den 7 Osterfesttagen (4 Mos. 28, 18—23. 24. vgl. mit V. 27—30.*), während die Festopfer des Laubhüttenfestes in einer ähnlichen Ordnung, aber entsprechenden Abstufung stehen, da ferner der Name des Pfingstfestes als Fest der Erndte (חַג הַקָּצִיר 2 Mos. 23, 16.) und Tag der Erstlinge (יוֹם הַבִּכּוּרִים 4 Mos. 28, 26.) auf den Tag zurückweist, wo am 16. Nisan der Erstling der Erndte (רֵאשִׁית הַקָּצִיר 3 Mos. 23, 10.) dargebracht wurde, da endlich das Zählen der 50 Tage und 7 Wochen von Darbringung der Erstlingsgarbe bis zur Darbringung der Erstlingsbrote (3 Mos. 23, 15. 16. 5 Mos. 16, 9. 10.) innig mit dem Osterfeste zusammenknüpft; so ist das Pfingstfest mit dem Mazzotfeste als ein verbundenes Ganze zu betrachten und zwar als Schlußfeier des ersten Festkreises, dessen Vorfeier das Schlachten und Genießen des Passahlammes, das Hauptfest aber das Fest der ungesäuerten Brote ist. Daß dieß auch die Anschauung der Juden von alter Zeit her ist, daß sie Anfang und Ende der Getraideernte als eine zusammengehörende, festlich geweihte Periode betrachteten, geht daraus hervor, daß diesem Feste der Name עֲצֶרֶת beigelegt wurde, was nach Hengstenberg, Auth. des Pentat. 1, 96. Arbeitshemmung, Schlußfeier heißt, und sonst nur von dem 8. Tage des Laubhüttenfestes 3 Mos. 23, 36. 4 Mos. 29, 35. 2 Chron. 7, 9. Neh. 8, 18. gebraucht wird. Wenn 5 Mos. 16, 8. das Wort auf den 7. Tag des Osterfestes bezogen wird, so hat man zu bedenken, daß Stellen wie Joel 1, 14. Am. 5, 21. Jes. 1, 13. vgl. Jer. 9, 1. 2 Kön. 10, 20. Veranlassung zu einem weitschichtigeren Gebrauch des Wortes als heil. Festversammlung gegeben haben kann, sodann aber auch, daß man an dieser Uebertragung Anstoß nahm, da der Samarit dafür חַג liest. Joseph. Antt. 3, 10, 6 sagt: *πεντηκοστὴ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὴ καλοῦσι, σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν.* Auch

*) Diese waren aber ihrerseits wieder ganz gleich mit den Opfern an dem ersten Tage jedes Monats, den Neumonden (vgl. 4 Mos. 28, 11—15. mit V. 19—23.), ausgenommen den Neumond des 7. Monats, wo nur ein junger Stier als Brandopfer dargebracht, was einer Erklärung bedarf, da dieser Neumondstag höher als die übrigen gehalten, ja als Fest behandelt wurde. Allein aus 4 Mos. 29, 6. geht hervor, daß dieses besondere Opfer neben dem gewöhnlichen Neumonds- und täglichen Opfer darzubringen war. Mich wundert, daß Keil, der sonst nichts übersieht, was der Apologetik günstig ist, ebenso wenig als Hengstenberg daran dachte, hieraus eine Stütze für seine Ansicht von den vermehrten Pfingstopfern zu entnehmen.

im Talmud kommt das Pfingstfest unter dem Namen עֲצֶרֶת vor Mischna Rosch hasschana 1, 2. Chagiga 2, 4. Demgemäß haben Ewald Alterth. S. 167 f. Keil Arch. 1, §. 83. nur zwei jüdische Festkreise angenommen, die sich nach Ewald als Herbst- und Frühlingsfeier unterscheiden, während Keil bei dem Namen erster und zweiter Kreis der Jahresfeste stehen bleibt. Beim zweiten Kreise ist der Versöhnungstag die Vorfeier, die 7 Tage des Laubhüttenfestes die Hauptfeier, und der achte und letzte, besonders hochgehaltene Tag (Joh. 7, 37.) die Schlußfeier. Weil aber unter den 7 jährlichen Festtagen drei als Wallfahrtstage ausgesondert und die Einhaltung 2 Mos. 23, 14—16. 34, 18—24. 5 Mos. 16, 16. strenge befohlen wurde, so bildete sich die Gewohnheit, die Feste als eine Dreiheit zu betrachten, wie von anderer Seite als Siebenheit, und so konnte man auch uneigentlich von 3 Jahresfestkreisen reden.

Neben den Pfingstbroten und den Festopfern, welche für das ganze Volk dargebracht wurden, erwartete man von jedem Israeliten, welcher das Fest besuchte, eine freiwillige Gabe je nach dem Maße seines Vermögens und seiner Opferwilligkeit, 5 Mos. 16, 10—12., die theils dem Priester und den Leviten gegeben, theils mit der Familie unter Zuziehung von Armen und Fremdlingen verzehrt werden sollte. An diesem Feste begann auch die Darbringung der Erstlinge 2 Mos. 23, 16. von den sieben 5 Mos. 8, 8. ausdrücklich genannten Bodenerzeugnissen Waizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfeln, Oliven, Datteln, aber nur von den im heil. Lande gewachsenen Früchten, und dauerte bis zum Tempelkirchweihfeste fort (Biccurim, 1, 3, 6.). Bei Absonderung und Ueberbringung waren besondere Ceremonien 5 Mos. 26, 2 f. vorgeschrieben, welche Biccur. 3, 2 f. noch näher ausgeführt werden. Dagegen mußten die תְּרוּמוֹת Hebe, von den Erstlingsfrüchten zur Gabe ausgesondert, d. h. solche Erstlinge (*απαρχαὶ*), welche zum menschlichen Gebrauch vollständig hergerichtet waren, auch von den Erzeugnissen jüdischer Ländereien in Egypten, Moab, Ammon, Syrien und Babylonien abgegeben werden. Daß die Feste überhaupt schon vor dem Exil sehr stark besucht wurden, ersieht man aus Ezech. 36, 38., daß aber gerade zu dem Pfingstfeste von den auswärtigen Juden höchst zahlreich gewallfahrtet wurde, davon gibt Joseph. bell. jud. 2, 3, 1. übereinstimmend mit Apg. 2, 5—13. den schlagendsten Beweis. Ob das aber von jeher so der Fall war, daran könnte man, wie Bd. 4, 384 geschieht, durch Ezech. 45, 21—25. irre werden, wo nur das Oster- und Laubhüttenfest genannt ist, was übrigens auch darin seinen Grund haben mag, daß man frühe Ostern und Pfingsten als einen Festkreis zusammennahm, und daß auch vom zweiten Festkreis der 8. Tag nicht erwähnt wird.

Eine ganz eigene Erscheinung ist es freilich, daß, während die beiden anderen Wallfahrtsfeste eine doppelte Bedeutung hatten, eine agrarische und eine historische, die letztere bei dem Pfingstfeste im Alten Bunde nie erwähnt wird, während doch die Bezugnahme auf die Verkündigung des Gesetzes, welche auf die Zeit dieses Festes fiel, so nahe lag. Ja in der würtemb. Katechismuslehre wird auf die Frage: Wann hat Gott die zehn Gebote gegeben? geradezu geantwortet: Am 50. Tage nach dem Ausgang der Kinder Israel aus Aegypten und auf 2 Mos. 20. als Beleg verwiesen. Wenn daher erst die späteren Rabbinen dieses Fest mit der Gesetzgebung in Verbindung bringen, wie denn Maimonides More Neboch. 3, 43 sagt: Festum septimanarum est ille dies, quo lex data fuit, so kann das auf einer guten Erinnerung ruhen, obgleich Josepus und Philo nichts davon erwähnen. Wenigstens scheint das Neue Testament eine Spur davon zu enthalten, welcher nachzugehen ist. Joh. 6 finden wir eine Rede Jesu, welche nach V. 4. in der Nähe des Osterfestes, vielleicht hauptsächlich an Festreisende gehalten worden ist. Wenn nun Jesus V. 51 f. von seinem Fleische und Blute redet, das man essen und trinken müsse, ist das nicht eine erkennbare Anspielung auf das Passahlamm, als dessen Urbild er sich hinstellt, wie denn auch Johannes 19, 36. offenbar auf dieses typische Verhältniß Rücksicht nimmt? Ein andermal sehen wir ihn 7, 3. 14. bei dem Laubhüttenfeste. Wie deutlich ist hier die Anspielung auf die Gewohnheit des Wassergießens V. 37—39. Nun finden wir noch ein ungenanntes Fest

5, 1., zu welchem Jesus nach Jerusalem hinaufzog. Dieses Fest haben die Erklärer verschieden gedeutet. Als Purimsfest mit Olshausen z. d. St., Neander Leben Jesu 1. Aufl. S. 436 es zu fassen, geht schon deßwegen nicht, weil dasselbe nicht im Tempel, sondern in den Synagogen gefeiert wurde, also eine Festreise nach Jerusalem hiezu ganz zwecklos gewesen wäre. Auch war gewiß das Purimsfest, das in den März fiel, noch nicht die Badezeit, die durch V. 3. vorausgesetzt wird. Als Osterfest nimmt es Neander Leb. Jesu 4. Aufl. S. 368. Daß es eines der drei Wallfahrtsfeste war, ist wohl sicher anzunehmen, da Jesus mit der religiösen Pflicht, die jedem Israeliten oblag, auch noch den Zweck verband, unter den verschiedensten Menschen den Samen seines Reiches auszustreuen. Große Menschenmengen fand er aber an den 3 Hauptfesten, Ostern, Pfingsten (Apg. 2) und Laubhütten. Wenn von Olshausen für das Purimsfest geltend gemacht werden will, daß Jesus auch das Fest der Tempelweihe Joh. 10, 22. besucht habe, so ist dieß einseitig und das Wahre an der Sache ist, daß er den vorletzten Aufenthalt in der Hauptstadt von dem Laubhüttenfest bis über das Tempelweihefest ausgedehnt hat, wie er sich auch im ersten Jahr seiner Amtsthätigkeit von Ostern bis zum Januar Joh. 4, 35. in Judäa aufgehalten hatte. Muß also dieses ohne Artikel angeführte Fest eines der drei Hauptfeste, der Wallfahrtsfeste Joh. 4, 1 ἀνέβη vgl. Luc. 2, 42. seyn, so spricht alles für das Pfingstfest. Einmal schon das, daß das zwischen Ostern und Laubhütten inneliegende sich als Pfingstfest voraussetzen läßt, und es im Plane Jesu gelegen seyn mochte, in jedem seiner Amtsjahre zu einem anderen Feste zu ziehen, um so die Juden von allen Enden und Orten allmählig ansprechen zu können. Kam ferner Jesus am Ende seines ersten Amtsjahres erst im Dezember oder Januar 4, 35. nach Galiläa zurück, wo es noch 4 Monate bis zur vollen Ernte war, so lag das Purims- und selbst das Osterfest zu nahe, um schon wieder eine Reise anzutreten, während bis zum Pfingstfeste zwischen Jan. und Juni fünf volle Monate inne lagen. An diesem Feste, das in die warme Jahreszeit fiel, war es ganz in der Ordnung, am Teiche Bethesda eine große Menge von Badenden anzutreffen, die zugleich auf die besondere Bewegung des Wassers warteten. Wie aber, wenn Jesus 5, 39. zur Schriftforschung ermahnt, ist hier nicht an das Lesen des Gesetzes am Pfingstfeste angespielt, das die Juden bis auf den heutigen Tag üben; und wenn dieß schon damals längst hergebrachte Sitte war, liegt darin nicht eine Bürgschaft dafür, daß man, ohne daß es im Alten Testament erwähnt ist, dem Feste neben der agrarischen auch eine historische Beziehung gegeben hat?

Aber auch im Alten Testamente fehlt es nicht an einer sehr klaren Andeutung, daß schon in der ersten Königszeit mit dem Pfingstfeste das Andenken an die Gesetzgebung verbunden und bereits zur Zeit des judäischen Königes Asa zur agrarischen die historische Feier des Tages getreten war. Denn während wir aus 2 Chron. 8, 13. ersehen, wie genau nach dem Gesetze die drei Hauptfeste in Israel gefeiert waren, so hören wir 2 Chron. 15, 10., wie sich unter Asa's Regierung ganz Juda, Benjamin und die Einwohner der von Ephraim durch diesen König zurückeroberten Städte nach Jerusalem im dritten Monate versammeln. Dieser ist der Monat Sivan, an dessen 6. Tage das Wochen- oder Pfingstfest zu feiern war. Denn wenn man unter dem dritten Monate auch den des 15. Jahres der Regierung Asa's verstehen könnte, so wäre dennoch der dritte Monat im Jahre gemeint, weil, was zum Art. Jahr der Hebräer hinzuzufügen ist, auch die Jahre der Könige, wie aus genauer Vergleichung hervorgeht, nach dem Jahresanfang sich richteten und dem Könige die Zeit vor dem Jahresanfang, in welcher er die Herrschaft antrat, als erstes Jahr gerechnet wurde, mochte sie auch nur einen Monat betragen; eine Beobachtung, welche viele Schwierigkeiten der vergleichenden Zeitrechnung in den Büchern der Könige löst. Es ist nun von selbst klar, daß in diesem dritten Monat keine andere Zeit zu dieser Versammlung gewählt wurde, als die in denselben fallende Pfingstfestzeit, wo ohnehin jeder erwachsene Israelite am Heiligthum Jehovahs sich gesetzlich einzufinden hatte (2 Mos. 23, 14—17. 34, 23.), und in welcher jederzeit große Opfer, namentlich Dankopfer, außer den vorgeschriebenen

Festopfern dargebracht wurden, 5 Mos. 16, 16. 17., bes. V. 11. 12. Winer bibl. Realwörterbuch 2, 243. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmud. rabbinischen Judenthums S. 215, woraus man, wie aus 2 Chron. 15, 11. ersieht, daß es Dankopfer waren, welche außer dem gesetzlichen Festopfer geschlachtet und verzehrt wurden. Ein solches, sehr großes Dankopfer von der an dem ägyptischen König Serach gemachten Beute wurde bei dieser Versammlung des Volkes gebracht, was ein weiterer Beweis ist, daß sie auf das Pfingstfest fiel. Nun tritt an diesem Feste auf Veranlassung des Königs Asa's und des Propheten Asarja's (denn V. 8. ist wie V. 1. nicht bloß עֹדֵד, sondern עֲזַרְיָהוּ בֶּן עֹדֵד zu lesen, obgleich keine Variante dafür spricht, da ja auch sonst oft der mangelhafte oder verstümmelte Text der Chronik durch Combination und Vergleichung zu verbessern ist) das Volk in den Bund mit Jehovah V. 12, um ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu suchen. Unter diesem Bunde kann, da der nicht Eintretende mit der Todesstrafe bedroht war V. 13., kein anderer als der am Sinai geschlossene (2 Mos. 20, 18—23. 24, 8.) gemeint seyn, der nunmehr bei dieser festlichen Veranlassung nach einem so glänzenden als wunderbaren Siege erneuert wurde. Also wurde das Pfingstfest schon zu jener Zeit auch als Gesetzgebungsfest betrachtet und gefeiert. Daß uns der Elohist in der Festordnung nichts darüber berichtet, während er bei den beiden anderen Festen die historische Beziehung stärker hervorhebt (3 Mos. 23. 4. Mos. 28, 29.) als der Vorelohist 2 Mos. 23, 14—19., mag zwar auffallen, aber erinnert ganz an das, was im Art. Mose und Pentateuch von Niebuhr beigebracht ist, welcher darauf aufmerksam macht, wie wenig man sich daran stoßen dürfe, wenn bei orientalischen Schriftstellern wichtige Beziehungen ausgelassen werden, wovon wir unter anderem ein Beispiel auch darin sehen, daß von dem Einfall der Scythen, welcher doch sein Andenken im Lande Kanaan durch die Stadt Scythopolis (Bethschear) verewigt hat (s. Art. Josia) nichts in den historischen Schriften erwähnt ist, sondern derselbe nur, wie hier die Feier des Pfingstfestes als Fest der Gesetzgebung aus anderweitigen Andeutungen erschlossen werden muß. Hienach mag sich Keil Arch. 1, 399 berichtigen, wenn er die irrige Behauptung aufstellt, daß weder die rabbinische Tradition noch die Schrift eine Andeutung enthalte, wornach Pfingsten zugleich Fest der Gesetzgebung gewesen sey. Das letztere ist durch das Gesagte widerlegt, das erstere wird durch das Nachfolgende seine Erledigung finden. Sehr wichtig muß aber die Entdeckung erscheinen, daß Jesus Joh. 5, 1. 39. f. das Pfingstfest besucht hat, weil sie zugleich einen Beitrag zur Bestimmung der Dauer der Amtsthätigkeit Jesu gibt, während deren er außer dem letzten Leiden jedes Jahr abwechselnd eines der hohen Feste Israels besucht hat.

In der Synagoge wird jedenfalls und gewiß seit unvordenklichen Zeiten, Pfingsten zugleich als Fest der Gesetzgebung am Sinai gefeiert und in der Liturgie als יוֹם מַתַּן תּוֹרָתֵנוּ bezeichnet (Saalschütz S. 420). Die talmudischen Juden schmücken am Rüsttag des Festes, 5. Sivan die Synagogen und Häuser mit Maien, auch werden die Gesetzesrollen mit Blumensträußen umsteckt. Ferner werden Fußboden der Synagoge und Wohnzimmer in den Häusern mit Blumen und Gras bestreut, da alles um den Sinai grün war, als das Gesetz auf demselben gegeben wurde. Niemand darf an diesem Rüsttag zur Ader lassen, wegen der bösen Luft, welche auf dem Sinai jenen Tag geweht habe. Uebrigens ist auch an den Rüsttagen der anderen hohen Feste das Aderlassen verboten. Die ganze erste Festnacht soll mit Gebet und dem Lesen des Gesetzes, des Talmud und Sohar zugebracht werden, wozu das Buch: תִּקּוּן לֵיל שָׁבֻעוֹת Anleitung gibt. Man fängt mit dem ersten Buch Mose's an, liest die Schöpfungsgeschichte bis zu Ende und noch die vier letzten Verse der Sabbathlektion, alsdann von den folgenden Sabbathlektionen je die drei oder vier ersten Verse. Aber der Gesang Mose's beim Uebergang über's rothe Meer und die zehn Gebote werden ganz gelesen. So geht es durch die 5 Bücher Mose's unter Betrachtungen über den göttlichen Namen fort. Dann liest man die drei ersten und drei letzten Verse des Buches Josua und

immer bekommt der göttliche Name אֲדֹנָי durch Buchstabenversetzung eine andere Gestalt. Ebenso werden einige Verse aus den Büchern Richter, Samuel, Könige, Jesaias, Jeremias gelesen; von Ezechiel aber wird das ganze erste Kapitel, der 12. Vers des dritten und die drei letzten Verse des Propheten gelesen, wo wie nach Josua, Jesaia, Jeremia der Gottesname durch Buchstabenumstellung eine andere Gestalt erhält. Aus den kleinen Propheten werden nur die drei ersten Verse des Hosea, das Gebet Habakuks ganz und die drei letzten Verse des Maleachi gelesen, und der Name Gottes wieder in andere Gestalt gebracht. Hierauf folgt das Buch Ruth nebst dem Psalter, aus welchem Ps. 1. 19. 68. 119. 150. vorgelesen werden. Aus den übrigen Büchern des Alten Testaments werden nur je die drei ersten und die drei letzten Verse recitirt, wobei die aus den Klagliedern Jeremias mit ganz leiser Stimme gesprochen werden müssen. Hierauf wird das Kaddisch — das Mairib und Kiddusch kam schon Abends vor — verrichtet und es geht nun an den Talmud, der auf ähnliche Weise behandelt wird. Nach demselben wird wieder Kaddisch gesprochen. Nun geht es an das Buch Jezinah, von welchem Anfang und Ende gelesen, und dann abermals Kaddisch gebetet wird. Darauf folgen Stücke aus dem Buche Sohar, wiederum das rabbinische Kaddisch, und dann werden die 613 Gebote und Verbote vorgeplappert. Hierauf folgt nochmals das ordentliche Kaddisch, noch ein Stück aus dem Sohar mit Kaddisch und zuletzt ein cabbalistisches Gebet. Dieß geschieht während der Nacht. Ehe nun der Morgen völlig anbricht, soll jeder sich baden, wobei wieder ein langes cabbalistisches Gebet zu sprechen ist. Am ersten Festtage geht man mit dem frühsten Morgen in die Synagoge, um das Frühgebet zu halten, in welches Lobsprüche auf das göttliche Gesetz eingeflochten sind. Wenn am Morgen der Vorsänger das Schachriß beendigt hat, so folgt das große Hallel, worauf 2 Gesetzesrollen unter den gewöhnlichen Ceremonien aus dem heil. Schranke genommen werden, aus deren erster man 2 Mos. 19, 20. vorliest. Nach dem 1. Verse von Kap. 19. wird ein alphabetisches rabbinisches Lied gesungen, und dann in der Gesetzesrolle weiter vorgelesen. Nach Beendigung singt der Vorsänger ein anderes chaldäisches Lied, אֲרִכִין, welches wie das vorige אַקְדָמוּת seltsame Fabeln über die Gesetzgebung enthält. Es wird nun 2 Mos. 20. und aus der anderen Gesetzesrolle 4 Mos. 28, 26—31. vorgelesen. Bevor der Vorsänger mit dem sogenannten Musaph-Gebete fertig ist, werden den Priestern von den Leviten die Hände gewaschen, um der Gemeine den priesterlichen Segen ertheilen zu können, worauf drei Gebete den Gottesdienst beschließen.

Am Abend des ersten Festtages ist Vorbereitung auf den andern nöthig und deßhalb die Minchah wie an allen Festtagen zu verrichten. Dann kommt das Mairib mit eingemischten Stücken, welche von den 10 Geboten handeln. Die darauf folgende Nacht wird nicht mit Wachen und Beten zugebracht. Am andern Pfingsttag wird wie am ersten das Schachriß mit eingeschalteten Gebeten gehalten. Das ganze Hallel und das Kaddisch wird ebenfalls gebetet und dann nach kurzem Segensspruch eines jeden über sich das Buch Ruth vorgelesen, gewiß nicht, wie Schröder (Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 225) sagt, um an das Geschlecht Davids und die Zusage der Errettung aus jetziger Gefangenschaft, sondern um an die Ernte zu erinnern, welche dort so schön beschrieben ist, so daß auch das Pfingstfest als Erntefest den jetzigen Juden nicht entrückt ist. Hierauf werden zwei Gesetzesrollen geholt und aus der ersten 5 Mos. 15, 19 — 16, 22. und aus der zweiten 4 Mos. 28, 26—31. vorgelesen. Die Haphtarah ist Hab. Kap. 3. Nun wird das Todtengebet verrichtet und dann von dem vornehmsten Mitglied der Gemeinde durch Absingung des Gebetes Mischeborach für die Armen im gelobten Lande das freiwillige Almosen eingefordert. Sind die Gesetzesrollen unter den gewöhnlichen Ceremonien in den Schrank gestellt, so folgt Musaph-schemoneh esreh und der priesterliche Segen. Den Schluß des Festes bildet die Habdolah, bei einem Becher Wein und einer Wachskerze gesprochen.

Man sieht hieraus klar, daß das Andenken an die Gesetzgebung in dem jüdischen

Gottesdienst in den Vordergrund getreten ist, was bei der unveränderlichen Zähigkeit dieses Volkes sicher auf dem ältesten Herkommen beruht, und wenn Jesus auf diese Art der Festfeier Joh. 5, 39. angespielt hat, so ist die Feier der Gesetzgebung an diesem Tage gewiß bis in die Tage Esra's hinaufzuführen. Wenn im Alten Bunde des Passahfestes und seiner Feier 4 Mos. 9, 1—14. Jos. 5, 10 f. Jes. 30, 29. 2 Chron. 30. 35, 1—18. vgl. 2 Kön. 23, 21—23. Esra 6, 19. 20. und des Hüttenfestes 1 Kön. 8, 2. 65. vgl. 2 Chron. 5, 3. 7, 9. 10. 1 Kön. 12, 32. Neh. 8, 7. Erwähnung gethan ist, so wird auch des Pfingstfestes als stehender Feier 2 Chron. 8, 13. gedacht, wie denn Am. 5, 21. 8, 5. 10. Hos. 2, 13. vgl. 5, 7. 9, 5. Jes. 1, 12—14. Ps. 81, 4. eine Mehrheit von gefeierten Festen durch alle Zeiten voraussetzt.

J. G. Vaihinger.

Pfingsten, schon bei Kero Fimfchustin, später Phingesten (Schwabenspiegel, Landrecht, Art. 109.), ist offenbar aus *πεντηκοστή* entstanden, der funfzigste Tag nach Ostern. Die Juden feierten an diesem Tage, dem Feste der Wochen, ursprünglich das Dankfest der ersten Ernte (2 Mos. 23, 16. 34, 22. 3 Mos. 23, 14 folg. 4 Mos. 28, 26 folg.), später zugleich das Gedächtniß der Gesetzgebung auf Sinai, welche am funfzigsten Tage nach dem Auszuge aus Aegypten promulgirt wurde. Als nach des Herrn Himmelfahrt die Apostel und Jünger an diesem Tage versammelt waren, da ging in Erfüllung, was ihnen Jesus verheißen hatte (Joh. 14, 26. 15, 26.), es erfolgte die Ausgießung des heiligen Geistes (Apostelgesch. 2.), vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, I, 5 f. Das Andenken dieser Thatsache wurde in der Kirche an diesem Tage seitdem gefeiert und derselbe als der Tag des heiligen Geistes (*πνεύματος ἡμερα*) bezeichnet. Fehlt es für die älteste Zeit an Zeugnissen für die Festfeier, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß, so lange noch der Zusammenhang der Kirche mit der Synagoge stattfand, bei der Wiederkehr der Pfingsten dieses für die Christenheit so hochwichtigen Ereignisses vornehmlich gedacht wurde. Späterhin konnte man sich mit Fug auf die Tradition berufen, welche das Fest im Sinne des Evangeliums nach und nach umgestaltete: denn die Vergleichung der neuen Pfingsten mit den alten lag hier nahe genug. Man übertrug den Dank für die Erstlinge der Natur auf die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. 8. 23 u. f.). Auf diese Tradition weist Augustin ausdrücklich hin (epist. 118 ad Jan. CI), deren Zeugnisse wir seit Tertullian mehrfach besitzen. Bingham, origines ecclesiast., lib. XX. cap. VI. §. VI. Augusti, Denkwürdigkeiten, II, 389.

In dem Cyklus der Feste des Herrn (semestre Domini) nimmt Pfingsten die dritte Stelle ein. Es bildet den Schluß derselben und vermittelt den Uebergang zu dem semestre ecclesiae, wie es denn auch als das Stiftungsfest der Kirche gewöhnlich betrachtet wird. In der älteren Kirche wurde die Pentekoste auf den ganzen Zeitraum von Ostern bis zum Tage der Ausgießung des heiligen Geistes bezogen (Tertull., de idolatria, c. 14., de baptismo, c. 19.). So spricht noch c. 20. Conc. Antioch. a. 332 (in c. 4. dist. XVIII.) von der quarta septimana pentecostes, medio pentecostes und derselben theils als Nachfeier der Auferstehung des Herrn, theils zur Vorbereitung auf das Fest des Geistes in besonderer Weise ausgezeichnet. Wie am Sonntage wurde in diesen Tagen nicht gefastet und das Gebet stehend verrichtet (Tertull. de corona milit. c. 3. Conc. Nicaen. c. 20. (c. 10. dist. III. de consecr. vergl. c. 8. 9. dist. LXXVI. u. a.), auch nach einem Gesetze des Kaisers Theodosius II. 425 die Lustbarkeiten der Theater und circensischen Spiele so wie sonst am Sonntage verboten (c. 5. Cod. Theod. de spectaculis, XV, 5., vergl. dazu den Commentar des Brissonius und Jacob Gothofredus). Im engeren Sinne ist Pentekoste das Fest selbst, welches funfzig Tage nach Ostern begangen wird. In dieser Bedeutung weist wohl zuerst das Concil von Eliberis 305 (?) in c. 43. ed. Bruns, II, 7. (s. Neander, Kirchengesch. I, 3, 526. Anm.) darauf hin, daß eine Einschränkung verordnet worden sey. Es wird danach nicht blos die quadragesima, der vierzigste Tag nach Ostern, das Fest

der Himmelfahrt, sondern auch die quinquagesima als einzelner Festtag bezeichnet. Später nahm man an, daß das Fest der Auferstehung (Ostern) mit der Himmelfahrt abgeschlossen sey und damit zugleich die Pfingsten ihren Anfang nähmen und mit der Pfingstwoche ihr Ende erreichten. Hierauf weisen schon die apostolischen Constitutionen hin (lib. V. cap. 19. 20. lib. VIII. cap. 33. Man statuirte auch, wie bei den andern hohen Festen, eine Vigilie für Pfingsten, mit Fasten verbunden (c. 9. dist. LXXVI.). S. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V, 1, 262. Die Pfingstoctave (hebdomas Spiritus Sanctus, heilige Geistwoche) wurde nach dem Muster der Osterwoche gefeiert. So bestimmt die Mainzer Synode von 813. c. 36. (Hartzheim, concilia Germaniae, Tom. I. Fol. 411. Die Feier für die ganze Woche wiederholte auch der Convent zu Ingelheim 826 (Capitula excerpta c. 5, bei Pertz, Monumenta Germaniae, Tom. III. Fol. 254. Schon vorher hatte eine Synode zu Rispach in Bayern 799 die Pfingstfeier bis zur feria quinta (den Donnerstag) beschränkt (Regius, de synodalibus causis lib. I. cap. 389. ed. Wasserschleben). Nach dem Vorgange des Bonifacius, der nur eine Feier von drei Tagen nach dem Sonntage im Jahre 745 angeordnet hatte (statuta c. 34. und Schlußbestimmung bei Hartzheim a. a. O. I, 75.) reducirte die Synode zu Ingelheim 948 (c. 6, bei Hartzheim a. a. O. S. II, 612) das Fest bis zur feria quarta (Mittwoch), die Synode zu Constanz 1094 (c. 3. bei Hartzheim. a. a. O. III, 221) verfügte sodann, daß, während bisher in dieser Diöcese Pfingsten nur einen Tag gefeiert sey, wie in andern Bisthümern drei Tage darauf verwendet werden sollten. Dies ist seitdem auch feste Regel geblieben, obwohl bisweilen noch später die ganze Octave solenn begangen wurde (Binterim a. a. O. V, 1, 265 folg.), während andererseits eine Reduction auf zwei, ja mitunter selbst auf einen Tag hier und da erfolgt ist.

Was die Art der Pfingstfeier betrifft, so gestaltet sich dieselbe nach der Observanz verschieden (Augusti a. a. O. II, 390 f.). Die Unterlassung der Kniebeugung ist auch später beibehalten (s. c. 2. §. IX. de feriis II, 9. Alex. III.). Ueblich ist öfter der Gebrauch weißen Gewandes (in England heißt das Fest Whitsunday, der weiße Sonntag), da der Tag wie die Dominica in albis (Quasimodogeniti, Sonntag nach Ostern), zu den alten Taufzeiten gehörte, weßhalb auch an der Vigilie die Weihe des Taufwassers als besonderer Act erfolgt, Herumfliegen von Tauben in den Gotteshäusern, Ausschmücken der Kirchen mit Birkenreisern u. a. m. In der römisch-katholischen Kirche wird die Pfingstoctave besonders zur Spendung des Sacraments der Firmung benutzt, während die Evangelischen dann, namentlich am Pfingstmontage, öfter die Einsegnung der Confirmanden verrichten, Bachmann, die Confirmation der Katechumenen (Berlin 1852), S. 17, und die S. 223 f. mitgetheilten Gesetze.

Literatur weist außer den bereits angeführten Augusti a. a. O. Bd. II. S. 384 nach.

H. F. Jacobson.

Pflicht, moralische und religiöse, geht daraus hervor, daß alles menschliche Thun von einem Bewußtseyn begleitet ist, in welchem das Gesetz desselben als Regel erscheint, welche vermöge des freien Willens das äußere und innere Handeln unbedingt bestimmen will. Diesen Ursprung aus der Wirklichkeit des Lebens und der darin sich kundgebenden sittlichen Anlage in ihrer Entfaltung drückt schon das deutsche Wort aus, mag man es nun von Pflegen ableiten, als fixirte Gewohnheit des Lebens, oder von Flechten, als das aus Wirklichkeit und in ihr zum Bewußtseyn gekommener Nothwendigkeit des inneren Lebens Geflochtene. Doch ist zu letzterer Ableitung keine sprachliche Berechtigung vorhanden, da Bildung und Vokalisation des Wortes nicht auf vlehtan, sondern auf phlegan, plegan zurückweist; dieß Pflegen, einer Sache mit ganzer Hingebung pflegen, ist in der althochdeutschen Sprache in sehr allgemeinem und vielfach modificirtem Gebrauche: — Sichangelegenseynlassen in der weitesten Ausdehnung des Begriffs, äußerlich, geistig, geistlich, als Herrscher, als Diener, in Liebe, in Gewohnheit u. s. w., bis zum bloßen Ueben einer Sache, Verrichten mit dem Nebenbegriff des Beharrens

darin, der Gewohnheit. Pflicht, verwandt mit Pflege, ist davon die Intensivform: das Völlig-Hingegebenseyn (vgl. das Verhältniß des Wortes Andacht zu Andenken), mit dem Nebenbegriff des Gebundenseyns daran. Der Begriff sittlicher Nothwendigkeit ist erst im Fortgange der Gedankenentwickelung damit verknüpft worden; die Verbundenheit zu Zins, Dienst u. dergl. bildete dazu wohl den Uebergang. Dieser erfolgte aber sehr allmählich, und obgleich bei den Mystikern des Mittelalters hervorgehoben wird, wie wir uns der Werke anzunehmen haben, die Christi Menschheit angehören, finden wir doch bei ihnen und dann in der Reformationszeit die Pflicht noch nicht als einen ethischen Kunstausdruck, wenn auch in mehrfachen Anklängen, sondern erst bei Opitz. Der Hinblick auf das lateinische officium, besonders in Cicero's so viel gebrauchtem Werke und Ambrosius' drei Büchern de officiis, wie auf das griechische καθῆκον (Stoiker) und κατόρθωμα diente ohne Zweifel dazu, das Wort, nachdem es einmal in diesem Sinne gebraucht worden, technisch auszuprägen. Nachdem in den lateinischen Werken über Moral oft schon sehr ausführlich de officiis gehandelt worden, erscheinen, als die deutsche Sprache in denselben üblich wird, so bei P. Hansen (1749), L. v. Mosheim (1735—52), J. S. Baumgarten (1767) u. Andere sehr ausführliche Abschnitte über die Pflichten des Menschen gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, wie in Beziehung auf die verschiedenen Verhältnisse und ethischen Gemeinschaften.

Mit Recht sagt F. Dietrich (über Wurzel- und Begriffsbildung in dem Worte „Pflicht", in den theol. Stud. u. Krit. 1841. Hft. 1. S. 177) in seiner gründlichen Besprechung dieses Gegenstandes: keins der entsprechenden Wörter in den alten Sprachen setze die Obliegenheit so tief ins Gemüth, als die durch das Christenthum gebildete deutsche; munus, was sich vielfach damit bewähre, habe die ethische Seite nicht, obligatio sey nur die Aufbürdung und das Aufliegende, officium gehe bloß vom Thun aus, dem in seiner Entstehung sehr ähnlichen θεράπεια τοῦ Θεοῦ fehle der Gedanke der Nothwendigkeit. Pflicht sey, wie Religion, Bindung an Gott und eine Pflege desselben im Bewußtseyn und Handeln, eben so frei als nothwendig und unendlich, wovon der religiöse Glaube nicht wesentlich verschieden sey. Das griechische δέον, wie in neueren Sprachen devoir, duty, hebt mehr die Seite des Verpflichtetseyns zu einer Leistung hervor.

Baumgarten definirt Pflichten als Handlungen, dazu Jemand verbunden ist, und Christian August Crusius gibt dieser ganz formalen Erklärung Inhalt, indem er dabei Anwendungen der Tugendlehre auf besondere Fälle versteht, im Wesentlichen wie Opitz, welcher dabei an „den Inbegriff alles dessen denkt, was der Mensch zum frommen Leben zu thun und zu lassen hat". Aus diesem Gesichtspunkte ward die Pflichtenlehre zu Ende des vorigen Jahrhunderts vielfach behandelt, und wurden alle die alten Untersuchungen über die Collision der Pflichten, s. d. Art. (Garve, Fr. V. Reinhard) wieder aufgenommen. Reinhard definirt die Pflicht als die moralische Nothwendigkeit etwas zu thun oder zu unterlassen aus dem Beweggrunde der Vorstellung unserer Vollkommenheit (System der christl. Moral II. §. 196). Aehnlich viele andere, selbst katholische Moralisten (z. B. Riegler's christl. Moral. 1. Th. 3. Aufl. §. 124 ff.). — Von der Aeußerlichkeit, als erstrecke die Pflicht sich nur auf Handlungen, wurde die Betrachtung durch das Zurückgehen auf's Gewissen wieder mehr befreit (vgl. d. Artikel), worunter Crusius den angeborenen Trieb versteht, durch welchen wir uns dazu verbunden erkennen, alle unsere Zwecke und Thaten dem Gehorsam gegen Gott zu subordiniren. Alle auf Gott sich beziehenden Pflichten ließen sich zusammenfassen in den Ausdruck: verehre Gott (Walch) oder: liebe Gott. Denn Gott fürchten und seine Gebote halten, das ist die Hauptsumma aller Lehren (Pred. Sal. 12, 13. 14.), und gehöret als solche allen Menschen zu. Ebenso schon im alten, dann noch viel entschiedener im neuen Testament, hier als höchstes Prinzip: unbedingte Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten als Gottes Ebenbild (als gegen uns selbst), Matth.

22, 37—40. Röm. 13, 8—10. 5 Mos. 6, 4—9. 2. 7, 9—11. 3 Mos. 19, 14. 17. 18 u. a. Als der Herr aller Herren hat Gott ein Recht, unbedingten Gehorsam zu fordern, daher jeder Mensch die Pflicht, ihm unbedingt zu gehorchen. Das drückt sich einfach in dem Gebote aus: Du sollst. Das in's volle Licht gestellt zu haben, ist ein Hauptverdienst der Kantischen Philosophie, wodurch sie kräftigend auf ein in Glückseligkeitslehre und in praktischen Eudämonismus versunkenes Zeitalter wirkte.

Wenn die Kantische Philosophie auf die Erkenntniß des Dinges an sich verzichtend, die Kraft der Wahrheit ganz in das Bewußtseyn des Sollens (den kategorischen Imperativ) verlegte, so mußte die Pflicht als das durch denselben Gebotene eine unendliche Bedeutung erhalten: Wolle nichts und thue nichts, was nicht Gesetz für die Menschheit seyn kann, oder: Was ihr nicht wollt, das euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen nicht (Matth. 7, 12. Luk. 6, 31). Die unbedingte Unterwerfung unter den kategorischen Imperativ aus reiner Achtung gegen das Gesetz ist die höchste Sittlichkeit, die Liebe, das subjektive Wohlgefallen daran, schon eine Verunreinigung derselben, weil eine egoistische Triebfeder. So löste sich die ganze Moral in Gesetz- und Pflichtenlehre auf, während sie vorher eben so einseitig fast ganz Güterlehre und noch früher Tugendlehre gewesen war, welche bei Kant nur abgeleitet von ersterer, in untergeordneter Bedeutung erscheinen, doch aber, wenn gleich nur als Postulate, die höchsten Bestimmungen hergeben. Dem wollte schon J. Fr. Fries, der treueste Fortbildner der Kantischen Lehre abhelfen, indem er (Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 2. Aufl. Heidelb. 1831. §. 187., bes. S. 96—103) in der Person und den sittlichen Gemeinschaften eine Regel des Werthes für das sittliche, dem unbedingten Gesetze gemäße Handeln, also für die einzelnen Pflichtübungen suchte. Dieß formulirt dann de Wette theologisch, indem er in der Vereinigung mit Gott in der Person Christi und dem auf ihm gegründeten Gottesreiche die Quelle der gesammten Pflichterfüllung erkennt, deren Inbegriff die Grundpflicht der Frömmigkeit. „Diese Alles umfassende Pflicht der Frömmigkeit ist eine solche Gesinnung und Gemüthsstimmung, kraft deren Alles im Leben auf Gott und sein Reich oder (was eins ist) auf Christum bezogen und Alles im Gedanken an ihn gethan wird (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. §. 212 ff. §. 210., wo auch die Paragraphen des Handbuchs der Sittenlehre nachgewiesen sind).

Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre und dann sein Entwurf der Sittenlehre (Berlin 1835), dessen dritter Theil (nach der Lehre vom höchsten Gute und der Tugendlehre) die Pflichtenlehre enthielt, führte tiefer in das Wesen der Pflicht hinein, welche so zwischen den beiden anderen stehe, daß das pflichtmäßige Handeln die Tugend voraussetze und das höchste Gut bedinge (§. 321.), aber eben so auch umgekehrt das höchste Gut voraussetze und die Tugend bedinge; sie ist daher Darstellung des ethischen Processes als Bewegung, eine sittliche Organisirung des höchsten Gutes; welches in der Totalität aller pflichtmäßigen Handlungen erscheint. Da in diesem kein Widerspruch vorkommen kann, so gibt es keine Collision der Pflichten; vielmehr bildet Alles, was als solche erscheint, einen auflöslichen Gegensatz, und jede Pflicht ist eben selbst die Entscheidung eines Collisionsfalles (§. 327.). — Nach dem sich kreuzenden Gegensatze des Gemeinschaftbildens und Aneignens, des Allgemeinen und Individuellen, werden viele Arten von Pflichten unterschieden: 1. das universelle Gemeinschaftsbilden (Rechtspflicht); 2. das universelle Aneignen (Berufspflicht); 3. das individuelle Gemeinschaftsbilden (Liebespflicht); 4. das individuelle Aneignen (Gewissenspflicht). Diese Eintheilung greift viel tiefer in's Wesen der Pflicht und ihres Gebietes ein, als die üblichen in allgemeine und besondere, welche dann wieder Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und uns selbst setzen, oder, wie man doch angemessener gesagt hat, in Beziehung auf Gott, den Nächsten und uns selbst. Aber sind nicht alle Pflichten, was sie sind, in Beziehung auf Gott und uns selbst, und ist nicht das Pflichtgebiet als solches vorzugsweise nach Außen gekehrt?

Es wird aber nie richtig gefaßt werden, wenn nicht neben dem Correlat- dem Rechtsbegriff auch das Moment der Persönlichkeit dabei bestimmt in's Auge gefaßt und auf jedem Punkte der Betrachtung festgehalten wird. Für die Person kann es sittlich gleichgültige Handlungen nicht geben, sondern nur an sich betrachtet. Die Betrachtung des Erlaubten und Unerlaubten gehört nicht in den Pflicht-, sondern in den Rechtsbegriff. Vgl. Karl Monnard, ordentl. Prof. zu Bonn: Recht und Pflicht, ihr gegenseitiges Verhältniß als sittliche Grundlage des Gesammtverhaltens in Bezug auf das Glück der Einzelnen und das Wohl der Völker. Elberfeld 1854.

Man hat die Pflichten in Beziehung auf Gott auch religiöse genannt; diese Benennung würde aber richtiger auf die Auffassung des gesammten religiösen Lebens in der Pflichtform ausgedehnt, wie die christliche Sitte sich in einer solchen darstellen läßt. Es ist wohl gefragt worden, ob es eine Glaubenspflicht geben könne, was gewiß bejaht werden muß, wenn gegründet ist, daß die menschliche Seele darauf angelegt ist, sich im Glauben mit Gott zu vereinigen und so das Ebenbild Gottes in sich auszuprägen.

Unsere Zeit bedarf bei ihrer Schlaffheit besonders, daß ihr im Spiegel des Gesetzes die Pflicht kräftig vorgehalten und eingeschärft und daß nicht vergessen werde, daß die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, vornehmlich in treuer Pflichtübung.

L. Pelt.

Pflug, Julius, ein in die deutsche Reformationsgeschichte vielfach verflochtener Mann, war der Sohn eines Rathes des Herzogs Georg von Sachsen, aus einer adeligen Familie aus der Umgegend von Merseburg, Domherr in Mainz, Naumburg und Meißen, und kaiserl. geheimer Rath; Karl V. bestellte ihn 1541 zu einem der Collocutoren auf dem Religionsgespräche zu Regensburg (s. d. Art.), wovon das Resultat das Regensburger Interim war (s. d. Art.). Um dieselbe Zeit erwählte ihn das Domcapitel von Naumburg-Zeitz zum Bischof, aber von Amsdorf verdrängt, den der Kurfürst von Sachsen bestellt hatte, konnte er das Bisthum erst nach der Schlacht bei Mühlberg antreten. Im Jahre 1546 war Pflug von Karl V. zum Präsident des neuen Religionsgespräches zu Regensburg gewählt worden; im Jahre 1548 bearbeitete er im Auftrage des Kaisers, in Verbindung mit Helding und Agricola das Augsburger Interim (s. d. Art.). Im J. 1557 präsidirte er das Wormser Religionsgespräch (s. d. Art.) und starb 1564.

Pfründe, s. Beneficium.

Phantasiasten, s. Monophysiten.

Pharao (פַּרְעֹה, *Φαραώ*), gemeinschaftlicher Name der früheren ägyptischen Könige, wie Ptolomäus der späteren aus der griechisch-macedonischen Zeit. Sehr häufig kommt allein der Name Pharao vor, um den König von Aegypten zu bezeichnen, wie 1 Mos. 12, 15. 37, 36. 39, 1. 40, 2. 11. 13. 14. 19. 20. 21. 41, 1 ff. 45, 16. 17. 21. 46, 31. 33. 47, 1 ff. 50, 4. 6. 7. 2 Mos. 1, 22. 2, 5. 15. 3, 10. 11. 5, 1. 2. 17. 21. 23. 6, 1. 11. 7, 1 ff. — 12, 30. 14, 3. 4. 17. 23. 28. 15, 4. und daraus 2 Chr. 8, 11. Damit wechselt bei dem Elohisten die Bezeichnung König in Aegypten ohne Hinzufügung des Wortes „Pharao“ (1 Mos. 40, 1. 2 Mos. 1, 15. 17. 18. 3, 19. 5, 4. 14, 5.). woraus deutlich hervorgeht, daß im ursprünglichen Bewußtseyn der Israeliten „Pharao“ Gattungsname war, welcher „König“ oder eigentlich „der König“ bedeutete. So faßt das Wort Joseph. Antt. 8, 6, 2. auf, wenn er sagt: *ὁ Φαραῶν κατ' Αἰγυπτίους βασιλέα σημαίνει.* Näher ist dasselbe, wie aus Jablonsky, Op. ed. te Wat 1, 374. und Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 2, 14. hervorgeht, das Wort erro oder uro, welches König heißt, mit dem ägyptischen Artikel pi oder pe, phe (Bunsen 1, 340. 5, 90). Diesen Artikel treffen wir auch in zwei anderen ägyptischen Wörtern, פִּי־הַחִירֹת, 2 Mos. 14, 2. 9. 4 Mos. 33, 7., wo es auch V. 8. ohne denselben steht, und פִּי־בֶסֶת, Bubastus Ezech. 30, 17. Ihn treffen wir auch bei den Siebzig in dem ägyptischen Ortsnamen אֳתָם, den sie

4 Mos. 33, 6. 7. durch *Βοῦθαμ* wiedergeben. Die Schreibung der Hebräer hat wohl mit ihren Grund im Anschluß an das Wort פֶּרַע, das Richt. 5, 2. „Fürst" bedeutet. In späterer Zeit verlor sich aber diese appellative Auffassung, so daß man 1 Mos. 41, 46. 2 Mos. 6, 11. 13. 27. 29. 14, 8. 5 Mos. 7, 8. 11, 3. 1 Kön. 3, 1. 11, 18., Pharao, König in Aegypten, liest, als hätte man Pharao für Eigennamen genommen, wie es bei uns mit Czar und Sultan begegnen kann, wo man an den jeweiligen russischen und türkischen Kaiser denkt. Doch wird auch später der Eigenname entweder zu Pharao (2 Kön. 23, 29. 33 ff.) hinzugesetzt, oder demselben ohne Pharao, König in Aegypten, beigefügt (1 Kön. 11, 40. 14, 25). Beides erscheint vereinigt Jer. 44, 30., wo Pharao Hophra, König in Aegypten, steht, wie wenn wir sagen würden: Czar Alexander, Kaiser in Rußland, oder: Sultan Mahmud, Kaiser der Türken. Bei den Griechen findet sich dieser Name nur einigemal, z. B. Herod. Euterpe 111, *Φαρῶν*, als Name des hinterlassenen Sohnes von Sesostris.

Gehen wir die in der heil. Schrift erwähnten ägyptischen Könige durch, so wird es am besten seyn, vom Ende aus rückwärts zu laufen, um zu sehen, wie sie sich zu den aufgefundenen Denkmälern und zu dem Königsverzeichniß des Sebennytischen (Plut. de Is. et Os. 9, 354 sq.) Oberpriesters Manetho, der zur Zeit des Ptolemäus Lagi gelebt haben soll, verhalten, das uns in seinen Ueberresten bei Bunsen, Aegypt. Stelle in der Weltgesch. Bd. 3., nach den Auszügen des Julius Afrikanus und Eusebius im Urkundenbuch aufbewahrt ist.

In Jer. 44, 30. treffen wir פַּרְעֹה חָפְרַע, wofür vier Handschriften הָפְרַע lesen. Dieser ist in den Auszügen aus Manetho von Afrikanus der 7., von Eusebius der 8. König der 26. Dynastie, welche aus Saitern bestand, und wird griechisch *Οὐάφρις*, lateinisch Vaphres genannt, auf den Denkmälern, Bunsen 3, 145, lautet sein Name Hophra, was mit dem Hebräischen, namentlich nach der weichen Lesart, völlig übereinstimmt. Bei Afrikanus werden ihm 19, bei Eusebius 25 Regierungsjahre zugeschrieben, als deren Mitte Jahn (Arch. 3, 589) die Jahrzahl 22 angenommen hat. Zu ihm flohen die nach der Eroberung Jerusalems von den Chaldäern übrig gebliebenen Juden, wie auch der Beisatz beider Diaskeuasten nach Jer. 43 ff. lautet. Jeremias weissagt über ihn 44, 30., daß er in die Hand seiner Feinde werde gegeben werden. Und so ward er auch wirklich im Jahre 572 durch Amasis (bei Manetho und seinen Ausschreibern, Amosis genannt) gestürzt und um's Leben gebracht, also 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 586. Dieser Pharao Hophra, mit welchem Zedekia ein Bündniß geschlossen hatte, war es, welcher im Jahre 587 zum Entsatze Jerusalems aus seinem Lande zog, aber unverrichteter Sache in dasselbe zurückkehrte, Jerusalem im Stiche lassend.

Aus derselben Dynastie wird 2 Kön. 23, 29. Necho genannt, welcher nach Manetho (Buns. 3, 145) 16, nach den Auszügen des Afrikanus und Eusebius nur 6 Jahre regiert, nach Bunsen im 6., nach Ewald (Gesch. Isr. 3, 480) im 10. Jahre seiner Regierung den König Josias bei Megiddo schlägt und über Jerusalem und die Reichsnachfolge schaltet. Er selbst aber wird zwei Jahre nachher bei Karchemisch (Circesium) am Chaboras durch Nebukadnezar, Nabopolassar's Sohn, geschlagen und muß alle seine Eroberungen diesseits des Euphrat aufgeben.

In der 25. Dynastie des Manetho, welche aus drei äthiopischen Königen besteht, stimmen zwei mit in der Bibel genannten Pharaonen zusammen. In den Denkmälern, worunter Bauten in den großen thebäischen Tempelpalästen sich befinden, liest man den Namen Tirk, 2 Kön. 19, 9, stoßen wir auf תִּרְהָקָה mit dem Beisatz מֶלֶךְ כּוּשׁ, König der äthiopischen Dynastie, was ebenso sehr für die Genauigkeit der Bibel als für die Richtigkeit der manethon'schen Königstafeln zeugt. Er war es, durch dessen Bewegungen Sanherib erschreckt wurde, als er bei Hiskia auf die Uebergabe Jerusalem's drang. Dieser König bestieg im J. 715 v. Chr. den Thron, als Sevech II., Schabak, bei Herodot Sabakon, starb; denn der erste König der äthiopischen Dynastie führte den-

selben Namen. Auch dieser König, mit welchem der letzte israelitische Herrscher, Hosea, ein Bündniß schloß, erscheint 2 Kön. 17, 4. unter dem Namen סוא, nach neun Handschriften aber סֵוא. Auf Denkmälern erscheint der Name Schebek, bei Afrikanus und Eusebius Σέβιχως, Sebichos, was wieder übereinstimmt.

Einen dritten Pharao treffen wir Jer. 47, 1. an. Er besiegte Gaza, das er einnahm, und hatte schon früher gegen Asdod heftig gewüthet, auch nach 29jähriger schwerer Belagerung (Herod. 2, 157) dasselbe eingenommen, weßhalb Jeremias 25, 20. nur noch von einem Reste Asdods reden kann. Vgl. Ewald (Propheten d. A. B. 2, 118.). Dieser kann kein anderer als Psammetich der Erste seyn, welcher sich während der Dodekarchie aufschwang. Da er nach Herodot und Afrikanus 54 Jahre regierte, nach Eusebius aber — vielleicht als Alleinherrscher — 45, nach dem Eusebius beim Armenier 44 Jahre, so fiel sein Herrscheramt in den letzten Theil der Regierung des judäischen Königs Manasse, in die Regierungszeit Amon's und in den größten Theil der Regierung des Josia.

Nun hören wir von einem ägyptischen Könige זֶרַח mit dem Beinamen הַכּוּשִׁי, 2 Chr. 14, 8., der gegen den judäischen König Asa etwa um 950 zog, aber von diesem geschlagen wurde. Dieser wird bei Manetho, Afrikanus und Eusebius, seinen Auszüglern, in der 22. Dynastie der Bubastiten unter dem Namen Osorthon, nach Denkmälern, Rosellini und Wilkinson Osorkon aufgeführt, was sehr gut mit dem biblischen Serach übereinstimmt, bei welchem demnach nur der Vorschlagsbuchstabe abgefallen ist. Warum aber dieser König, ein Aethiope (כּוּשׁ), gerade wie Tirhaka genannt ist, darauf erhalten wir in dem sechsbändigen Werke Bunsen's keinen Aufschluß, obwohl gewiß auch hier die Genauigkeit der Bibel bei Aufschlüssen von außen her sich bewähren würde. Sein Vorgänger שִׁישַׁק; Chetibh שׁוּשַׁק, bei Wilkinson Scheschonk, bei Afrikanus und Eusebius Sesonchosis, wird 1 Kön. 14, 25. 2 Chr. 12, 2. als derjenige genannt, welcher Rehabeam in seinem 5. Regierungsjahre unvermuthet mit Krieg überzog und die Städte Juda's, Jerusalem und den Tempel plünderte und der schönsten Kleinodien beraubte.

Sisak beginnt in den Listen und Denkmälern gleichmäßig die 22. Dynastie, woraus die Uebereinstimmung mit der Bibel sich erweist. Nach derselben ist dieser König friedlich gegen Salomo und sein Reich gestimmt, sonst hätte er den flüchtigen Jerobeam (1 Kön. 11, 40.) nicht so freundlich aufgenommen. Wenn nun dieser dem Salomo entfloh, als er Millo baute (1 Kön. 11, 27.), so fiel seine Flucht, da dieser König an dem Tempel und seinem Palaste allein 20 Jahre gebaut hatte (2 Kön. 9, 10.), in die zweite Hälfte der Regierungszeit Salomo's und sicher in den Anfang der 21jährigen Regierungszeit Sisak's. Denn da derselbe 2 Chron. 12, 2. im 5. Regierungsjahre Rehabeam's verheerend gegen Juda zog, und dieß wohl nicht sein letztes Regentenjahr war, wie Bunsen (Aeg. Stelle 3, 122. 146) annimmt, aber gegen Einleitung in's Bibelwerk S. 274, wo mit dem 5. Jahre Rehabeam's das 10. Sisak's gleichläuft, so kann er nur etwa 15 Jahre gleichzeitig mit Salomo regiert haben, und zwischen dessen 25—30. Regierungsjahre zur Regierung in Aegypten nach dem Tode Phusennes (Afrikanus und Eusebius Ψουσεννης, Bunsen 3, 121 Phusemês, nach Denkmälern Pi-Scham-Miamn), des letzten Königs der 21. Dynastie, gekommen seyn. Dieser Pharao Phusemês, welcher die 21. Dynastie, aus Tanitern bestehend, schloß und nach übereinstimmender Angabe 35 Jahre regierte, war der Schwiegervater Salomo's nach 1 Kön. 3, 1. 11, 1. vgl. 2 Chr. 8, 11.). Nicht also die Tochter eines der letzten Pharaonen dieses Hauses, wie Bunsen (Einleitung in's Bibelwerk S. 206) unbestimmt angibt, sondern die Tochter des letzten, d. h. Phusemês war Salomo's Gemahlin.

Von hier aus haben wir den Pharao näher zu bestimmen, unter welchem die Israeliten aus Aegypten zogen, und auch hier bewährt sich die von Bunsen mit unbegreiflicher Willkür vernachlässigte und weggeworfene israelitische Chronologie und tritt in überraschende Uebereinstimmung mit der ägyptischen nach Listen und Denkmälern. Nach

1 Kön. 6, 4. sind vom Auszug der Israeliten aus Aegypten bis zum 4. Jahre Salomo's 480 Jahre verflossen *), während Bunsen, angeblich auf die ägyptische Zeitrechnung gestützt, hiefür nur 316 Jahre zählt. Nun aber hat die 21—19. Dynastie einschließlich eine Dauer nach Julius Afrikanus, Bischof von Emmaus=Nikopolis in Judäa im Anfang des 3. Jahrh. von **453** Jahre, nach Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, dem ersten christlichen Geschichtschreiber und Constantin's Zeitgenossen und Lebensbeschreiber, im 4. Jahrh., bei Georg Syncellus, Concellaneus oder Vicepatriarch in Constantinopel im 8. Jahrh. von **502**, nach Eusebius bei dem (Bunsen, Aeg. 1, 251) von Mai 1820 entdeckten und 1833 herausgegebenen **) Armener von **462**, nach der Zusammenstellung bei Jahn (Arch. 3, 586 f.) von **459**, nach der Zusammenstellung bei Bunsen 3, 120. von 427 Jahren. Mit der biblischen Zeitrechnung stimmt am genauesten die auch sonst durch Pünktlichkeit sich empfehlende Aufbewahrung bei Eusebius=Syncellus mit 502 Jahren. Denn da Pharao im rothen Meere umkam, so hat er ohne Zweifel, wie auch von Ewald (Gesch. Isr. 1, 456. 2, 56 ff.) vorausgesetzt wird, die 18. Dynastie geschlossen. Dauerten nun die drei folgenden Dynastien 502 Jahre, so schloß die 21. mit dem 26. Regierungsjahre Salomo's, was aufs genaueste mit 1 Kön. 11, 40. übereinstimmt; eine Thatsache, welche an eine eben so genaue Uebereinstimmung im Leben Mose's (s. d. Art.) aus denselben Quellen erinnert.

In der 18. Dynastie nun, die bei Eusebius=Syncellus (Bunsen, Urkundenb. S. 30) mit 14 Herrschern (bei Jahn, Arch. 3, 586, der aus Afrikanus und Josephus, Bunsen 3, 99. Achenehérses und Athoris zur Ausgleichung der Hauptzahl dazwischen setzt, mit 16 Herrschern) 348 Jahre dauert, finden wir als die zwei letzten Pharaonen Ramesses, den Großen, nach Denkmälern Rameses-Miamun, auch Sesôthis, d. h. Sethos Sohn oder Sesostris III. ***) — denn Sesostris I. ist der zweite der dritten und Sesostris II. der dritte Pharao der 12. Dynastie — welcher nach Eusebius=Syncellus und Armenius 68, nach Denkmälern (Buns. 3, 116) über 62 Jahre regiert, und Amenophis, seinen Sohn (*Αμένωφις*, in Denkmälern Menephthah), welcher bei Eusebius 40, bei Bunsen 20 Jahre regiert. Unter dem ersten muß Moses geboren seyn; dieß gibt sich auch darin zu erkennen, daß er seinen Namen auch in der heil. Schrift in einer der Städte (רַעַמְסֵס, 2 Mos. 1, 11.) verewigt hat, welche die Israeliten ihm bauen mußten. Nach der Berechnung Bunsen's 3, 102. regierte er, wie Josephus c. Apion c. 15. genau berichtet, 66 Jahre und 2 Monate. Von diesen fallen 1 Jahr 4 Monate auf die erste Regierungszeit. Nun setzte er seinen Bruder Armais — der bei Syncellus auch Danaus heißt, nachher zu den Griechen floh und in Argos herrschte — als Reichsverweser ein und übergab ihm die ganze königliche Gewalt. Er selbst aber, da er Reiterei

---

*) Die Richtigkeit dieser Zeitrechnung ergibt sich auch aus der Vergleichung mit der ohne Zweifel vollständigen Hohepriesterliste (1 Chron. 5, 29—35), wovon Ahron ausschließlich bis Asarjah (1 Kön. 4, 2) zwölf Geschlechtsfolgen sind, welche zu je 40 Jahren gerade 480 Jahre betragen. Die Probe der 430 Jahre aber (2 Mos. 12, 40) haben wir an dem Geschlechtsregister Josua's (1 Chron. 7, 23—27) in 10 Geschlechtsfolgen von Ephraim bis Josua. Wenn Ephraim, wie sehr glaublich, bei Bria's Geburt 80 Jahre und Josua beim Auszug 30 Jahre zählte, so kommen zu 40 Jahren auf ein Geschlecht gerade 430 Jahre heraus von der Einwanderung bis zum Auszug.

**) Nach Semisch (Art. Eusebius) ist diese armenische Uebersetzung zu Constantinopel 1792 aufgefunden worden, und wurde von Mai und Zohrab (Mediol. 1818) in's Lateinische übersetzt.

***) „Ramses ist euer Sesostris", sagen die ägyptischen Priester dem Germanikus, als sie ihm die Darstellung der Feldzüge des Sohnes Seti auf dessen eigenen Denkmälern zeigen. Bunsen's Aegypt. Stelle 3, 111. St auf den Denkmälern wird Set gelesen, findet sich im Todtenbuch der Aegypter mit der Schreibung Suth und im Hundssternkreis mit der Schreibung Sôthis. Se-Sche aber heißt Sohn, daher bei Manetho Sesôthis. Der Laut th geht aber leicht in den Zischlaut über, woraus sich Diodor's Schreibung Sesoôsis erklärt. Wiederum pflegt sich zwischen Mit= und Selbstlauter gern ein r einzuschieben, daher leicht aus Sesothis, Sesoôsis, dem Griechen Sesostris, entstund. Sie ist die allgemein angenommene Wortform für diesen ersten Helden des neuen Reiches.

und eine Seemacht ausgerüstet hatte, unternahm einen Feldzug nach Cypern und Phönicien und dann wieder gegen die Assyrer und Meder, welche er sich alle unterwürfig machte. Ja er unterwarf sich noch mehr Städte und Länder gegen Osten zu, kehrte aber, von der Eigenmächtigkeit und dem Abfall seines Bruders unterrichtet, nach 5 J. 1 Monat zurück und herrschte nun noch 59 Jahre und 7 Monate. So Manetho bei Josephus c. Apion c. 15, und Bunsen 3, 99 ff. und Urkundenbuch S. 45 ff. Von ihm nun läßt sich der starke Druck gegen Israel vollständig erwarten, wie 2 Mos. 1, 8—22. geschildert ist und wie er während seiner ganzen Regierungszeit mit mehrfachen Abänderungen fortgesetzt wurde. Sein Sohn Menephthah, griech. Ἀμένωφις, erbte den tyrannischen Sinn ohne den Geist seines Vaters; und so war es möglich, daß Unterthanen, wie Moses und sein Bruder Ahron sich also gegen ihn stellen konnten, wie die heilige Urkunde mit geschichtlicher Treue erzählt, wo Manetho aus Judenhaß in seiner bekannten Erzählung (Joseph. c. Ap. 1, 26. Ewald, Geschichte Israel's 2, 57 ff. Bunsen, Einl. 212) von der Wahrheit abweicht und faselt. Ist Moses, wie sich aus 2 Mos. 2, 1 ff. schließen läßt, im Anfang der Regierungszeit des Raemses, dieses dritten Sesostris, geboren und also mit der Zeit des überhandnehmenden Druckes auch die Hülfe und das Werkzeug derselben von Gott vorbereitet worden; so trifft auch genau das damit zusammen, daß Mose nach 2 Mos. 7, 7. gerade 80 Jahre alt war, als er vor Pharao stand. Denn nach Manetho bei Josephus herrschte Pharao-Raemses = Sesothis nach seiner Rückkehr vom Feldzug und der Vertreibung seines Bruders Armais als Reichsverwesers 61 Jahre und 2 Monate, Pharao Menephthah aber, sein Sohn, nach ihm 19 Jahre und 6 Monate. Dieß gibt genau 80 Jahre und 8 Monate. Die Monate gehen in der Zeit während der Verhandlungen Mose's mit Pharao-Menephthah (bei Joseph. Amenophis, bei Afrik. Cod. A. Amenephthes) bis zum wirklichen Auszug der Israeliten aus Aegypten auf, so daß also Mose genau zu der Zeit geboren wurde, als Pharao Raemses nach fünfjähriger Abwesenheit von seinem großen Feldzuge zurückgekehrt war und wegen der Furcht vor Kriegen auswärtiger Völker mit ihm, die unter solchen Umständen gegründet war, die Bedrückung gegen die Israeliten anordnete und in Gang brachte, und daß hier buchstäblich Jes. 65, 24. an Israel in Erfüllung ging.

Allein Bunsen fällt, ohne daß man einen irgend genügenden Grund dieser wichtigen Veränderung entdecken könnte, von sich selbst ab, indem er (Aegyptens Stelle 5b. S. 388, abgeschrieben Einleit. z. Bibelw. S. 210) Raemses II., dem er die 66 Regierungsjahre läßt, bezeichnet als „fälschlich der Große genannt" und nun Sethos seinen Vater mit 12 Regierungsjahren als jenen großen König dieses Hauses aufführt, ohne uns durch Hinweisungen in den Stand zu setzen, dieser neuen Entdeckung nachzugehen und ihre Richtigkeit zu prüfen. So hat bei ihm auch 3, 115. die 18. Dynastie 229, dagegen 5b., 385 ff. nur 215 Jahre, indem er nun Tuthmosis III. 13 und Horus 1 Jahr unmotivirt abzieht. Ferner hat die 19. Dynastie (Aegypt. St. 3, 116.) 7 Regierungen mit zusammen 209 Jahren, Aegyptens Stelle 5b. S. 388. aber 6 Könige mit 115 Jahren, und dann wieder in der abgeschriebenen Einleit. zum Bibelw. S. 210 sechs Könige mit 118 Jahren.

Während in der 18. Dynastie, der ersten des neuen Reiches — das alte füllt die 12 ersten nebst den drei ersten Königen der 13. Dynastie, das mittlere die 5 folgenden Dynastien, während welcher zwar noch ägyptische Fürstenhäuser in Theben und Xois regierten, aber unmächtig und zinsbar — Afrikanus und Eusebius 16, Joseph. 18 Könige mit höchstens 348 Jahren zählen, nimmt Bunsen nur 9 davon in diese Dynastie, die er mit Horus schließt. Er mag noch 2 Mos. 1, 8. (מֶלֶךְ חָדָשׁ) Recht haben, wenn er die übrigen in den Anfang der 19. Dynastie verlegt, da leicht hier eine Vermischung stattgefunden hat, aber es sollten helle, einleuchtende Gründe dafür vorgebracht seyn. Mir scheint es, daß die Gesammtzahl 348 nicht so stark zu verkürzen sey, weil es durchaus wahrscheinlich ist, daß, wie schon Jul. Afrikanus (Bunsen, Aegyptens Stelle

Bd. 1. S. 249) richtig erschloß, Amosis, der erste König der 18. Dynastie, Aegypten von den Hyksos befreite und Joseph am Anfang der 18. Dynastie, nach der Vertreibung der Hyksos, nach Aegypten gekommen sey, wo man (s. d. Art. Moses) auf der einen Seite schon mit Abscheu gegen die Hirten (1 Mos. 43, 32. 46, 34.) erfüllt war, auf der anderen Seite das Bedürfniß hatte, an der nordöstlichen Grenze im Lande Gosen durch ein stammverwandtes Volk eine Schutzwehr gegen ihre Wiederkehr zu besitzen (1 Mos. 47, 1. 27). Es dürfte sich durch genauere und in diesem durch unverstandenen Fleiß des Eusebius und anderer ältesten Theologen verwirrten Theil der Dynastieen bei sorgfältiger, Alles erwägenden Vergleichung herausstellen, daß der Pharao unter welchem Joseph 1 Mos. 41. emporstieg, Pharao Amosis, auf Denkmälern Aahmes, war, welcher über 22, nach den Listen 25 Jahre regierte. Mit ihm wird sich bei dem großen Spielraum und den verhältnißmäßig reichen Mitteln, welche der Forschung und einer alles abwägenden Combination gerade bei der 18. und 19. Dynastie dargeboten sind, gewiß auch die biblische Zeitrechnung, welche sich getrost mit der Bunsen'schen messen darf, vereinigen lassen. Der scheinbarste Beweis, den die Bunsen'sche und Lepsius'sche Zeitrechnung für sich aufweisen kann, liegt in der Sothischen Periode, oder in dem neuen Siriuskreis von 1461 Jahren, der (Aeg. Stelle 1, 242. 268. 3, 123 ff. 4, 68. 5b., 390. Einl. ins Bibelw. S. 211.), im Jahre 139 n. Chr. aufhörend, mit dem 4. Jahr Menophres beginnen und so auf 1322 v. Chr. zurückführen soll; aber wer bürgt für Setos in der 19. Dynastie und für die Identität von Menophres mit Menephthah in der 19. Dynastie? Ebenso werden auch die Gleichzeitigkeiten Bd. 4. bei Bunsen noch einer Richtigstellung bedürfen.

Wer bürgt für die Identität dieses Menophres = Menephthah mit dem zweiten Amenophis der 18. Dynastie, wie Josephus und Afrikanus die Königslisten ordnen, den aber Bunsen (Aeg. Stelle 3, 61.) als dritten und im Bibelwerk (Einl. S. 211) dagegen als vierten König der 19. Dynastie aufführt? Kann nicht der Alexandriner Theon, dessen astronomisches Werk Larcher nach Bunsen (Aeg. Stelle 3, 124 f.) entdeckt hat, eben so wohl auf einen andern Menophres = Menephthah oder Amenophis hingewiesen haben, und zwar auf den, welchen wir in der 21. Dynastie als vierten König in allen Verzeichnissen und auch bei Bunsen (Aegypt. Stelle 3, 121) antreffen? Wissen wir doch, wie in der alten Welt die Zeitrechnung noch so wenig geordnet war, und wie stark abweichend die Regierungsjahre der Dynastien und einzelner Könige Aegyptens in den vorhandenen Verzeichnissen angegeben sind, so daß ein Chronograph jener Zeit wohl von jenem Menophres der 21. Dynastie bis zum Ende Augusts, d. h. bis zum Jahre 283 nach Christus, wo die Aera Augusts ein Ende nahm und die diokletianische anfing, 1605 Jahre herausbringen mochte. Zu dieser Annahme sind wir um so mehr berechtigt, als schon der alexandrinische Katechet Clemens, welcher den Forschungen Theons nahe stund, in seinem Werke (Stromata 1, p. 335 edit. Colon.) bemerkt, der Auszug der Israeliten aus Aegypten unter Mose zur Zeit des Jeachus sey 345 Jahre vor dem Eintritt der Hundsstern-Periode vor sich gegangen, wobei er ohne Zweifel besser unterrichtet war als Bunsen, der ihn (Bibelw. Einl. S. 211) zwei Jahre nach demselben zu setzen beliebt. Diese Zeitbestimmung des Clemens trifft merkwürdigerweise auch mit der Berechnung des Zeitunterschiedes zusammen, der zwischen Menephthah der 21. und Menephthah II. der 18. Dynastie stattfindet, unter welchem die Israeliten auszogen, insbesondere wenn man mit Bunsen annimmt, daß die in den Verzeichnissen aufgeführten letzten Könige der 18. Dynastie dieselben sind, welche als die ersten der 19. Dynastie erscheinen, unter dessen drittem nach den Verzeichnissen, viertem aber nach Bunsen's Combinationen der Auszug Israels erfolgte.

Da Abraham 1 Mos. 12, 10 ff. ohne alle Schwierigkeit nach Aegypten zieht, so ist es durchaus wahrscheinlich, daß es zur Zeit der Hyksos geschah, wo der Kastenunterschied so viel als vernichtet war. Hier ist aber nicht zu erwarten, irgendwann den Namen des Pharao noch aufzufinden, da aus dieser Zeit keine Denkmäler sich finden,

und die Listen außer 6 der 15. Dynastie keine Namen bieten, auch die von Apollodor aus dieser Epoche aufgezeichneten 53 thebäischen Könige, welche die Hyksos-Dynastien darstellen mochten, und sich an die 38 Könige des alten Reiches mit 3 aus dem mittleren von Eratosthenes anschlossen, von Syncellus (Bunsen, Urkundenbuch S. 67) als unnütz ausgelassen wurden. Die Hyksoszeit aber hat ohne Zweifel Lepsius (Art. Aeg. S. 144) am richtigsten zu 511 und mit den 151 Jahren der thebäischen Könige, die ihnen anfangs entgegentraten, zu 662 Jahren bestimmt, so daß sie lange vor Abraham begonnen haben muß. Bunsen 3, 122. rechnet ihre Dauer zu 866, dagegen 4, 10. zu 922 oder 929, endlich 5 b. S. 353 zu 921 Jahren.

Da es sich im Blick auf die ägyptischen Denkmäler nicht läugnen läßt, daß in den Verzeichnissen die Dynastien nicht immer genau abgegrenzt sind und dieß in der 18. und 19. Dynastie um so mehr vorauszusetzen ist, weil hier die Geschäftigkeit der Chronographie am meisten sich zu schaffen machte, so daß wir die ersten Herrscher der 19. Dynastie gleichsam verdoppelt und ans Ende der 18. Dynastie hinaufgerückt finden; so ist den Forschungen Bunsen's (Aeg. Stelle 3, 115 f.) und Ewald's (Gesch. des Volkes Israel 2, 66) hier beizustimmen, welche den Auszug in die 19. Dynastie verlegen und unter deren drittem oder viertem Könige vollzogen seyn lassen. Nach Ewald unter dem dritten Herrscher Amenophis, welchem bei dem genauen Afrikanus zugezählt sind, während sein Vater Raemses-Miamun, der Erbauer der 2 Mos. 1, 11. genannten Stadt רַעְמְסֵס, 66 Jahre und der erste König dieser Dynastie, Sethos nach Eusebius 55, nach Afrikanus 51 Jahre herrschte. Wenn nun Manetho bei Joseph. c. Ap. 1, 16. nach Vertreibung der Hyksos 393 Jahre der 18. Dynastie verstreichen läßt, welcher bei Eusebius 348, bei Afrikanus aber wahrscheinlich durch einen Schreibfehler nur 263 Jahre zugetheilt sind, während Josephus 333 Jahre herausbringt; so ist so viel klar, daß von dem Abzug der Hirtenkönige bis zum Auszug der Israeliten mehr als 430 Jahre verflossen sind, Joseph also unter einem der ersten Könige der 18. Dynastie, sey es Chebron oder Amenophis, nach Aegypten kam, also 2 Mos. 12, 40. auch von dieser Seite als geschichtlich bestätigt wird, und daß also, da die Hyksos oder sogenannten Hirtenkönige 511 Jahre Aegypten unterjochten, Abraham's Wanderung in dieses Land in die Zeit der Hyksos fiel, welche ein ihm verwandtes semitisches Volk waren, wie nach der sorgfältigsten Forschung als gewiß anzunehmen ist. J. G. Vaihinger.

Pharisäer — „eine und zwar die bedeutendste der drei Sekten des Judenthums zur Zeit Christi“ — dies ist die landläufige Definition des Namens, dessen nähere Bestimmung dann damit gewonnen wird, daß man aus Josephus und dem N. T. ein paar Lehrsätze und Gewohnheiten, aus letzterm ein Paar tadelnde Aussprüche Jesu aufzählt, aus welchen Elementen dann ein Bild zusammen gesetzt wird, welches allerdings den jetzt gangbaren und sprichwörtlichen Begriff rechtfertigt, nach dem Urtheil der Geschichte aber ein ganz verzeichnetes, unklares, theilweise karrikirtes ist. Von einer solchen verkehrten und ungeschichtlichen Auffassung aus geräth man denn auch auf Fragen, die nach allem Hin- und Herreden für unlösbar erklärt werden, z. B. nach dem Ursprung und Alter der Sekte, und weiß vollends gar keinen Rath, wenn die Apostelgeschichte plötzlich die Pharisäer in der Kirche als eine Macht aufweist, nachdem Jesus sie von vornherein ausgewiesen hatte. Die größte Verwirrung richtet aber schon allein der Ausdruck „Sekte“ selbst an, womit doch sonst überall eine Partei bezeichnet wird, die sich von einem bestehenden Ganzen, z. B. von einer Kirche durch besondere Eigenthümlichkeiten, namentlich in der Lehre loslöst und ausscheidet, um eine Stellung für sich und gegen jenes Ganze einzunehmen und zu behaupten, so daß ein dauernder Zwiespalt, und ein offener Widerspruch die Folge sind. Wiefern nun ein solches Verhältniß zwischen Pharisaismus und Judenthum nun und nimmermehr historisch nachweisbar ist, muß das Wort „Sekte“ an sich schon schiefe und falsche Urtheile und Ansichten in Menge mit sich bringen. Doch ist es unsre Absicht gar nicht, uns bei der kritischen Widerlegung obiger Definition aufzuhalten. Eine kurze, bündige, klare Darlegung des wahren Sachverhalts wird viel

zweckmäßiger seyn. Aber eben weil wir es nicht mit concreten Thatsachen blos, sondern zumeist mit einer irrigen Auffassung solcher zu thun haben, müssen wir wohl ein Bischen weiter ausholen, citius enim ex ipso errore quam ex confusione veritas emergit.

Diese Confusion fängt schon an der Schwelle der nachexilischen Geschichte des Judenthums an. Wer hätte nicht (selbst in sonst guten Büchern) gelesen, daß mit den Juden während des Exils, unter dem Einfluß babylonischer und persischer Cultur, eine vollständige Verwandlung vorgegangen sey, so zwar, daß sie selbst fremde Religionsideen sich aneigneten und die Sprache ihrer Väter gegen eine ausländische vertauschten? Diese Anschauungsweise halten wir für durchaus irrig. Gerade umgekehrt war ein treues Festhalten an der vaterländischen Ueberlieferung, ein immer mehr sich abschließender religiöser Patriotismus, der vorherrschende Zug des nachexilischen Judenthums. In ihrer erzwungenen Zurückgezogenheit hatten diejenigen Israeliten, deren Herz dem Vaterlande ergeben blieb und welche gewiß meist der theokratischen Partei angehörten, Muße genug über die Ursachen einer Katastrophe nachzudenken, welche sie umsonst aufzuhalten gesucht hatten, und über die Bedingungen unter welchen dieselbe hätte abgewendet werden können. Insofern die Aussicht auf einen Umschwung des Glückes zu ihren innigsten und festesten Hoffnungen gehörte, waren solche Betrachtungen auch keine müssigen und zwecklosen. Durch das gemeinsame schwere Geschick einander näher gerückt, bildeten diese Männer den Kern einer patriotischen Partei, klein an Zahl und mittellos, aber voll Willenskraft und edler Gesinnung. Bei einigen steigerte sich dieser Patriotismus, nach Wurzel und Richtung ein religiöser, bis zur prophetischen Begeisterung; andre, eben so fester Ueberzeugung, aber bedächtigern Verstandes, dachten über die Gestaltung nach, welche der künftigen Gemeinde, deren Wiederherstellung jene weissagten und dichterisch ausmalten, zu ihrem Gedeihen zu geben wäre. Ihr Glaube war eben der, welcher ihren Vätern war gepredigt worden, aber ihre Regierungsgrundsätze lernten sie jetzt in der Schule des Unglücks. Das Zeichen zur Heimkehr wurde gegeben; eine kleine Kolonie siedelte sich um die Trümmer des Tempels an. Ihre Mittel waren so beschränkt, die Hindernisse, auf welche sie stieß so gewaltig, daß ein Jahrhundert verging ehe die Ansiedelung ihr eignes Daseyn gesichert sah, geschweige einen geistigen Einfluß nach Außen üben konnte. Aber sie hatte auch einige Vortheile, welche der kräftige Geist ihrer Leiter trefflich zu benützen wußte. Den Grundstock der Gemeinde, in einem bedeutenden Verhältnisse, bildete eine Anzahl Priesterfamilien, in welchen Kastengeist und hierarchische Disciplin schon einheimisch waren, oder leicht eingepflanzt werden konnten. Die Armuth, die Abwesenheit einer bemittelten oder kriegerischen Klasse, welche das materielle Interesse in den Vordergrund gerückt hätte, förderte die Herrschaft der theokratischen Ideen und Anstalten. Man darf dabei nicht vergessen, daß die neue Ordnung für eine noch halb in Trümmern liegende Stadt, daß die Gesetze für eine Landschaft von wenigen Quadratmeilen berechnet waren, und darum leicht wirksam gemacht wurden. Die Führer waren klug genug, den Kreis ihrer Wirksamkeit nicht allzu rasch auszudehnen, um sie nicht durch Berührung mit weniger vorbereiteten Elementen zu schwächen; sie wollten lieber ihre Grundsätze in einer weniger glänzenden aber leichter zu modelnden Sphäre wurzeln lassen. Es ist nicht schwer den Geist zu erkennen, welcher die junge Republik leitete. Die mosaischen Ideen, welche während der ganzen Prophetenzeit so unermüdlich waren empfohlen worden und so wenig sich hatten einbürgern können, herrschten nun ungefährdet und ausschließlich. Der Glaube an einen einzigen Gott, in seiner strengsten Auffassung, war jetzt endlich mit dem religiösen Bewußtseyn des Volkes auf's Unzertrennlichste verwachsen. Die Theokratie war die natürliche Regierungsform geworden, da keine andere nationale Gewalt ihr in den Weg trat und die geringe Zahl der Bürger auf dem kleinen Gebiete ihr Wirken erleichterte und vereinfachte. An den alten Glauben, der nunmehr endlich in der Gemeinde sich gleichsam einen naturverwandten Leib geschaffen hatte, schlossen sich auch die einst überhörten Hoffnungen an. Sie konnten um so weniger aufgegeben werden, als die schreckliche Er=

füllung der einst damit verbundenen Drohungen die sicherste Gewähr für die Wahrheit der Weissagung war. So öffnete sich während des nächsten Jahrhunderts nach der Rückkehr für die einsichtsvollen Führer der Kolonie ein weites Feld der Thätigkeit. Mit Hülfe der vorhandenen Gesetze und Ueberlieferungen, mehr noch ihrer eigenen Erfahrung, suchten sie zunächst aus dem Volke welches sie vor sich hatten, ein homogenes Ganze zu machen, und kein Element zuzulassen, welches die von ihnen gewollte gesetzliche Ordnung, ihre gesellschaftliche und religiöse Regel, durchbrechen und stören könnte. Darum wurden gleich Anfangs die im Lande gebliebenen Einwohner ausgeschlossen, welche sich mit fremden Ansiedlern vermischt hatten und in Hinsicht auf ihren Glauben verdächtig waren. Alle Misch-Ehen, sonst im Orient etwas höchst gleichgültiges, wurden streng untersagt oder gewaltsam aufgelöst. Die Beschränkung des Gottesdienstes auf einen einzigen Ort, was ehemals immer vergebens versucht war, machte sich jetzt von selbst, da der ganze Staat in einer Stadt und in ihrem Weichbilde bestand. Das einzige Heiligthum war der Hut einer bei dessen Glanz und Bestand vielbetheiligten Priesterschaft anvertraut. Diese hatte, allein im Staate, eine monarchische Verfassung und war um so einflußreicher. Sie war zugleich durch geregeltes Einkommen über alle Noth erhoben. Der Cultus wurde mit der Zeit immer glänzender und war in diesem seinem äußerlichen Fortschritt zugleich der Maßstab für die steigende Zahl seiner Bekenner und die wachsende Kraft seines Einflusses, denn dieser blieb nicht auf den ursprünglichen engen Kreis beschränkt. Letzterer stärkte sich zuerst durch neue Zuzüge von Auswanderern aus dem Innern des Reichs, welche von ihren Vorgängern gleichsam absorbirt wurden und den einmal gewordenen Geist nicht wieder änderten. Bald aber wendeten auch die Nachbarn ihre Blicke nach dem wieder erstandenen Heiligthum. Alles was zum alten Reiche Juda gehört hatte, schloß sich an die Mutterstadt an; die Israeliten, welche in großer Zahl jenseits des Jordans, am Rande der Wüste, in den Thälern des Libanon geblieben waren, folgten demselben Zuge, sobald der Ruf des Tempels bis zu ihnen gedrungen war. Nur die Bewohner des ehemaligen Reichs Ephraim hielten sich ferne, sey es in Folge der Verdächtigung, welche sie Anfangs zurückgestoßen hatte, sey es um des uralten Bruderzwists willen, welcher sie von jeher von Juda getrennt hatte. Nach allen andern Seiten hin strahlte die auf dem Altare zu Jerusalem angezündete Fackel mit wachsender Klarheit, und das Gesetz, welches unbeschränkt und ungefährdet in den Mauern der heiligen Stadt herrschte, hatte bald nichts mehr zu fürchten von der Zahl seiner Jünger, noch von ihrer Entfernung.

Die schönste und segensreichste Frucht der neuen Gestaltung der Dinge war die nationale Erziehung. Sie entwickelte sich aus dem periodisch wiederholten öffentlichen Vorlesen der Gesetze, welches früh angeordnet worden war, errang aber bald die höhere Form regelmäßiger und kirchlicher Gemeindeversammlungen und stellte sich noch bestimmter auf religiösen Boden. Das Synagogenwesen war die natürliche Folge der örtlichen Beschränkung des Opfercultus. Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag erhielt jetzt erst eine angemessene Verwendung und die der ganzen Nation gleichzeitigen Erbauungsstunden weckten, so gut als die hohen Wallfahrts- und Opfertage, das Bewußtseyn der Volkseinheit, und zwar einer auf höheren als bürgerlichen Interessen beruhenden. Der Unterricht gründete sich wesentlich auf das Gesetz, welches seinem ganzen Umfange nach dem Volke alljährlich vorgelesen und erklärt wurde und an welches sich homiletische Ermahnungen anschlossen, wozu wohl ältere prophetische Schriften, so weit sich dieselben vorfanden und geeignet erwiesen, auszugsweise den Stoff lieferten. Neben diesem wurde die Geschichte der reichste Stoff der Erbauung, namentlich die eigentlich heilige der Vorzeit, von den Urvätern herab bis zur Besetzung des gelobten Landes; sie wurde mit der letzten Redaction der Gesetze verwoben und beide Elemente blieben fürder unzertrennlich, die Geschichte gleichsam zu gesetzlicher Würde erhoben, das Gesetz durch die Verbindung mit der Geschichte populärer gemacht. Bei dieser Einrichtung konnte das, ohnehin allmählig

sich reinigende religiöse Gefühl sich leichter mit der Centralisation des priesterlichen Cultus befreunden, welche ihm früher so sehr zuwider gewesen. Die Bildung desselben wurde in einer Weise gefördert, wie die alten Propheten sie nie hatten erwirken können, und bald ließ die neujüdische Bevölkerung in dieser Hinsicht alle andern Nationen weit hinter sich. Dabei verwuchsen die Institutionen der jerusalemischen Ur- und Mustergemeinde so sehr mit dem Volksleben, daß überall, wo Juden in einer nur irgend hinreichenden Zahl sich ansiedelten, die Synagoge alsbald ihr Mittelpunct wurde und ihrer Niederlassung Bestand gab. Kein noch so geringer Zweig der großen Familie entbehrte so die Nahrung, welche das eigenthümliche Volksleben kräftigte und erhielt, und kein noch so entfernter Ort ließ die Begabten und Berufenen Mittel und Gelegenheit missen, sich bei der Erziehung des Volkes nach Lust und Vermögen zu betheiligen. Diese Begünstigung der Lehrthätigkeit, dieses Streben, durch Predigt und Schrifterklärung das Volk zusammenzuhalten, führte allmählig ein Verhältniß herbei, an welches die Erneuerer der Gemeinde im Anfang nicht gedacht hatten, und wovon im Gesetz keine ahnende Spur zu finden ist. Die Hierarchie verkümmerte in demselben Grade, als das Judenthum in dieser Richtung auf immer umfangreichrer Basis sich organisirte. Die Priesterschaft konnte nur da Etwas gelten, wo sie ein Amt hatte. Ihre Stelle war am Altar. In der Synagoge hatte sie wenigstens Mitbewerber, indessen scheint sie sich der Concurrenz wenig gewachsen gefühlt zu haben. Theologie und Jurisprudenz, diese Zwillingswissenschaften des Judenthums, waren wenigstens nicht ihr ausschließliches Erbe. Die priesterliche Macht mußte unmerklich vor der des Buchstabens zurücktreten. Schon in der Zeit, als dieser noch allen Bedürfnissen genügte, brauchte man keine Orakel mehr. Später, als er anfing nicht überall mehr auszureichen, waren die Priester noch weniger die wichtigen Leute in der Gemeinde. Während sie Thiere tödteten und Ceremonien leiteten, welche durch die ewige Wiederholung ihre lebendige Bedeutung verlieren mußten, nahmen Theologen und Juristen die erste Stelle ein. Ihre Entscheidungen pflanzten sich von Mund zu Munde fort, in schwellender Masse, und erforderten bald ein besonderes Studium. Der Schwerpunct der nationalen Entwicklung wurde ein andrer. Die überhandnehmenden weltbürgerlichen Tendenzen forderten eine andere Leitung als die beschränkte Genügsamkeit der Restaurationskolonie. Die Synagoge bereitete sich vor, den Tempel zu ersetzen. Das levitische Priesterthum ging zuletzt spurlos unter und das Judenthum bestand, ohne von seiner zähen Lebenskraft zu verlieren. Die Ursachen dieses Bestandes weiter zu verfolgen und zu erwägen, ist nicht dieses Ortes. Wir können vielmehr unserm eigentlichen Gegenstande von hier aus näher rücken.

Wir haben gesehen wie das Judenthum eigentlich aus einem sehr engen Kreise und auf sehr einfacher Grundlage erwachsen war, und wie es seine Eigenthümlichkeit in der Abschließung nach Außen hin theils gewonnen hatte, theils erhalten wollte. Allein eine solche Abschließung war unter den gegebenen politischen Verhältnissen, ja sogar nach der Natur des menschlichen Geistes überhaupt, auf die Dauer nicht in ihrer ganzen Schroffheit durchführbar. Einflüsse mancher Art, auch von Außen her, machten sich geltend im Gegensatze zu jener Richtung; Grundsätze, Einrichtungen, Sitten, Alles wurde, wenn auch nicht wieder in Frage gestellt, doch mit fremden Anschauungen und Gewohnheiten verglichen und ein Gegenstand des Nachdenkens. Die Vergleichung führte selten zur Apostasie, oft zu festerer Anhänglichkeit an das Ueberlieferte, manchmal jedoch auch zu Aenderung der Ansichten und Handlungsweisen. Denn jeder Kampf übt nicht nur die Kraft, sondern schwächt sie auch, und wenn ein Theil des Volkes sich im Widerstand bestärkte, so wich ein anderer der Macht des neuen Triebes. Ein andrer Keim der Umgestaltung lag in den religiösen Ideen selbst, welche das innerste Wesen und Leben des Judenthums ausmachten. Ein Jahrtausend lang hatten dieselben um ihre Existenz kämpfen müssen, ausgebildet, gepredigt und vertheidigt von den Größesten und Edelsten des Volkes, gegenüber einer widerstrebenden Masse. Jetzt, wo der Kampf mit einem entscheidenden und dauerhaften Siege geendet, konnten jene Ideen nicht plötzlich

ihre Lebenskraft verläugnen und den strebenden und denkenden Geistern weiter keine Nahrung zuführen. Ihr innerer Werth und Reichthum mochte noch für lange genügen und den nun einmal auf Speculation und Analyse gerichteten und in der Uebung erstarkten Verstand befriedigen. Aber das Denken enthält überall den Keim der Scheidung; es erzeugt Meinungen und diese tragen den Stempel der Individualität und entziehen sich dem Gesetze der Einheit.

Aus diesen Elementen entwickelten sich nach und nach verschiedene Richtungen, deren Entstehung, Ausbildung und Gegensatz von nun an das pragmatische Interesse der Geschichte des Judenthums ausmachen. Eine Periode des Stillstandes ist zwar überhaupt nicht anzunehmen in dem Leben eines Volkes, welches durchaus noch nicht in das Stadium des alternden Absterbens eingetreten ist, allein wir werden doch nicht irren, wenn wir, zwischen der durch Esra und Nehemia vollendeten Restauration und der größern Zerstreuung der Juden unter den ersten Ptolemäern, ein Zeitalter des Uebergangs annehmen, nicht ohne Leben, aber ohne bemerkbare oder gar krampfhafte Bewegung, während dessen das jüdische Volksthum in seinen natürlichen Grenzen erstarken und sich auf hinlänglich breiter Grundlage aufbauen und einrichten konnte, um später ohne Gefahr seine Verbreitung nach Außen und seine kritische Selbstbetrachtung zu beginnen. In dieses Zeitalter nun fallen nothwendig auch die ersten Symptome der Erscheinungen, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben. Es fehlt uns zwar an Schriftdenkmälern aus dieser Uebergangsperiode; aber sobald wieder ein Lichtschimmer auf die Geschichte fällt, entdecken wir sofort die Spuren der Sonderung, welche wir voraussehen konnten, und unverkennbar treten entgegengesetzte Richtungen hervor, welche die Grundsätze, aus denen sie erwachsen waren, entweder übertrieben oder umwandelten oder untergruben. Wir haben in diesen Blättern diejenige Richtung ins Auge zu fassen, welche am festesten und folgerichtigsten das begonnene Nationalwerk fortführte und dadurch für die nächste wie für die spätere Zeit die wichtigste geblieben ist. Von allen Grundsätzen des Judenthums, deren praktische Bedeutung überhaupt in Frage kommen konnte, erfaßte sie am eifrigsten den der Isolirung des ächten Israeliten von allem, was dem Urbilde der Gesetzlichkeit fern stand. Zunächst also von dem Heidenthume überhaupt; wobei ja nur die von den Propheten gepredigten Ideen in ihrer klaren, consequenten Fassung zur Geltung kamen, und wobei einfach derjenige Grundsatz, welcher der kräftigste Hebel bei der Schöpfung des neuen Gemeinwesens gewesen war, auch als das sicherste Mittel dasselbe zu erhalten, vorangestellt wurde. Aber nach einer Seite hin wurde dieser Grundsatz übertrieben. Die Strenge Einzelner in der Beobachtung der Regeln, wodurch die levitische Reinheit bewahrt werden sollte, wurde so groß, daß sie sich verunreinigt glaubten durch jede Berührung mit solchen, welche sich nicht gleicher Strenge beflissen, wenn sie auch noch so rechtgläubig waren. Diese Exclusiven heißen wohl deswegen, und um keiner andern Ursache willen, die Abgesonderten, פְּרוּשִׁים, in mundartlicher Aussprache פְּרִישִׁין, was schon die Alten mit *ἀφωρισμένοι* übersetzten (Suidas, Hesychius [*καθαροι*] Epiphanius haeres. 16, 1. [*ἐθελοπερισσοθρησκεία*]) und jede andere Etymologie des Namens der Pharisäer muß uns als eine überflüssige Spielerei erscheinen. Man begreift, daß, sobald einmal im öffentlichen Bewußtseyn, oder in ihrem eignen, diese Scheidung vollzogen war, die Gleichgesinnten sich näher an einander schlossen und sich zur eigentlichen Partei ausbildeten, wobei zuletzt auch die Solidarität auf Grundsätze und Ansichten ausgedehnt werden konnte, die ursprünglich gar nicht in Frage gewesen waren. Die Richtung konnte eine Schule werden, der Gedanke zu einem System sich verzweigen. Wir werden weiterhin auf diesen Punkt näher eingehn und hier nur vorläufig zur Erläuterung des eben Gesagten ein Beispiel anführen. Es wird uns erzählt, daß die Pharisäer den Determinismus lehrten und das Daseyn und die eingreifende Thätigkeit von Engeln und Geistern verfochten, und nur zu oft nimmt man diese Stücke in die Definition des Pharisaismus selbst auf. Mit Unrecht. Es sind dies im Laufe der Zeit zur Verhandlung gekommene Schulfragen, die mög=

licherweise bei einzelnen Meistern in den Vordergrund traten, aber sie gehören nicht zum Begriffe selbst, nicht zum Ausgangspunkte, mit welchen wir es vorläufig noch allein zu thun haben. Mit andern Worten, der Pharisaismus war von Haus aus nicht eine dogmatische Speculation, sondern ein praktisches und kirchlich-sociales Streben.

In politischer Hinsicht erstrebten die Pharisäer die Unabhängigkeit des Landes und Volkes, der Sache der Freiheit vorläufig in Wunsch und Hoffnung zugethan, und mit dem Vorbehalte, bei günstiger Gelegenheit auch mit der That für dieselbe einzustehn. In religiösen Dingen hielten sie fest am Glauben der Väter und ganz besonders an den Hoffnungen, welche sich an die theokratische Verfassung knüpften. Die von ihren Vorgängern geschaffenen Mittel der Volkserziehung pflegten sie treulich, fügten aber zu dem populären Synagogenunterricht in wachsendem Maße die wissenschaftliche Schulbildung, mit deren Hülfe eine consequente und weitschauende Leitung der Menge erst recht möglich wurde. Denn eben diese gelehrtere Beschäftigung mit dem, was wir den Lebensstoff des Judenthums nennen möchten, vermittelte eine engere Verbindung der Personen, einen nachhaltigern Einfluß und eine größere Sicherheit in der Handhabung der Grundsätze, ohne daß dadurch die Möglichkeit abgeschnitten gewesen wäre, mit den Bedürfnissen der Zeit Schritt zu halten. Denn obgleich der Buchstabe der einmal geltenden Gesetze ihnen heilig war und immer der Ausgangspunkt ihrer Entscheidungen blieb, so bildeten sie doch unter sich die Kunst aus, weitere Bestimmungen und Anwendungen für die Wissenschaft wie für das Leben, aus denselben zu entwickeln, gerade wie einst das geschriebene Gesetz sich als eine Entwicklung und Anwendung älterer Ideen und Einrichtungen erkannte und darum füglich den Namen eines mosaischen beilegen konnte. Suchen wir für solche Bestrebungen Namen, welche uns heute geläufiger sind, so mögen wir die Pharisäer auf der einen Seite die Patrioten, auf der andern die Orthodoxen nennen. Dort wie hier verbanden sie empfehlungswürdige Eigenschaften mit den entsprechenden Fehlern. Weit entfernt bloße Männer der Theorie zu seyn, denen der Besitz ihres Systems genügte, bildeten sie eine thätige, tief ins Leben der Volksgemeinde eingreifende Partei und nichts ist schiefer, als ihre Stellung mit dem Namen einer Sekte bezeichnen zu wollen, was nach der einen Seite hin gegen allen Sprachgebrauch ist, nach der andern jedenfalls das wahre Verhältniß umkehrt.

Was zunächst den Geist ihrer Politik betrifft, so gehörte ihr Gut und Blut dem Vaterlande, sobald es das Opfer forderte oder ihm damit geholfen war. Aus ihren Reihen stammte jene Heldenschaar der Makkabäer, welche die Macht der Seleukiden brach und zuerst wieder die Fahne der Freiheit auf Zions Mauern pflanzte. Daß sie sich damals einen andern Namen gaben als denjenigen, welcher wohl mehr aus Volksmunde und als Tadel gemeint, erwachsen war (חֲסִידִים, Fromme, 1 Makk. 2, 42. 7, 13.; 2 Makk. 14, 6.), liegt in der Natur der Sache. Später als ihre Führer Könige geworden und dynastische Interessen die der freien Gottesherrschaft überwogen, da ging von ihnen ein hartnäckiger und oft blutiger Widerstand gegen die verkommenen Erben der Befreier aus. Und wiederum nahmen sie für diese Partei, als für die letzten Vertreter des ächten Volksthums, als die Fremdherrschaft in hassenswürdigerer Gestalt es zu erdrücken drohte. Sie störten unaufhörlich die derselben dienstbare Regierung des Herodes; sie waren unermüdlich und kühn genug, den römischen Koloß herauszufordern, und wichen auch dann nicht, als er die eiserne Keule hob sie zu zerschmettern. Ueberall und immer erschien ihnen die bürgerliche Unabhängigkeit, die es galt zu erobern oder zu wahren, als der erste Schritt zur Verwirklichung der glänzenden Hoffnungen, welche tief in ihrem religiösen Glauben wurzelten. Eine jeder Probe gewachsene Ueberzeugungstreue bekundete die Redlichkeit ihrer Absichten, und Wirkungen, die noch heute dauern, nach mehr denn zwanzig Jahrhunderten, beweisen die Spannkraft und Zähigkeit ihres Strebens. Aber die Unzulänglichkeit ihrer materiellen Mittel, den heidnischen Mächten gegenüber, machte ihren Widerstand auf die Dauer zu einem Kampfe der Verzweiflung, verbitterte die Herzen statt sie zu heben, grub die Kluft zwischen den Völkern immer

tiefer ohne Gewinn für die gute Sache und bereitete dieser; überall wo sich der aus allem dem entstandene Haß geltend machte, Hindernisse und Gefahren ohne Ende. So wurde der jüdische Nationalsinn, so weit der pharisäische Einfluß reichte, zuletzt zum politischen Fanatismus, und seine unzerstörbaren, durch keine Klugheit geregelten Antipathien verstrickten ihn immer tiefer, und ohne Zuwachs an innerer Kraft, in den immer ungleichern, aussichtslosen Kampf, welcher die politische Auflösung herbeiführte. Aber eben in diesem äußerlichen Untergang feierte die Politik der Pharisäer ihren höchsten Triumph. Keine andre Gestaltung des antiken Volkslebens, nur das Judenthum allein, konnte einen solchen Schlag überleben. Sein Daseyn war an keine Staatsform geknüpft und nicht Feuer und Schwert, die nur tödten was sterblich ist, mochten es vernichten, nur der Geist vermag es, der langsam siegt und dabei die Keime des Lebens, überall wo er sie findet, in sich aufnimmt.

Aber auch die religiösen Bestrebungen dieser Partei führten auf Abwege, und zwar auf viel schlimmere noch. Ihre Treue gegen die Ueberlieferungen der Vorgänger, verbunden mit der einseitigen Verstandesrichtung des jüdischen Schulgeistes, führte sie zu einer peinlichen Buchstabenklauberei, deren höchste Kunst eine willkürliche Exegese, deren bedeutendstes Ergebniß, nächst phantastischen Bestimmungen der Zukunft, eine kleinliche Anordnung kirchlicher Ceremonien und ascetischer Satzungen war. Denn es läßt sich überhaupt sagen, daß dieser Partei, von Geschlecht zu Geschlecht abwärts, der Geist mehr abhanden kam, jener göttliche Hauch, welcher Wunder that als das Judenthum erst noch zu schaffen war; und was ihr von geistigem Leben übrig geblieben, zu der Zeit, da ein freieres Walten ihr versagt wurde, das vergeudete sie an die hohlen Formen, welche das unvertilgbarste Erbe des Volkes geblieben sind, jenen Muscheln ähnlich, die allen Revolutionen einer Erde trotzen. Aber diese Verwendung der Kraft hatte noch den beklagenswerthen Nachtheil, daß sie den sittlichen Kern des Judenthums, die schönste Errungenschaft aus der Prophetenzeit, schwächte und verderbte; das gemüthliche Element fehlte der Moral gänzlich; vielmehr zeigt sich eine starke Neigung sich von Rücksichten des Nutzens leiten zu lassen. Eine äußerliche Ascetik förderte das innere Erkalten und eine leicht mit dem Gewissen sich abfindende Casuistik wurde, wie überall, der wahre Krebsschaden der Sittenlehre. Und wie auch im Leben Einzelner Tugend und Edelsinn sich erhalten und ausprägen mochten, die Schule wenigstens that ihr Möglichstes um sich und das Volk über die verhältnißmäßige Wichtigkeit von Form und Wesen zu täuschen.

Um nun von dieser allgemeinen Karakteristik, welche zum Zweck hatte, das Werden des Pharisäerthums als ein in der Natur der Dinge liegendes begreiflich zu machen, uns den Weg zu bahnen zu dem Verständnisse des gewöhnlichen Urtheils und Begriffs, welchen wir im Eingang dieses Artikels einen schiefen und einseitigen genannt haben, müssen wir noch eine andre Thatsache hervorheben, welche ja nicht unbeachtet bleiben darf. Wir haben ja von dem Pharisäismus gesprochen, als von einer bestimmten Richtung des religiösen und nationalen Geistes im neujüdischen Gemeinwesen, und in dieser mehr allgemeinen und abstrakten Auffassung halten wir unsre Darstellung nach allen Seiten hin aufrecht. Im lebendigen Drama der Geschichte ist aber noch ein Unterschied zu machen. Hier sondern sich die Individuen in mannichfacher Schattirung von einander. Der kleinern Anzahl derjenigen, welche ihrer Zwecke und Mittel sich bewußt, an die Spitze des Volkes sich stellten und die weitere Entwicklung der Ideen und Institutionen denkfertig und thatkräftig leiteten, steht die Masse entgegen, welche sich ihrem Einflusse mehr oder wenig willig hingab und sich durch jene Leitung formen ließ. Das Volk wurde von Geschlecht zu Geschlecht mehr pharisäisch zugeschult und hatte zuletzt von dieser langsamen und consequenten Erziehung so viel in sich aufgenommen, daß die Begriffe Judenthum und Pharisäismus sich mehr und mehr deckten, indem die letzterm widerstrebenden Elemente der Zahl und dem Einflusse nach nur wenig in Betracht kamen. Nicht in religiösen Lehrsätzen oder Lebensformen, nur etwa in sittlicher Hin=

sicht mochten Unterschiede sich geltend machen im Schooße dessen, was zuerst eine Partei gewesen, nunmehr aber das Volk selbst war. Die Pharisäer saßen nun einmal auf Mosis Stuhle und zwischen Lehrern und Zuhörern war im allgemeinen nur das wissenschaftliche Element, Theorie, Methode, Dialektik das Scheidende; auf dem Boden des Glaubens und der Praxis begegneten sich beide Klassen. Aber gerade die kleinere Zahl die Gelehrten, Schulmänner, Staatslenker, Theologen, Juristen, konnten sich, eben weil es sich bei ihrer individuellen Thätigkeit um die Verarbeitung eines gegebenen wichtigen Stoffs handelte, noch in mancher Hinsicht von einander sondern und eigne Wege gehn, ohne den oben beschriebenen gemeinschaftlichen Boden zu verlassen. Die einen konnten ihre Aufmerksamkeit und Denkkraft vorzugsweise auf die Ausbildung, Erklärung und Handhabung der Gesetze lenken, die andern sich mehr philosophischen Studien hingeben; einige den Lehrerberuf in sich fühlen, andere ihren praktischen Eifer auf die Ausprägung der religiösen Idee im äußern Leben richten, wieder andre den politischen Zeitverhältnissen ihre Thätigkeit widmen, wobei, je nach den Formen und Bedingungen des Wirkens, bald die eine, bald die andre Seite des Systems mehr in den Vordergrund treten mußte. Dies mag uns erklären, warum wir so sehr verschiedene Bilder von dem Pharisäerthum erhalten je nachdem wir sie uns von dem oder jenem Zeugen, Theilnehmer oder Beurtheiler geben lassen, ohne daß wir darum berechtigt wären über absolutes Mißverständniß, über Ungerechtigkeit des Urtheils oder über unausgleichbare Widersprüche zu klagen. Und dies führt uns nun zu näherer Betrachtung einzelner Punkte.

Von Josephus her hat man sich angewöhnt die Pharisäer als eine, neben andern ähnlichen bestehende Philosophenschule zu betrachten, und das Karakteristische dieser Partei eben in gewissen Schuldogmen zu finden, welche man dann aufzuzählen sich bemüht, als da sind: Lehre vom Kanon, von der Tradition, von der Auferstehung und der Unsterblichkeit, von den Engeln und Teufeln, von der bedingten Freiheit des Willens u. s. w. Von den Evangelien her ist man gewöhnt, den Begriff Pharisäer mit dem von Heuchlern, werkstolzen, pfäffischen Pietisten zu verwechseln. Beide Vorstellungen mit einander auszugleichen, oder gar mit der Thatsache, daß Paulus sich seines Pharisäerthums rühmt, und daß die Kirche von Anfang an Pharisäer in ihrem Schooße zählte, ja in wesentlichen Lehrstücken, namentlich in den eben genannten, gerade mit den Pharisäern übereinstimmte, darauf verzichtet man gewöhnlich, ohne jedoch die eine deswegen zum Vortheil der andern aufzugeben. Und doch ist die Ausgleichung auf dem Grunde unserer obengegebenen Darstellung nichts weniger als schwierig.

Josephus nennt allerdings die Pharisäer eine *αἵρεσις*, aber dieses Wort hat gar nicht den Sinn, dem wir mit dem Worte Sekte verbinden, sondern den einer Partei oder Schule, welche innerhalb eines größern Ganzen gewisse Eigenthümlichkeiten festhält, die aber eine Trennung von diesem Ganzen, eine Ausschließung von Seiten desselben durchaus nicht veranlassen. Eben so gut könnte oder müßte man die Orthodoxen im Schooße der protestantischen Kirche eine Sekte heißen. Derselbe Schriftsteller braucht mehrmals (Antiq. XVIII, 1, 3. Bell. jud. II, 8, 14) von dem Pharisäismus wie von dem Sadducäismus den Ausdruck *φιλοσοφία*, aber auch dies berechtigt uns nicht zu einem einseitigen Urtheil über das innerste Wesen jener Richtungen. Denn 1) ist der Begriff der Philosophie und des Philosophirens im griechischen Sprachgebrauche ein viel weiterer als in dem unsrigen, und umfaßt auch praktische Tendenzen und Bestrebungen; 2) weiß Josephus recht wohl, wie tief die pharisäische Partei von jeher in die politischen Dinge eingegriffen hat (Antt. XIII, 10, 5.; 15, 5.; 16, 2. u. s. w.) und kennzeichnet sie namentlich als die demokratische (XVII. 2, 4.); 3) hebt er ihre Anhänglichkeit an die Tradition hervor, an den Buchstaben des Gesetzes und der Schulregel, als deren rechte Ausleger sie galten und gelten wollten (ll. cc. XVIII. 1, 3. Bell. jud. I. 5, 2. Vita 38.), und kennzeichnet somit den Kern ihres Wesens so gut er, bei seinem höchst beschränkten historischen Blicke und bei völliger Abwesenheit eines

pragmatischen Geschichtsverständnisses, es zu thun vermochte; 4) betont er gelegentlich auch ihre besondere Frömmigkeit und bringt so, freilich sehr blaßfarbige Parallelen zu den neutestamentlichen Schilderungen. Daß er aber die politische Seite ihres Wirkens in der neuen Zeitperiode unbeachtet läßt, und auf das Schuldogma mehr Gewicht legt, geschieht offenbar aus persönlichen Rücksichten und zu apologetischen Zwecken. Als Pharisäer im politischen Sinne, war er selbst bei der Organisation des Aufstandes gegen die Römer thätig gewesen; der durchaus apologetische Karakter seiner Geschichtschreibung nöthigte ihn hier unendlich Vieles zu verschweigen und zu verfärben, was die Römer nicht ohnehin wußten, oder anders begreifen lernen sollten; dieselbe Rücksicht aber diktirte ihm die bekannten Floskeln, durch welche die jüdischen Parteien, so gut es ging, mit griechischen Philosophenschulen parallelisirt wurden, wobei natürlich für die Pharisäer das beste Theil abfiel, das stoische Tugendheldenthum; allerdings nicht ganz ohne allen Schein Rechtens, wenn man alles nicht zutreffende bei Seite läßt. Je mehr ein solcher Gesichtspunkt geltend gemacht wurde, desto wichtiger wurden Schulfragen, wie die vom menschlichen Willen, von der Unsterblichkeit und Vergeltung, weil solche Fragen den Griechen und Römern geläufig waren, während das specifisch jüdische, jenen Lesern fremde und unverständliche, nur flüchtig berührt zu werden brauchte, kaum für den Kundigen erkennbar. In dem was er von den jüdischen Parteien sagt, zeigt sich also Josephus allerwege als das, was er überhaupt ist, nämlich als ein schlechter Historiker, ohne daß man sagen dürfte, seine Darstellung sey mit einer wirklich pragmatischen, wie wir sie oben versucht haben, unvereinbar.

Eine ganz andere Bewandtniß hat es selbstverständlich mit dem Urtheile Jesu. Dieses hat mit dem allmähligen Werden des Pharisäismus, mit seinen schöpferischen, erhaltenden, gemeindebildenden Bestrebungen nichts zu schaffen, es geht nicht auf die Geschichte zurück; es nimmt die Menschen (ja, die Menschen) wie sie eben sind, wie sie geworden sind unter der Zucht ihrer selbstgeschaffnen Schulregel; es schaut ihnen ins Herz und vergleicht ihre Grundsätze, Zwecke, Gesinnungen, Beweggründe und Mittel mit deren Wirkungen einerseits und mit der Norm der Wahrheit andererseits, und wer ist berechtigt, im Namen der letztern gegen seine Darstellung Einsprache zu erheben? Aber wer kann auch einen Widerspruch auffinden zwischen den also beurtheilten Thatsachen und dem was wir auf anderem Wege als das nothwendige Endergebniß der ganzen Entwicklung gefunden haben, so daß man sagen dürfte, es sey hier im Eifer der Polemik ins Schwarze gemalt worden? Was gelegentlich als geschichtliches Material, als Veranlassung zum Widerspruch von Seiten Jesu in den evangelischen Berichten angeführt wird, harmonirt vollkommen mit dem sonst aus Geschichte und Literatur bekannten Geiste und Unterricht. Die zeitweise sich mehr versteckenden politischen Antipathien (Matth. 22, 15. ff.), die spitzfindigen Schulfragen, bei denen so oft von höhern Interessen keine Spur zu entdecken ist (Matth. 19, 3. selbst 22, 36.), die casuistische und eigensüchtige Verkümmerung der Moral (Mark. 7, 11. Matth. 23, 16.), das Hängen an äußeren Formen ohne Betheiligung an der Hauptsache (Matth. 9, 14.; 12, 2.; 23, 24.; Luk. 6, 7. Mark. 7, 2 ff. u. v. A.), das ängstliche oder heuchlerische Absondern von Allem, was die formelle Heiligkeit compromittirte (Matth. 9, 11. u. s. w.), die blos theoretische Beschäftigung mit der messianischen Hoffnung (Luk. 17, 20.), und vieles Andre gleicher Art findet sich ja, und ins Unendliche vermehrt und verstärkt, in den Denkmälern ihrer eignen Schule wieder, nur mit dem Unterschiede, daß, wie es hier getadelt wird, dort Lob und Werth ihm beigelegt ist, gleich als zum Belege, daß in der Sache selbst von der andern Seite der Wahrheit Nichts vergeben ist. Dabei bleibt es ja unverwehrt anzunehmen, daß Jesus nicht jeden einzelnen ihm im Leben begegnenden Mann der Schule in gleicher Weise für alles von dieser Ausgehende verantwortlich machte, und gewiß, wenn er im Fall gewesen wäre dieses zu thun, würden wir nicht so oft von seinem häuslichen und geselligen Verkehre mit Pharisäern lesen, noch weniger aber von dem Zudrang solcher zur Gemeinde desjenigen der so nachdrücklich, ja so ent=

rüstet oft gegen ihr Wesen geeifert hatte. Schon zu seinen Lebzeiten trennen sie sich in ihrem Urtheil über ihn (Joh. 9, 16.); nach seiner Auferstehung mußte, so lange wenigstens die Gemeinde in kein feindliches Verhältniß zur Synagoge trat, gerade unter den Strenggläubigen ein Zug nach dieser Seite hin vorhanden seyn. (Apgsch. 15, 5.). Paulus, der mehr wie irgend ein andrer Christ seiner Zeit den radikalen Unterschied zwischen Pharisaismus und Evangelium klar erkannt hatte (Phil. 3, 5. ff.), und für seine Umwandlung als ein Gotteswerk des Dankes kein Ende weiß, findet doch auch beim Rückblick auf seine Jugend keine Ursache zur Schamröthe (ebendas. Apgsch. 23, 6. 26, 5.); er hatte eben nach innigster Ueberzeugung an der überlieferten Satzung festgehalten und sein einziges Augenmerk war Gerechtigkeit und Hoffnung gewesen; die Verfolgung der Gemeinde selbst war eine That des Glaubenseifers, die er jetzt als eine Verirrung beklagt, aber nicht als eine dem Geiste des orthodoxen Judenthums, des nach früherer Auffassung allein berechtigten, fremde, schandebringende.

An diese allgemein gehaltene Darstellung mögen sich noch einige besondere Bemerkungen anknüpfen über verschiedene, namentlich bei Gelegenheit der Erklärung des N. T. zur Sprache kommende Punkte.

Es ist mehrfach die Frage aufgeworfen worden, in welchem Verhältnisse wir uns wohl die beiden Ausdrücke Pharisäer und Schriftgelehrte (*γραμματεῖς, νομικοὶ, νομοδιδάσκαλοι*) zu denken haben? Die häufige Verbindung beider in den Evangelien hat zu der Annahme geführt, daß sie wohl identisch seyn könnten. Allein dieser Schluß ist viel zu rasch. Ohne auf die mögliche Unterscheidung der drei ebengenannten griechischen Namen hier weiter einzugehn, wornach sie Gelehrte, Praktiker und Professoren bezeichnen sollen, erinnern wir einfach an das oben von der Entwicklung und dem Fortgang der Schulwissenschaft (Theologie und Jurisprudenz) Gesagte. Daß dem Geiste dieser Entwicklung gemäß die Pharisäer die thätigsten, gelehrtesten, einflußreichsten Vertreter derselben werden mußten, ist uns zur Genüge klar geworden; aber damit ist nicht behauptet und kann nicht behauptet werden, daß alle Gesetzkunde, alles philosophische und theologische Denken, alle Betheiligung am öffentlichen Leben in den letzten Jahrhunderten des jüdischen Staates eine ausschließlich pharisäische gewesen sey. Die Geschichte lehrt deutlich das Gegentheil. Gerade in den höhern Sphären und Collegien, auf dem Stuhle des Hohenpriesters und im Sanhedrin war, auch wohl durch römischen Einfluß, wie früher durch hasmonäisches und herodianisches Interesse, das sadducäische Element ein stark vertretenes, und wenn etwas dem pharisäischen das Uebergewicht verschaffte, so war es nicht sowohl der Besitz der materiellen Macht als die Stütze der öffentlichen Gunst und Meinung, welche ihm um so entschiedner entgegenkam, als der Druck der Fremdherrschaft schwerer wurde. Daher fehlte es auch nicht an Conflicten auf der Bühne der Geschichte, an Schwankungen der Politik, an Intriguen aller Art, und bis auf die bescheidene Angelegenheit der christlichen Gemeinde wirkten diese Verhältnisse gelegentlich ein (Apgsch. 23, 9.). Die sprüchwörtlich gewordene Verbindung von Pharisäern und Schriftgelehrten mag zunächst aus der Berücksichtigung der Mehrheit der Fälle sich erklären, oder aus der Richtung der Polemik, zuletzt doch aber daraus, daß die Sadducäer keinerlei Anspruch auf ehrende und schonende Ausnahme bei derselben zu machen hatten. In Luk. 11, 44 ff. liegt noch deutlich das Bewußtseyn des Unterschieds der Begriffe.

Der Bericht des Josephus, so kurz er ist, stimmt mit dem evangelischen darin überein, daß er das Wesen des Pharisaismus als auf der Continuität der Tradition (*παράδοσις*, Gal. 1, 14. Matth. 15, 3 ff. Marc. 7, 2 ff.), beruhend bezeichnet, und zwar ausdrücklich so, daß dieselbe eine, nicht etwa blos wichtige Principien festhaltende, sondern in immer genauere Erörterungen sich einlassende, die Satzung näher bestimmende, die Regel weiter bildende sey (*ἀκριβεστέρα ἐξήγησις* bell. jud. II. 8, 14. *ἀκριβεία τοῦ νόμου* Apgsch. 22, 3. מִשְׁנָה, *δευτέρωσις*.). Die Beispiele, welche das N. T. gelegentlich anführt, an den beiden ebengenannten evangelischen Stellen, ferner Luk. 11,

38 ff. Math. 23, 23 ff. und die Verhandlungen über die Sabbathheiligung (Matth. 12, 1 f. Mark. 2, 23 f. 3, 1 f. Luc. 13, 10 f. 14, 1 f. Joh. 9, 46) zeigen zur Genüge, in welchem Geiste diese Arbeit vollzogen wurde, und kann so wenig dem Vorwurf einer einseitigen Uebertreibung ausgesetzt seyn, daß vielmehr der ganze Talmud ein beredtes Zeugniß für die Richtigkeit der gegebenen Karakteristik ablegt. Wie sehr aber bei einer solchen Richtung der Studien die höhern Interessen zu Schaden kommen (Matth. 23, 23. Luk. 11, 42.), und der Geist des Volksunterrichts ein beklagenswerther seyn mußte (Matth. 15, 14. 23, 19. Luk. 11, 40. 52), liegt auf der Hand, darauf führt auch das ausgesprochene Urtheil Jesu, sowie das Ergebniß der spätern jüdischen Geschichte.

Bei einer solchen auf's Einzelne ausgehenden und dem Geringsten eine übermäßige Wichtigkeit beilegenden Behandlung des Lehrstoffs und der religiösen Haus- und Gemeindeordnung war natürlich, wie bei jeder vorherrschenden Verstandesthätigkeit, die Trennung der Meinungen über manche Punkte sehr nahe gelegt und wir erwarten Spuren von Schulfehden zu finden, welche auf dieser Straße kaum zu vermeiden waren. Nun sind allerdings einige Nachrichten darüber auf uns gekommen, aber nur sporadische. Im Talmud wird mehr als einmal einer mehrfachen Antwort auf die oder jene Streitfrage gedacht; wir kennen Namen von berühmten Gesetzlehrern, welche verschiedene Entscheidungen vortrugen, sowohl in religiösen d. h. rituellen oder selbst theoretischen Dingen, als in juridischen Grundsätzen, siehe z. B. die Ausleger zu Matth. 19, 1 ff., über die Jesu vorgelegte Frage wegen der gültigen Gründe der Scheidung. Allein auch von höherm Standpunkte aus und in wichtigern Angelegenheiten vollzog sich gelegentlich im Schooße der Partei eine stark markirte Spaltung. Wir nennen hier nur das Verhalten zum Christenthum und zur Gemeinde, wo allerdings der Pharisaismus nicht durchweg und in consequenter Weise nach einerlei Grundsatz verfuhr und ein gewisses Schwanken in der Geschichte durchblickt (Apgsch. 3—5, 23 ff.); sodann aber namentlich in der Stellung zur römischen Macht, die tiefgehende Spaltung zwischen einer extremen Partei von Fanatikern, welche selbst vor blutiger Gewaltthat nicht zurückschreckten, und in Erwartung des Krieges, welchen eben nicht jeder gleich beginnen kann, zum Dolche ihre Zuflucht nahmen, und einer gemäßigtern, wenigstens klügern, vielleicht auch nur im Muthe nicht im Hasse der andern nachstehenden, welche zuwartete, schürte, hoffte, die Kluft in der Stille erweiterte, den Frieden unmöglich machte und das Beste dazu that, die Zukunft der Nation durch krampfhafte Ueberspannung zum Voraus zu verderben. Denn daß jene erstere vom Pharisäerthum ausging und diese letztere an der endlichen Katastrophe nicht weniger Schuld hatte, wird doch Niemand läugnen wollen, da Jesus selbst mit hellem Blicke diese Wendung der Dinge, nach Ursache und Wirkung vorausgesagt.

Von eigentlichen theologischen und philosophischen Lehrsätzen, welche der pharisäischen Schule, unbeschadet der jüdischen Orthodoxie eigenthümlich gewesen, betont Josephus am meisten ihren besondern Determinismus, das Neue Testament ihren Glauben an Engel und Auferstehung. Natürlich, für den griechenfreundlichen Apologeten war jenes das Interessantere, eine Gelegenheit mit dem Stoicismus zu kokettiren; dem christlichen Kreise lag dieses näher, und war gelegentlich sogar von Wichtigkeit (Apgsch. 23.). Auffallend ist in Betreff des erstern, daß man mit den Angaben des Geschichtsschreibers zu gar keiner klaren Anschauung von der eigentlichen Meinung der Schule über das Verhältniß der göttlichen Bestimmung (*εἱμαρμένη*, rabb. גזירה) zur menschlichen Freiheit gelangt. Er bringt es kaum über die ganz unwissenschaftliche Formel hinaus, daß Einiges aber nicht Alles (*τινὰ καὶ οὐ πάντα*) vom Geschick abhänge, daß zwischen beiden Factoren, dem beiderseitigen *βουλευτήριον*, ein gewisses Zusammenwirken (*κρᾶσις*) zu statuiren sey; dabei schwankt er selbst so sehr, daß er nicht nur in der Erzählung öfters von einem unvermeidlichen Verhängniß spricht, sondern auch in der Darstellung der Lehre immer zuerst den Accent auf den göttlichen Willen legt (*εἱμαρμένῃ καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα* u. s. w.), sofort aber mit einem *κατὰ τὸ πλεῖστον* die Wagschale

wieder zu Gunsten der menschlichen Selbstbestimmung niederdrückt (s. die schon oben citirten Stellen XIII. 5. XVIII. 1. bell. jud. II. 8.). Ob diese Unklarheit von einem philosophischen Unvermögen des Referenten, oder vielleicht von einem Schwanken der Schule selbst und ihrer einzelnen Lehrer herrührt, muß dahin gestellt bleiben; letzteres dürfte der Fall gewesen seyn, wenn man in Anschlag bringen will, daß ja Grundlage und Ausgangspunct dieses Philosophirens der Text des A. T. war, dessen wechselnde, nach beiden Seiten hin peremtorische Aussagen, mit einander mußten ausgeglichen werden. Aber daß auch Josephus selbst der Mann nicht war, aus den verschiedenen Bestimmungen durch eine scharfe Logik wenigstens ein historisches Ergebniß festzustellen, liegt auf der Hand.

Größeres Interesse knüpft sich für uns und in mehrfacher Hinsicht an die im N. T. vorzugsweise erwähnten pharisäischen Unterscheidungslehren, Angelologie und Eschatologie. Thatsache ist für jeden Unbefangenen, daß diese nicht zu dem Ideenkreise gehörten, in welchem sich die Predigt der vorexilischen Propheten bewegte, namentlich nicht in so fern sie mit irgend einer Vergeltungslehre in Zusammenhang gebracht worden wäre. Eben so bekannt ist aber, daß beide Stücke, um die Zeit Jesu, zum jüdischen Volksglauben gehörten und ausdrücklich von den Pharisäern vertreten wurden. Eine gangbare Erklärung dieser Verhältnisse ist nun, daß die Juden im Exil durch ihre Berührung mit dem Parsismus mit jenen Vorstellungen vertraut worden seyen und sich dieselben angeeignet haben. Man müßte dann annehmen, daß der fremde Ursprung dieser Lehren den Pharisäern, den eifersüchtigen Hütern der reinen inländischen Ueberlieferung unbekannt geblieben, oder daß sie dem Zuge derselben nicht widerstehn konnten. Beides scheint uns durchaus unzulässig. Vielmehr glauben wir, daß die natürliche Ausbildung der messianischen Hoffnungen, welche an sich schon im innigsten Zusammenhang mit der Idee der Vergeltung standen, nothwendig auf die der Auferstehung führen mußten, um so mehr da wir sehen, wie Beides im jüdischen Geiste unzertrennlich verbunden geblieben ist. Jene Hoffnungen waren aber von jeher das Palladium der theokratischen Partei, also auch der Pharisäer, der Erben derselben. Zudem können wir die allmählige Entwickelung der einschlägigen Vorstellungen noch jetzt in der Literatur der jüngsten vorchristlichen Zeit verfolgen, wo von einem Einflusse des Parsismus nicht die Rede seyn kann. Auch der Umstand darf uns hier nicht irre machen, daß sich zwischen dem Teufel des jüdischen (und christlichen) Glaubens und dem parsischen Ahriman eine nähere Verwandtschaft zu erweisen scheint, denn immerhin wäre auch hier das Fremde auf einen nationalen Grund aufgetragen, welcher nicht nur geschichtlich sich nachweisen läßt, sondern auch theoretisch überall durchblickt (Hiob. 1. 2. Zach. 3). Für die Engellehre überhaupt war im A. T. eine breite Basis gegeben; daß sie weiter ausgebildet wurde, braucht nicht auf oberasiatische Einflüsse zurückgeführt zu werden; es hängt auch mit dem rein philosophischen Bedürfnisse zusammen, die Anthropomorphismen der ältern Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu beseitigen und die Kluft zwischen beiden zugleich zu erweitern und auszufüllen. Daß aber hierzu im A. T. bereits der Anstoß gegeben war, bedarf für Kundige keines Beweises. Auch in Betreff der Eschatologie nun erweist sich Josephus, aufs glimpflichste gesagt, als einen unzuverlässigen Geschichtsschreiber. Den uns so sicher bekannten Auferstehungsglauben (*ἀνάστασις*) erwähnt er nicht, wenigstens nicht mit diesem den Griechen lächerlichen (Apgsch. 17, 32.) Wort und Begriff, er redet (ll. cc. und bell. jud. III. 8) von der Sache so, daß man auf der einen Seite den Tartarus der heidnischen Mythologie, auf der andern, für die Gerechten, die Lehre von der Seelenwanderung (*ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν*) vor sich zu haben glaubt. Hier und dort liegt der Begriff der der Seele inhärirenden *ἀθανασιά* und *ἀφθαρσία* zum Grunde. Alles dieses ist aber dem jüdischen Glauben, wie wir denselben aus andern Quellen kennen, fremd und am allerwenigsten mit Joh. 9, 2. Matth. 14, 2. 16, 4. Luk. 9, 7. 18. zu belegen. Uns will bedünken, daß Josephus hier ganz einfach den jüdischen Vorstellungen von Hölle

und Messiasreich (wie er letzteres dem Vespasianus vor die Füße geworfen, und sich zugleich, ist ja sattsam bekannt), ein griechisches Maskenkleid umgeworfen hat, sey es blos zur Parade für die römischen Salons, sey es als das Ergebniß seines eignen Syncretismus. Ueber die Sache selbst aber, abgesehen von der eben erwähnten Darstellung, ist zu sagen, daß die pharisäische Partei mit jener fruchtbaren Fortbildung der Religion der Propheten dem Judenthume einen wesentlichen Dienst geleistet hat, und dadurch der Menschheit überhaupt, insofern mit derselben dem Evangelium der Weg geebnet wurde. Dabei ist nicht zu übersehen, daß sie in Bezug auf jenes Lehrstück durchaus nicht nach dem Ruhme einer neuen Entdeckung verlangte, sondern, ihrem Grundsatze und der Wahrheit treu, dasselbe als eine natürliche und nothwendige Folge jener heiligen Ueberlieferungen darstellte, welche von Geschlecht zu Geschlecht bis an Mosen hinaufreichten.

Das Gesagte mag hinreichen um unsre vorgetragene Ansicht zu begründen. Ein weiteres Eingehen in Kleinigkeiten würde die uns hier gesteckten Grenzen überschreiten. Wir schließen mit einer kurzen Recapitulation des Ergebnisses. Die Pharisäer sind die Schöpfer und Erhalter des heutigen Judenthums gewesen, somit die Thäter einer That, die in der Geschichte ihres Gleichen nicht hat, die Begründer und Ordner einer gesellschaftlichen und kirchlichen Form, welche allerdings der Kritik viele Blößen bietet, vielleicht überhaupt nur ein ungeheures Mißverständniß ist, dennoch aber eine gewisse Bewunderung erzwingt, wäre es auch nur in Betracht der Güter, welche sie einst durch zahllose Gefahren hindurch rettete, bis auf die Zeit, wo dieselben in besser geleiteten Händen nicht mehr das Majorat eines kleinen Volkes, sondern das gemeinsame Erbe der ganzen Menschheit werden konnten. Die Pharisäer haben dabei das gleiche Loos gehabt wie die Jesuiten, daß ihre großen Verdienste, um ihrer nicht minder großen Fehler willen, besonders wegen einer zweideutigen und gefährlichen Moral, vergessen worden sind und daß sie doch eigentlich, trotz einem verschrieenen Namen, die festesten Stützen, ja zuletzt die ächtesten Repräsentanten einer Kirche waren, deren providentielle Bestimmung noch nicht erfüllt ist. Der Pharisaismus erscheint uns als die schärfere Ausprägung derjenigen Ideen und Bestrebungen, welche von Anfang an den Lebenskern des neujüdischen Gemeinwesens gebildet hatten. Es mußte in ihm, wie dies überall unter gleichen Verhältnissen zu geschehen pflegt, das menschlich Unvollkommne, Schiefe, Irrthümliche dieses Judenthums allmählig mehr hervortreten, sich gewissermaßen verkörpern, falschen Grundsätzen, zufälligen Formen die Herrschaft zuwenden, während die edlern Elemente, die es enthielt, in ihrer freiern Entwicklung beengt, sich anderweitige Auswege suchen, in andern Gestaltungen sich ein Recht der Existenz, eine Sphäre des Wirkens erringen mußten. Was wir sonst noch bei dem jüdischen Volke an Bewegungen und Bildungen auf nationalem und religiösem Gebiete finden, wird als eine naturgemäße Reaction gegen den Pharisaismus zu betrachten seyn.

Literatur: Außer den allgemeinern Werke über die Geschichte der Juden, unter welchen besonders die neusten von Israeliten geschriebenen zu vergleichen sind, s. Hottinger, thes. philol. L. 1. C. 1., dessen Compend. theol. jud. Basnage, hist. des Juifs. T. II. — Trium scriptorum illustrium [N. Serarii, J. Drusii, Jos. Scaligeri] de sectis Judaeorum syntagma ed. Trigland Delph. 1703. 2 T. 4. A. Pfeiffer, de trihaeresio Judaeorum Vit. 1663. Clerici prolegg. ad hist. eccl. Saec. 1. Waehner, Antiqq. hebr. T. II. W. Salden, Otia p. 554. 4. S. Koenig, de trihaeresio jud. in Temp. helv. IV. Bilfinger in der Zeitschrift für hist. Theol. 1849. II. Jost in der Hall. Enc. Art. „jüd. Sekten." Knapp, Leben und Karaktere &c. p. 217 ff. Biedermann, die Pharisäer und Sadd. Zürich, 1854. Lutterbeck, neutest. Lehrbegriffe 1. Grossmann, de Judaeorum disciplina arcani. 1833. Brucker, hist. philos. T. II. Gfroerer, Jahrhundert des Heils. M. Wirth, die Pharisäer, 1824. Daniel, Artikel Pharisäer in der Hallischen Encycl. Schneckenburger, Beiträge S. 69. L. C. Mieg, de Pharis. metempsychos. in

der Bibl. brem. II. Jablonski, de metemps. Pharis. 1735. Flatt in Paulus Memor. II. Paulus, Pharisaeorum de resurr. sententia. 1796. Schmidt, in der Bibl. für Kritik und Exeg. T. II. 512 ff. und überhaupt die Archäologen und Commentatoren. Ed. Reuss.

Pheresiter, Perissiten, פְּרִזִּי, LXX. *φερεζαιοι*, werden zuerst erwähnt in der Zeit der Erzväter, 1 Mos. 13, 7. 34, 30., neben den Kanaanitern, als die Hauptbesitzer der Triften des westjordanischen Landes. Da sie 1 Mos. 10, 15—19, nicht unter den kanaanitischen Stämmen aufgezählt sind (nach Bertheau durch ein Versehen, weil aller Analogie zufolge die Zwölfzahl das Ursprüngliche sey?), und doch 2 Mos. 3, 8. 17. 23, 23. 33, 2. 5 Mos. 7. 11. 20, 17. Jos. 3, 10. 17, 8. Richt. 3, 5. Neh. 9, 8. u. ö. promiscue unter kanaanitischen Stämmen aufgeführt werden, dagegen 1 Mos. 13, 7. 34, 30. Richt. 1, 4 f. neben den Kanaanitern, so nimmt man an, daß der Name Pheresiter nicht ein nomen patron., sondern ein appellativum sey, von der Lebensweise hergenommen, daß darunter entweder (Ewald, Lengerke Kan. S. 668, und Andere) die Bewohner des platten oder offenen Landes (פְּרָזוֹת, Hes. 38, 11. vgl. Sach. 2, 8. Esth. 9, 19.) oder, wie Andere vermuthen, da sie neben den riesigen Rephaim (Jos. 17, 15 ff. vergl. 1 Mos. 15, 20.) als Gebirgs- und Waldbewohner stehen, daß darunter die Viehzucht und Ackerbautreibenden, in פְּרָזוֹת, offenen Wohnorten angesiedelten, mit den Kanaanitern stammverwandten Bewohner der westjordanischen Hochebenen und Hochthäler (vgl. Jos. 11, 3., und zwar in der Gegend von Bethel und Sichem nach 1 Mos 13, 2. 7. 34, 30. bis in den Stamm Juda herein, Richt. 1, 4.) zu verstehen sind. Bei ersterer Annahme müßten, da offenbar die Kanaaniter 1 Mos. 13, 7. 34, 30. Richt. 1, 4. in einem gewissen Gegensatze zu den Pheresitern stehen, die Kanaaniter die Bewohner der ummauerten Städte und Festungen, die meist auf Bergen lagen, gewesen seyn. Ewald vermuthet, die 1 Mos. 10, 15 ff. nicht aufgeführten Pheresiter seyen unter den Hethitern subsumirt, da auch die Hethiter die Bewohner der tiefer und offen gelegenen Gegenden bezeichnen; die Kanaaniter dagegen seyen die Bewohner der tiefsten Landstriche in der Jordanaue und an den Küsten des Mittelmeeres. Da nun aber, wie auch Ewald annimmt, כְּנַעַן die Niederung bedeutet (Bd. VII, 235), so scheint die zweite Annahme die richtigere zu seyn, wonach Kanaaniter die handeltreibenden Städtebewohner des Tieflandes sind (vergl. Kurz in Rudelb. Zeitschr. 1845. III. S. 53), die Pheresiter dagegen Hochländer. Redslob hält die Pheresiter den Hevitern als Städtern gegenüber für die Fellahs oder Bauern (s. alttestamentl. Namen der Bevölker. Paläst. Hamb. 1846. S. 103). Vergl. Bochart, Phaleg. IV, 36. Ewald, israel. Gesch. I. S. 279 ff. Bertheau, Anh. zur israel. Geschichte. S. 157 ff. Hengstenberg, Beiträge III, 186. Lehrer.

Phibeseth, Pibeseth, פִּי־בֶסֶת, eine nur einmal, Hes. 30, 17. in der Bibel erwähnte ägyptische Stadt, ohne Zweifel nach LXX. *ἡ Βουβαστος* (—*ις*, Herod. II, 59 f. 67. 137 f.), gelegen unter n. Br. 30° 36′, östl. Länge, 31° 33′, an dem nach Arsinoe (Suez) führenden, von Necho angefangenen, unter Ptolemäus II. vollendeten Königskanal, nicht weit von seiner Einmündung in den pelusischen Nilarm, also im östlichen Unterägypten, Hauptort der Nomos bubastiles (Strabo 17, 805. Mel. 1, 9. 9. Plin. 5, 6. Polyb. 15, 25. Ptol. 4, 5. 53) — mit dem auf einer von Nilkanälen umschlossenen Insel gelegenen, prachtvollen Tempel der katzenköpfigen Bubastis, Pascht, der ägypt. Diana (Wilkinson suppl. pl. 35), zu welchem alljährlich große Menschenmassen aus ganz Aegypten unter Musik, Gesang, Tanz, Klappern und Händeklatschen wallfahrteten (Her. II, 54. 129. 149. 156. Diod. Sic. I, 27. Ovid. Met. 9, 690. Cyneg. Grat. v. 42.). — Der XXIIsten, wahrscheinlich ausländischen Dynastie von 982—832 v. Chr., deren erster König Sesonchis, der Sisak der Bibel ist (1 Kön. 11, 40.) gab die Stadt den Namen. Der Name lautet ägyptisch Pi-Pascht, d. h. Ort der Pascht, und hat sich erhalten in dem Tel Basla, einem Ruinenhaufen, 7 Stunden vom Nil (Rosellini mon. stor. II, 76 sq. Wilkinson mod. Eg. I. 300. 427 sq.

Malus in descr. de l'Eg. III, 307. Mémoires sur l'Eg. I, 215 sqq. Ritter, Erdk. I, 1. S. 825 f. 2. Aufl.). Mit Hieroglyphen bedeckte Steine von rothem Granit mögen noch Reste dieses wenn nicht größten, doch schönsten Tempels der alten Aegypter seyn; sonst ist die Stätte der alten Stadt nur noch durch Haufen von Backsteinen und zerbrochenem Töpfergeschirr bezeichnet. Die erste Zerstörung der Stadt geschah durch die Perser (Diod. Sicul. 16, 51.), welche die Mauern niederrissen und die Weissagung Hesekiel's so erfüllten. Doch bestand sie noch unter den Römern. Leyrer.

Philadelphische Gesellschaft, s. Leade.

Philastrius, oder richtiger Philaster genannt, ist ein nicht unbekannter Häreseolog der alten lateinischen Kirche. Er ward im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts wahrscheinlich in Italien geboren; seine Wirksamkeit fällt also in die Zeit, in welcher der arianische Streit die Kirche bewegte. An diesem Streit nahm Philaster den lebhaftesten Antheil; denn kaum war er nach einer auf ascetische Uebungen und das Studium der heil. Schrift verwandten Jugend zum Presbyter geweiht, so machte er es zu seiner Hauptaufgabe, durch seine Predigt die Arianer zu bekehren, überhaupt allen Ketzern, Heiden und Juden, die ihm auf seinem Lebenswege begegneten, den orthodoxen Glauben zu verkündigen. In diesem Interesse durchreiste er einen großen Theil des römischen Reichs; selbst körperliche Mißhandlungen schreckten den eifrigen Prediger von seinen Bekehrungsversuchen nicht ab; namentlich wird der Eifer, mit dem er in Mailand dem arianischen Bischof Auxentius, dem Vorgänger des Ambrosius, entgegentrat, und die Thätigkeit, die er in Rom gegen die Arianer entfaltete, von seinen Zeitgenossen gepriesen. Später schränkte Philaster seine Wirksamkeit auf einen engeren Kreis ein; er wurde nämlich in reiferen Jahren zum Bischof von Brescia (Brixia) gewählt; zwar trat er als solcher einmal noch, im Jahr 381, auf einem größeren Schauplatz auf, indem er an dem Concil von Aquileja Theil nahm, auf dem italienische und gallische Bischöfe die Arianer Palladius und Secundianus verdammten; meist hielt er sich jedoch in seinem bischöflichen Sprengel und „lichtete hier den dichten Wald des Irrthums", bis der Tod am 18. Juli des Jahres 387 (?) seiner Thätigkeit ein Ziel setzte.

Die Thätigkeit der späteren Jahre Philaster's war jedoch nicht gänzlich in der Verwaltung seines Sprengels aufgegangen; von früher her gewohnt, am gemeinsamen Kampfe der Kirche gegen die Häretiker den regsten Antheil zu nehmen, hatte sich der eifrige Bischof neben der Ausübung der Pflichten seines Hirtenamtes eine Art von Ersatz für die Wirksamkeit seiner besten Mannesjahre geschaffen. Was nämlich Epiphanius in seinem *Πανάριον* für die griechische Kirche geleistet hat, das hat Philaster für die lateinische Kirche dadurch versucht, daß er sein liber de haeresibus geschrieben, ein Buch, das nach dem Vorgange Epiphan's und zum Theil mit Benutzung des von ihm beigebrachten Materials, der Kirche des Abendlands alle Häresien, welche nach der Ansicht des Verfassers vom Anbeginn der Welt bis auf seine Tage herab die Menschheit bewegt hatten, übersichtlich darlegen wollte, um unschuldige Gemüther vor Verführung zu bewahren. Indeß ist in Beziehung auf dieses Buch, das in einer von Streitigkeiten über die Lehre bewegten Zeit einem kirchlichen Bedürfniß abhelfen wollte, mehr die gute Absicht seines Verfassers als sein Inhalt zu loben. Zwar ist auch dieser Inhalt nicht ganz ohne Anerkennung geblieben; Augustin empfiehlt seinem Schüler Quodvultdeus, der sich über die Häresien zu unterrichten wünschte, den Philaster zum Studium und legt dessen Buch zum Theil sogar seinem eigenen liber de haeresibus, das er für denselben Quodvultdeus verfaßte, zu Grunde (August. de haeres. cap. 58—80); der Verfasser des Praedestinatus, dessen erstes Buch einen Katalog der Häresien enthält, nennt in der Ueberschrift den Philaster unter seinen Hauptquellen; durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte herab bis auf J. A. Fabricius und P. Galeardus, seine letzten Herausgeber, findet Philaster's Werk seine Bewunderer: aber was schon Augustin in Betreff Philasters bemerkt, daß er nicht so gelehrt als Epiphanius sey (Ep. 222. Opp. Tom. II. Ed. Bened.), und daß er, mit dem Namen Häresie allzu freigebig, Manches als Häresie

bezeichnet habe, was er selbst nicht so zu nennen wage (de haeres. c. 80), das ist in so hohem Grade wahr, daß Philaster's Schrift de haeresibus für den unbefangenen Beurtheiler in allen den Stellen, welche nicht aus dem Epiphanius stammen, fast jeden Werth verliert und, im Ganzen betrachtet, bei aller Anerkennung der guten Absicht des Verfassers, nur ein pathologisches Interesse erregt, welches sie als deutliches Zeichen eines leidenschaftlich erregten, blinden Ketzerhasses unwillkürlich in Anspruch nimmt. Denn Philaster hat wohl kein Jahrzehent später als Epiphanius geschrieben; aber schon nach dieser kurzen Spanne Zeit entdeckt er 76 neue, dem Epiphanius noch unbekannte Häresien. Während nämlich Epiphanius im Ganzen 80 Klassen von Häretikern aufzählt, von denen 25 in die Zeit vor Christus und 55 in die Zeit nach Christus gehören sollen, so kennt Philaster deren schon 156, von denen er 28 vor Christus und 128 nach Christus auftreten läßt. So fruchtbar in Hervorbringung von Häresien ist aber gewiß nicht, wie Philaster glaubt, der Teufel, sondern nur die von der Leidenschaft befruchtete Phantasie unseres Schriftstellers, der es in geschichtlichen Dingen mit der Erforschung der Wahrheit nicht allzu genau nimmt, der ganz kritiklos an seine Einfälle glaubt, und der in wissenschaftlich-theologischen Fragen auch die geringste Abweichung von seiner Meinung nicht mehr verzeiht. Deßhalb stellt Philaster, unbekümmert um die Geschichte, die gnostischen Sekten der Ophiten, der Kaianer und der Sethianer an die Spitze der vorchristlichen Häretiker, wahrscheinlich bloß, weil sie in ihrer Lehre Züge aus der alttestamentlichen Urgeschichte benutzt hatten; deßhalb erfindet er die Häresie der Brunnengräber (Puteoritae c. 20), weil er die Stelle Jerem. 2, 13. wörtlich versteht, und die der Troglodyten (c. 14), die er c. 22 noch einmal ohne besonderen Namen als neue Sekte aufzählt, weil er einen Ausspruch des Propheten Ezechiel 8, 7—12. mißversteht; deßhalb endlich, um auch noch ein Beispiel von Philaster's Unduldsamkeit in rein wissenschaftlichen Fragen beizubringen, brandmarkt er den Widerspruch gegen die Annahme der Abfassung des Hebräerbriefes durch Paulus als häretisch. Diese Beispiele von der Art, wie Philaster seinen Stoff behandelt, ließen sich noch beträchtlich vermehren, zumal bei ihm, wie bei Epiphanius, was Augustin auch rügt (Ep. 222), jede allgemeine Festsetzung über den Begriff der Häresie und damit auch jedes Correctiv gegen die Willkür in der Aufstellung der einzelnen Häresien fehlt. Vielleicht würde eine solche Untersuchung des Begriffs der Häresie den Philaster auch davor bewahrt haben, dem Beispiel des Epiphanius zu folgen und von vorchristlichen Häresien zu sprechen; Augustin wenigstens, auch hierin vorsichtiger als seine Vorgänger, hat in seinem liber de haeresibus diese ganze Klasse von Häresien nicht berücksichtigt.

Philaster's Schrift erschien zuerst im Druck in Basel im J. 1528, herausgegeben von dem gelehrten J. Sichardus; im J. 1539 wurde sie in Basel noch einmal aufgelegt und erschien dann auch, nachdem sie nach der Baseler Ausgabe noch zweimal in Helmstädt im J. 1611 und im J. 1621 gedruckt ward, in Lyon im J. 1677 in der Bibliotheca Patrum maxima Tom. V, p. 701 sqq. Die Hauptverdienste um dieselbe erwarb sich aber der deutsche Fleiß und die deutsche Gelehrsamkeit des J. A. Fabricius, der im J. 1721 in Hamburg eine neue Ausgabe veranstaltete, in der er den Text emendirte, einen vollständigen Commentar hinzufügte und in einer längeren Vorrede Alles sammelte, was zur Aufhellung der Lebensumstände des Verfassers und der Geschichte seines Buches dienen kann; namentlich wichtig in dieser Vorrede ist eine Vita Philastri, episcopi Brixiensis, per Gaudentium ejus successorem, auch abgedruckt bei den Bollandisten zum 18. Juli sammt einem alten Lobgedicht auf den Philaster. Die Ausgabe des Fabricius ist dann von P. Galeardus in seiner Collectio Veterum Patrum Ecclesiae Brixiensis im J. 1738 wieder abgedruckt; die Zusätze, welche Galeardus zum Commentar des Fabricius geliefert hat, sind ziemlich werthlos; werthvoll jedoch ist die von Galeardus erreichte Vervollständigung des philaster'schen Textes. Sichardus und Fabricius haben nämlich in dem von ihnen gegebenen Text nur 150 Häresien, während nach Augustin's Zeugniß (Ep. 222) im ursprünglichen Text des Philaster 156 Häresien

beschrieben waren. Sechs Häresien fehlten also in allen früheren Ausgaben; diese 6 Häresien, nämlich die Häresen 107. 114. 117. 140. 151. 154, hat aber Galeardus aus einem Codex des Klosters Corbeia vetus, der später nach St. Germain gekommen war und jetzt in Petersburg befindlich ist, in seine Ausgabe aufgenommen. Zuletzt hat Fr. Oehler die Ausgabe des Galeardus in sein Corpus haereseologicum, Tom. I, p. 1—185. Berol. 1856. aufgenommen. Fälschlich werden dem Philaster auch noch die Acta SS. Faustini et Jovitae (bei den Bollandisten zum 15. Februar) und die Acta S. Afrae (a. a. O. zum 24. Mai) zugeschrieben; beide Schriftstücke sind aber gewiß von einem viel jüngeren Schriftsteller verfaßt. Von Philaster's liber de haeresibus enthält Schröckh's Kirchengeschichte, Bd. 9, S. 363—382, einen ziemlich vollständigen Auszug. Die hier gegebene Darstellung des Lebens von Philaster gründet sich auf die schon angeführte Vita Philastri per Gaudentium, eine Gedächtnißrede, die Gaudentius im 14. Jahr seiner Amtsführung am Todes= und Gedenktage seines Vorgängers Philaster gehalten hat. **Mangold.**

Phileas, Bischof von Thmuis und Märtyrer. Eusebius entwirft von der Verfolgung, welche unter Maximinus die Gegenden von Aegypten und Thebais in besonders hohem Grade heimgesucht hat, eine schreckenerregende Schilderung. Männer und Frauen, Vornehme und Geringe endeten unter ausgesuchten Martern, und die Drangsal dauerte mehrere Jahre lang. Unter den zu Thebais Verurtheilten befand sich Philodomus, ein hochgestellter Beamter von Alexandrien, und Phileas, damals Bischof von Thmuis (*τῆς Θμουίτων ἐκκλησίας*), einer nicht unbedeutenden Stadt zwischen Mendes und Leontopolis gelegen. Den Letzteren nennt Eusebius h. e. VIII. 9. mit Verehrung; er war verheirathet, von vielen Ehren und Würden zum Episkopat emporgestiegen und durch philosophische Studien ausgezeichnet. Beide zeigten sich in gleichem Grade standhaft und glaubenstreu; trotz der Bitten herbeigekommener Verwandten und ungeachtet der Ermahnungen selbst des Richters, mit ihren Kindern und Gattinen Mitleid zu haben, boten sie ihr Haupt dem Schwerte. Diese Hinrichtung wird in's Jahr 311 zu versetzen seyn. Im folgenden Kapitel wird ein Brief mitgetheilt, in welchem derselbe Phileas aus dem Gefängniß über die Leiden in Alexandrien seiner Gemeinde berichtet, und sie zu gleicher Ausdauer ermahnt, — Worte, wie Eusebius beifügt, eines wahren Philosophen und gottgeliebten Zeugen. Die späteren Märtyrerakten und Symeon Metaphrastes wissen natürlich mehr zu sagen und verlegen den Tod der Genannten nach Alexandrien statt Thebais, obwohl aus dem Obigen nur hervorgeht, daß Phileas in Alexandrien gefangen gesessen und von dort an die Thmuiter geschrieben habe. Siehe Eus. l. c. nebst den Noten bei Heinichen. **Gaß.**

Philemon, s. Paulus, der Apostel.

Philipp, Landgraf zu Hessen, zubenannt der Großmüthige, war unter allen deutschen Fürsten zur Zeit der Reformation der durch günstige Begabung bedeutendste und thatkräftigste und hat auf den Gang des Reformationswerkes häufig einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Als der einzige Sohn Wilhelm's des Mittleren und der Anna von Mecklenburg wurde er den 23. Nov. 1504 auf dem Schlosse zu Marburg geboren. Schon im 5. Jahre verlor er seinen Vater, und seine Mutter, welche nun die vormundschaftliche Regierung führte, hatte durch vielfältige Streitigkeiten mit der hessischen Ritterschaft einen schweren Stand. Früh wurde der junge Philipp zur Theilnahme an den Regierungsgeschäften herangezogen; im elften und zwölften Jahre ertheilte er auf Andringen der hessischen Vasallen unter eigenem Namen gemuthete Lehen, und im vierzehnten Jahre wurde er bereits von dem Kaiser Maximilian I. für volljährig erklärt. Kaum hatte er die Regierung angetreten, so war er genöthigt, sein Land zu vertheidigen gegen die Fehden Franz von Sickingen's, denn dieser schickte ihm am 8. Septbr. 1518 einen Feindesbrief zu, wegen angeblicher Bedrängniß seines Freundes Konrad von Hatstein, und machte gleichzeitig mit seinen Genossen einen feindlichen Ueberfall in das hessische Gebiet, dessen Schaden man über 300000 Goldgulden schätzte. Ein für Sickingen

günstiger Vertrag, den Hessen abschließen mußte, wurde vom Kaiser Maximilian für ungültig erklärt. Sickingen mahnte zur Erfüllung, der Landgraf weigerte sich dessen mit Berufung auf den römischen König und ein Fürstengericht. Sickingen drohte mit neuer Heimsuchung und erwiderte einem hessischen Beamten, der ihn auf den hochstrebenden Geist des jungen Fürsten hinwies: „einen Knaben versöhnt man mit einem Apfel." Dieß vergaß ihm Philipp nicht und wartete mit Begierde der Gelegenheit, sich an dem übermüthigen Ritter zu rächen. Gegen einen erneuten Angriff Sickingen's suchte er sich zunächst durch Anschluß an den schwäbischen Bund zu schützen, in welchen er auf seine Bitte am 12. Juli 1519 aufgenommen wurde. Auf dem Wormser Reichstage im April 1521, den der junge Landgraf besuchte, war er noch nicht entschieden, welche Partei er ergreifen sollte, doch war er einer von denen, welche darauf bestanden, daß Luthern das vom Kaiser und Reich zugesicherte Geleite gehalten werden müsse. Auch besuchte er Luthern in seiner Herberge zu Worms, drückte ihm die Hand und sprach: „Habt ihr Recht, Doctor, so helfe euch Gott"; auch sorgte er dafür, daß Luther durch Oberhessen ein starkes und sicheres Geleite erhielt. Daß er einen der Reformation günstigen Eindruck von Worms mitnahm, sieht man daraus, daß er noch in demselben Jahre die Haltung einer deutschen Messe in Kassel erlaubte.

Als im Frühjahr 1522 das Aufgebot gegen Franz von Sickingen, der in das Erzstift Trier eingefallen war, erging, nahm der junge, 18jährige Landgraf sehr eifrigen Antheil. Noch ehe er vom Reichsregiment in Nürnberg den Befehl erhielt, dem Erzbischof von Trier zu Hülfe zu ziehen, hatte er schon Reiter geworben, seine Vasallen aufgeboten und dem Kurfürsten von Trier einige 100 Fußknechte vorausgesandt und ihn gebeten, doch ja keinen Vertrag mit Sickingen einzugehen, ehe er auf dem Platze wäre. Bald nachher rückte Philipp mit einer für die Kraft seines Landes über Verhältniß großen Mannschaft in's Feld; er erschien mit 1000 Reitern und 8000 Fußknechten und 600 Wagen zu Limburg an der Lahn, und Sickingen, der eben im Begriff war, Trier zu erstürmen, entschloß sich auf die Nachricht von dem Heranrücken einer so ansehnlichen Macht zum Rückzug. An der Belagerung von der Kronenburg, gegen welche sich die verbündeten Fürsten nun zunächst wendeten, betheiligte sich Philipp mit 1500 Reisigen, auch leitete er bei der Beschießung der Burg die Bedienung der Schlangenbüchsen. Im folgenden Jahre (1523) war Philipp der Erste, der ins Feld rückte. Die Rüstung seines Pferdes führte in Anspielung auf die einstige Spottrede Sickingen's einen goldenen Apfel als Verzierung. Bei der Belagerung von Sickingen's Feste Landstuhl war der Landgraf einer der Führer; nach der Einnahme der Burg besuchte er theilnehmend den sterbenden Sickingen und ermahnte ihn, zu beichten. Nach Beendigung des Krieges erhielt Philipp als Beutestück eine Fahne Schweikart's von Sickingen, die er nachher in der evangelischen Kirche zu Marburg aufhängen ließ, und jene berühmte Nachtigall, das 70 Centner schwere Geschütz, das zur Vertheidigung Landstuhls gedient hatte. Von den Eroberungen an Land und Leuten erhielt der Landgraf Stadt, Burg und Gebiet Kronenburg, die er aber einige Jahre nachher dem früheren Besitzer Hartmuth von Kronenburg gegen erbliche Oeffnung des Schlosses und das Gelübde der Bewahrung des evangelischen Cultus zurückgab, damit er, wie er an den vermittelnden Bucer schrieb, ruhig beten könne: „Vater, vergib uns unsere Schulden, so wie auch wir vergeben unseren Schuldnern." Die Friedensruhe feierte Philipp durch seine Vermählung mit der 18jährigen Tochter Herzog Georg's von Sachsen; im Oktober 1523 wurde in aller Stille zu Dresden die Hochzeit gehalten. Anderthalb Jahre später rief der Bauernkrieg Philipp auf's Neue zu kriegerischer Thätigkeit. Hessen war zwar zunächst von den Bewegungen nur wenig berührt, aber Philipp fand sich schon durch die Rücksicht auf seine Bundesgenossen bewogen, zur Unterdrückung des Aufstandes nach Kräften mitzuwirken. Als ein Haufen Bauern die Stadt Hersfeld bedrängt und dazu gebracht hatte, sich ihnen anzuschließen, auch andere hessische Städte eingeladen waren, gelang es Philipp durch einfache Ermahnungen, die Abgefallenen zur Treue zurückzuführen und die Uebrigen darin

zu befestigen. Einen Haufen Bauern, die sich bei Fulda gesammelt und der Stadt und des Schlosses sich bemächtigt hatten, trieb er mit Waffengewalt auseinander und ließ ihre Anführer enthaupten. Größere Machtentfaltung war in Thüringen nöthig, wohin Philipp von seinem Schwiegervater, Herzog Georg von Sachsen, zu Hülfe gerufen wurde. Er eroberte mit Herzog Heinrich von Braunschweig Eisenach und Langensalza, und half bei Frankenhausen das Bauernheer, welches sich dort unter Münzer's Anführung gesammelt hatte, besiegen. Als hernach Münzer im Lager vor Mühlhausen zur Hinrichtung geführt wurde und Herzog Georg ihn aufforderte, zu bereuen, daß er den geistlichen Stand verlassen und ein Weib genommen habe, rief Landgraf Philipp dazwischen: „Nein, sondern den Aufruhr!“ und tröstete ihn mit dem göttlichen Mittler, der auch für ihn sein Blut vergossen habe. Der Landgraf hatte auf diesem Zuge einen protestantischen Prediger bei sich.

Seit dem Bauernkriege dachte Philipp immer ernstlicher darauf, die entstandene Bewegung nicht bloß mit den Waffen zu bekämpfen. Er verhehlte seinem Schwiegervater Georg von Sachsen nicht, wie sehr er an der katholischen Lehre von der Messe, Verbindlichkeit der Gelübde und der Kirche irre geworden sey. Vor einigen Jahren hatte er einem Augustiner-Provinzial zu Alsfeld, der in lutherischem Sinne gepredigt und dadurch großes Aufsehen erregt hatte, die öffentliche Predigt verboten. Derselbe war ausgewandert und zu Luther gegangen, der ihm eine Predigerstelle zu Leisnig an der Mulde verschaffte. Diesen ersten Lutheraner Hessens rief nun der Landgraf zurück und gab ihn den Alsfeldern zum Lohn für die im Bauernkrieg bewiesene Treue zurück. Um diese Zeit scheint es auch gewesen zu seyn, daß, wie Camerarius erzählt, der Landgraf auf einer Reise nach Heidelberg Melanchthon begegnete, ein Stück Wegs mit ihm ritt, seinen Rath sich erbat und ihn um ein Gutachten über die große Zeitfrage anging, worauf ihm Melanchthon nachher einen „kurzen Begriff der erneuten christlichen Lehre“ sandte. Seine Mutter, eine geborene Gräfin von Solms, warnte den Landgrafen vor den kirchlichen Neuerungen, vor deutscher Messe und Anstellung lutherisch gesinnter Prediger, der Landgraf aber ermahnte sie, die Bibel zu lesen. Seinem Schwiegervater Herzog Georg, dem eifrigen Gegner der neuen Lehre, schrieb er im Februar 1525, er habe mit dem Kurfürsten von der Pfalz beschlossen, sein Land dem Evangelium zu öffnen, und im März 1525 sprach er gegen den Kurfürsten von Sachsen, Johann, und dessen Sohn Johann Friedrich den Entschluß aus, eher Leib und Leben, Land und Leute zu lassen, als von Gottes Wort zu weichen. Jener Herzog Georg von Sachsen hatte nämlich eben damals eifrige Umtriebe für gemeinsame Maßregeln der deutschen Fürsten gegen die neue Lehre gemacht und auch den Kurfürsten von Sachsen dafür zu gewinnen gesucht, seinem Schwiegersohne jedoch keine Mittheilung davon gemacht. Kurfürst Johann aber, der nichts that, ohne es vorher mit Landgraf Philipp zu besprechen, berieth sich mit ihm bei einer Zusammenkunft zu Treffurt, was gegenüber einer solchen vom Herzog gemachten Zumuthung zu thun sey. Es wurde verabredet, zunächst ihm zu erklären, daß sie der lutherischen Handlung nur insoweit anhiengen, als sie mit dem Evangelium übereinstimme, daß dieses auszurotten ihnen weder zustehe, noch möglich sey, daß es ihnen aber christlich und ehrlich dünke, den ganzen Streit über den Antheil der neuen Lehre an dem Aufruhr und über die kirchlichen Mißbräuche nur durch gelehrte, gottesfürchtige und unparteiische Personen zu schlichten. Noch mehr drängte die Ladung des Kaisers zu einem neuen Reichstage, auf welchem das Wormser Verdammungsedikt erneuert und die von Herzog Georg und seiner Partei beabsichtigten Maßregeln ausgeführt werden sollten. Dieß zu verhindern, war zunächst das Ziel Landgraf Philipp's. Er überzeugte die Kurfürsten von Sachsen, daß man sich der Mehrheit der Stimmen vor dem Reichstag versichern müsse, und traf mit dem Kurprinzen Johann Friedrich Verabredungen über die Organisation einer Partei. Es gelang ihnen, eine Anzahl Reichsfürsten für ihre Absichten zu gewinnen, und auf einer Zusammenkunft des Landgrafen mit dem Markgrafen Kasimir von Brandenburg zu Saalfeld vereinigten sie sich

zu der Erklärung: „von nun an das heilige Evangelium vom Glauben außerhalb der vom Pabste gebotenen Werke und Ceremonien zur alleinigen Richtschnur zu nehmen.“ Der Kaiser hatte aber seinen Plan für Stiftung eines antilutherischen Bundes nicht aufgegeben, er bemühte sich eifrig, die Sache vor dem Zusammentritt des nächsten nach Speier ausgeschriebenen Reichstages zu Stande zu bringen. Dieß spornte den Eifer des Landgrafen noch mehr an, er beeilte sich um so mehr, durch einen Bund in entgegengesetzter Richtung zuvorzukommen. Er schickte daher im Anfang Oktober 1525 seinen Kammermeister Rudolph von Waiblingen zu Kurfürst Johann von Sachsen, der damals gerade in Torgau residirte, und machte ihm den Antrag, auf nächstem Reichstage gemeinschaftlich allen Versuchen der Unterdrückung der Wahrheit und der Erhaltung der Mißbräuche sich zu widersetzen, und keine Anordnung anzunehmen, die dem Worte Gottes zuwiderlaufe. Der Kurfürst erklärte sich bereit dazu, und es wurde zum Behufe weiterer Besprechung eine Zusammenkunft des Kurprinzen Johann Friedrich mit dem Landgrafen veranstaltet, die im Anfang Novembers auf dem Jagdschloß Friedewald im Solinger Walde stattfand und zu beiderseitiger Befriedigung endete. Das Ergebniß war noch kein eigentliches Bündniß, aber der Beschluß, auf diplomatischem Wege ein solches einzuleiten und möglichst viele gleichgesinnte Reichsstände dafür zu gewinnen. Im Februar des folgenden Jahres 1526 kamen nun die Fürsten von Sachsen und Hessen wieder zusammen und vereinigten sich, einander mit allen ihren Kräften beizustehen, im Falle sie wegen des göttlichen Wortes oder der Abschaffung der Mißbräuche angegriffen würden. Diese persönliche Uebereinkunft der Fürsten wurde dann am 4. Mai zu Torgau von Seiten Sachsens förmlich ratifizirt, daher die Vereinigung das Torgauer Bündniß genannt wird, das jedoch erst am 12. Juni auf einer Zusammenkunft mehrerer protestantisch gesinnter norddeutscher Fürsten zu Magdeburg zu einem umfassenderen Bündniß erweitert wurde. Auf dem gegen Ende desselben Monats eröffneten Reichstage zu Speier trat dieses Bündniß in Wirksamkeit. Landgraf Philipp trat hier als Vorkämpfer der reformatorischen Richtung auf, er imponirte selbst den Bischöfen durch seine theologische Gelehrsamkeit, den kaiserlichen Commissären durch seine entschlossene Haltung, und brachte es durch seine Drohung, mit dem Kurfürsten von Sachsen abzureisen, wenn man auf Ausführung des Wormser Edikts beharre, dahin, daß König Ferdinand endlich nachgab und ein Beschluß zu Stande kam, der die „kirchliche Entscheidung auf eine deutsche Kirchenversammlung aussetzte und einstweilen jedem Reichsstande anheimgab, zu thun, was er gegen kaiserliche Majestät und gegen Gott verantworten zu können glaube.“ Nun glaubte sich Landgraf Philipp berechtigt, die schon längst beabsichtigte Kirchenreform in seinem Lande auszuführen. Zwei Monate nach dem Reichstage zu Speier berief er eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Stände seines Landes nach Homburg (s. d. Art. „Hessen, Reformation“ Bd. VI. der REnc. S. 29 u. ff.), um die Einwendungen der Gegner anzuhören, die Punkte der Reform zu besprechen und vorläufig festzustellen. Die landgräflichen Reformationscommissäre waren Balthasar Schrautenbach, Kanzler Feige, der erst kürzlich dem Märtyrertode in seinem Vaterlande entronnene Theologe Lambert von Avignon (s. den Art.) und der landgräfliche Hofprediger Adam Kraft.

Am 21. Oktober 1526 wurde die Versammlung in Gegenwart des Landgrafen eröffnet; der Kanzler Feige erklärte in dessen Namen, er habe, berechtigt durch den Abschied zu Speier, die Geistlichen seines Landes berufen, um mit ihrer Hülfe bei dem großen Zwiespalt zwischen den Anhängern der alten und neuen Kirchenlehre den Weg zur göttlichen Wahrheit und zur christlichen Eintracht wieder zu finden. Lambert von Avignon trug hierauf eine Reihe lateinischer Sätze vor, in welchen die streitigen Lehren in zwinglischem Sinne zusammengefaßt waren, begründete und erläuterte sie und erklärte sich schließlich bereit, sich nach dem Worte Gottes zurechtweisen zu lassen. Adam Kraft suchte dann in deutscher Sprache die Uebereinstimmung der vorgetragenen Sätze mit Gottes Wort nachzuweisen, und forderte Jeden, der den Beruf in sich fühle, zum Widerspruche auf.

Der Franziskaner-Guardian von Marburg, Nikolaus Ferber, war der Einzige, der Widerspruch erhob und sich in einer längeren Ausführung über das Unberechtigte einer durch die weltliche Obrigkeit auszuführenden Kirchenreform ausließ, wobei er gegen den Landgrafen selbst sehr scharfe Reden führte. Dieser antwortete in einer Rede, in welcher er auf das Wort Gottes verwies, das in Glaubenssachen allein entscheiden könne, und dem Franziskaner entgegenhielt, daß die Gehorsamspflicht seines geistlichen Amtes gegen die Obrigkeit und selbst der Gedanke an seine Seligkeit ihn abhalten sollten, dem Worte Gottes zu widerstreben, übrigens ihm Verzeihung für seine unbedachtsamen Ausdrücke und ruhiges Gehör für weitere Einwendungen zusagte. Der Franziskaner enthielt sich einer mündlichen Erwiderung, übergab aber nachher eine ausführliche Abhandlung, die später gedruckt wurde. Als er auf mehrmalige Aufforderung des Landgrafen und der Versammlung eine Antwort beharrlich verweigerte, und auch auf dreimaligen Aufruf Lambert's an die Anwesenden, etwaige Einwendungen vorzubringen, keiner der Mönche sich zum Sprechen erhob, nahm man dieses Schweigen als Zugeständniß der Ohnmacht, und die Frage der Kirchenverbesserung als bejahend entschieden an. Zuletzt wurde dann von der Versammlung ein Ausschuß gewählt, der eine neue Kirchenordnung entwerfen sollte. Diese Homberger Kirchenordnung ist eine der eigenthümlichsten Urkunden der Reformationszeit und wohl, wenn auch von Lambert von Avignon*) verfaßt, doch der Ausdruck der persönlichen Ueberzeugung des Landgrafen Philipp. Sie geht von der Idee eines allgemeinen Priesterthums aller Christen aus, erkennt die wahre Kirche nur in der sichtbaren Gemeinschaft aller Gläubigen, und bezeichnet mit gänzlicher Hintansetzung aller menschlichen Ueberlieferungen das Wort Gottes als die einzige sichere Richtschnur aller Gläubigen. Die Einleitung ermahnt und beschwört alle künftigen Synoden, die Gemeinden nicht mit vielen und mannichfaltigen Anordnungen zu beschweren, eingedenk, daß um so größere Unordnung im Ganzen immer da stattfindet, wo zu viel verordnet wird. Man möge sich an Gottes Wort allein genügen lassen und verhüten, daß die Gemeinden, welche Christus durch sein Blut frei gemacht habe, wieder in die Knechtschaft und die verderblichen Schlingen der Menschensatzungen fallen und die letzte Verwirrung schlimmer sey, als die frühere. Die oberste Leitung der Kirche solle allein auf dem Worte Christi beruhen. Wo Jemand ein ander Wort als nöthig zum Heil lehren sollte, der soll abgesetzt und ihm die Kirchengemeinschaft entzogen werden. Alle Ordnung für kirchliche Handlungen, die nicht durch Gottes Wort ausdrücklich anbefohlen sey, solle Niemand für etwas Anderes halten, als für heilsame, mit dem Worte Gottes in keinem Widerspruch stehende Rathschläge, die jedoch, wo es Christi Ehre erheische, abgeändert werden können. Die Bildung und Abschließung der Gemeinde soll nach den Grundsätzen der Homberger Kirchenordnung in folgender Weise geschehen. Nachdem das Wort des Herrn eine Zeit lang in einer Gemeinde gepredigt worden, soll jeden Sonntag eine Zusammenkunft der Gläubigen gehalten werden, an welcher alle Männer, die es mit dem Dienste Christi wohl meinen, und zur Zahl der Gläubigen gehören, sich betheiligen sollen, um gemeinschaftlich mit dem Bischofe (d. h. dem Pfarrer) Alles, was in der Kirchengemeinde gerade zu verhandeln ist, auf Grund des Wortes Gottes zu erledigen. Sobald eine solche Versammlung zu Stande gekommen ist, soll der Bischof an jeden Einzelnen die Frage richten, ob er sich den angenommenen Kirchengesetzen unterwerfen wolle, oder nicht. Diejenigen, welche ihre Zustimmung erklären, werden aufgezeichnet, diejenigen aber, welche die Zustimmung ablehnen, sollen hinausgehen, und zur Zahl der Brüder nicht gerechnet werden. In diesen Versammlungen sollen die Bischöfe, d. h. die geistlichen Vorsteher, auch die Diakonen gewählt, Schuldige ausgeschlossen, Reuige wieder aufgenommen werden. Die Wahl der Kirchenvorstände ist damit in die Hand der Gemeinde gelegt, aber für das laufende Jahr und überhaupt bis die Gemeinden in Gottes Wort genügend unterrichtet sind, sollen vom Landesfürsten

*) S. Art. Lambert, Bd. VIII.

die Bischöfe berufen, eingewiesen und abgesetzt werden. In der Folge ist die Wahl der Gemeinde von zwei oder drei Visitatoren, welche durch die Provincialsynode zu wählen sind, zu bestätigen. Für den Unterhalt des Bischofs Sorge zu tragen, ist Sache der Gemeinde. Als wählbar zum Bischof wird jeder fromme, gelehrte und tadellose Bürger bezeichnet, was für ein Gewerbe er auch haben möge. — Der Gemeindeversammlung wird auch die Befugniß der Excommunication zugesprochen und als Richtmaß die Worte der Schrift Kor. 5, 2. und 2 Joh. 10, 11. bezeichnet, wornach wahre Gläubige keine Gemeinschaft haben sollen mit Hurern, Säufern, Ehebrechern, Räubern, Lästerern, oder mit denen, die einer andern Lehre als dem reinsten Gotteswort zugethan sind. Als Kennzeichen des wahren Glaubens war aber das einzelne Schriftwort so sehr festgehalten, daß, wenn Einer für seine abweichende Meinung ein bestimmteres, deutlicheres Schriftzeugniß anführen könnte, seine Ansicht als die gültige zugegeben war, auch wenn er allein stehen sollte. Aus den Versammlungen der einzelnen Gemeinden sollte eine Landessynode erwachsen, die sich alljährlich versammelt, um über die kirchliche Entwickelung und die Leitung der gesammten Provinz nach dem Worte Gottes zu entscheiden. Für diese Synode sollte jede Gemeinde einen Abgeordneten wählen, alle Bischöfe aber als solche Mitglieder derselben seyn. Innerhalb drei Tagen sollte die Synode ihre Geschäfte erledigen, die hauptsächlich in der Wahl eines Ausschusses von 13 Mitgliedern bestanden, welchem eigentlich die oberste Kirchenleitung anheimfiel. Außer diesem Ausschuß sollte die jährliche Synode auch noch drei Visitatoren wählen, welche alljährlich die Gemeinden zu visitiren, die von den Gemeinden gewählten Bischöfe in Absicht ihrer Würdigkeit zu untersuchen und je nach Erfund entweder zu bestätigen oder zu beseitigen haben. Für's Erste sollen aber die als Visitatoren gelten, welche der Fürst in Verbindung mit dem Synodalausschuß dazu bestimmt.

Ueber die einzelnen Theile des Gottesdienstes wurde in dieser Homberger Kirchenordnung Folgendes angeordnet. Der Gottesdienst wird in deutscher Sprache gehalten. Das heilige Abendmahl wird, wenn eine Anzahl Theilnehmer vorhanden ist, nach vorausgegangener Beichte jeden Sonntag gefeiert, aber jeder Meßkanon und alle Gebete, in welchen das Wort „Opfer" oder „Hostie" vorkommt, ist dabei zu vermeiden. Die Vorstellung von der Gegenwart Christi wird so gefaßt: Wir bekennen, daß Christus bei diesem Mahl als Gott und Mensch gegenwärtig sey, und zwar nicht in Folge unserer Gebete, sondern nach einem Beschlusse des lebendigen Gottes. Nie soll die Hostie in besonderen Behältnissen umhergetragen werden, indem zum Gebrauch der Eucharistie ihr Genuß und die Gemeinschaft der Gläubigen wesentlich gehört. Für die Form des sonntäglichen Gottesdienstes werden einige kurze Anweisungen gegeben. Statt des lateinischen Chorgesanges sollen einige Psalmen gesungen werden, mit Beibehaltung rhythmischer Weise und des Einstimmens der Gemeinde durch Antiphonie. Für den Anfang und Schluß werden nur zwei sehr kurze Gebete vorgeschrieben. In Betreff der Beichte wird die Ohrenbeichte des Einzelnen abgestellt, das Fasten auf den freien Willen des Einzelnen oder die Verabredung der Gemeinde beschränkt, von Festtagen nur diejenigen beibehalten, welche sich auf die Geheimnisse der Erlösung beziehen, jeder Bilderdienst wird abgeschafft, bei der Taufe soll die Salbung mit Oel unterbleiben; statt der bisherigen Begräbnißceremonien wird eine erbauliche Ermahnung an die Lebenden empfohlen. Die Klostergelübde werden für ungültig erklärt und allen Gemeindegliedern geradezu verboten, Mönche oder Nonnen zu werden.

Luther, dem diese neue hessische Kirchenordnung mitgetheilt wurde, rieth in einem Brief von Montag nach Epiphaniä 1527 sie vor der Hand nicht drucken zu lassen und überhaupt mit der definitiven Einführung sachte zu thun, und zuerst nur durch einige Pfarrer in Uebung zu bringen; Manches werde später geändert werden müssen, Anderes werde die Obrigkeit besser für sich behalten. Der Landgraf ließ sich das gesagt seyn; die Homberger Kirchenordnung wurde während seiner ganzen Regierungszeit gar nicht veröffentlicht und erst im vorigen Jahrhundert in F. Ch. Schmincke's Monumenta has-

siaca gedruckt und 1852, nach einer alten Handschrift berichtigt, von Credner herausgegeben. Aber man darf darum nicht glauben, diese Kirchenordnung sey von dem Landgrafen ganz aufgegeben, nur von Lambert ihm damals aufgedrungen, und darum nachher bei Seite geschoben worden, sie war vielmehr der Ausdruck der persönlichen Ansicht des Landgrafen und blieb sein Ideal, das er aber wahrscheinlich selbst für zu kühn und unter den bestehenden Verhältnissen unausführbar erkannte. Er fand es für besser, sich so viel als möglich an die anderwärts von Luther ausgehenden Einrichtungen anzuschließen.

Nachdem noch einmal im Januar 1527 zu Marburg eine Verhandlung über den Reformationsplan stattgefunden hatte, ließ Philipp mit der Ausführung beginnen. Der Anfang wurde mit Aufhebung der Klöster gemacht; auf einem Landtag im October 1527 zu Kassel, auf welchen Abgeordnete des Adels und der Städte berufen worden waren, wurde die Art des Verfahrens berathen. Klosterleute, welche ihren Stand noch nicht verlassen wollten, sollten noch eine Zeitlang geduldet werden, aber die Predigt des Evangeliums hören; Austretende sollten ihr Mitgebrachtes zurückerhalten und je nach Bedürftigkeit eine Abfindung bekommen, junge Mönche zu Handarbeiten oder gelehrten Beschäftigungen, junge Nonnen zu weiblichen Arbeiten angehalten werden und bis zu ihrer Verheirathung ihren Unterhalt beziehen; die Einkünfte der Klöster sollten zur Errichtung städtischer Lehranstalten, besonders zur Ausstattung der Universität Marburg verwendet werden. Als Grund der Berechtigung, die Güter einzuziehen, wurde geltend gemacht, daß ja doch nur der vierte Theil der Mönche und Nonnen Landsassen, die übrigen Ausländer seyen. Ohngefähr 1000 Mönche und Nonnen lebten damals in etwa 50 Klöstern in Hessen. Ihre Abfindung geschah theils auf einmal in baarem Geld, theils durch Verschreibung lebenslänglicher Fruchtgefälle. Den Mönchen, welche bleiben und studiren wollten, wurde das sog. Kugelhaus in Marburg, den Nonnen ein anderer gelegener Ort vorbehalten. Zur Entschädigung des Adels sollten zwei Klöster für öffentliche Erziehung adeliger Kinder eingerichtet werden, welchen Plan man später mit der Errichtung eines gemeinen Kastens vertauschte, aus welchem unter Aufsicht von 4 Kommissären 8 arme adelige Personen jährlich mit 200 bis 300 Gulden ausgestattet werden sollten. Die Einkünfte der Klöster Kauffungen und Wetter wurden dem Adel übergeben, um zu standesmäßiger Ausstattung armer adeliger Jungfrauen verwendet zu werden. Ein anderer Theil wurde dazu bestimmt, um 15 Adelige mit Fruchtgefällen so zu unterstützen, daß sie sich in Rüstung erhalten und ihre ritterliche Bestimmung erfüllen könnten. Der Rest sollte als Nothpfenning zurückgelegt und zur Erleichterung des Drucks der Abgaben unter Aufsicht zweier fürstlicher, zweier ritterschaftlicher und zweier städtischer Abgeordneten für Landeszwecke verwendet werden. Aus dem Ertrag der eingezogenen Klostergüter wurden auch die vier großen Landesspitäler Haina, Merxhausen, Hofheim und Gronau gestiftet. Letzeres ging im dreißigjährigen Krieg zu Grunde, die übrigen bestehen noch jetzt. Die Stiftung der Universität Marburg wurde im Frühjahr 1527 in's Werk gesetzt. Das wichtigste Institut derselben war das Seminarium theologicum, in welchem der Protestantismus einen zweiten Mittelpunkt neben Wittenberg erhielt. Die andern Fakultäten waren zunächst nur unbedeutende Anfänge.

Nach der Aufhebung der Klöster wurde auch eine Untersuchung des kirchlichen Zustandes der einzelnen Gemeinden vorgenommen durch die schon auf der Homberger Synode gewählten und vom Landgrafen erneuten Visitatoren, Hund, Reum, Kraft und Heinzen. Als Norm wurde ihnen die kurz zuvor erschienene kursächsische Instruction für Visitatoren übergeben, sowie eine Schrift: „Christlicher Unterricht, wie es zu Marburg mit Taufen, Sacramentreichen und Beten, auch der Predigt gehalten werden soll". Mit einer Vorrede von Dr. Luther. Dieses Büchlein trat gewissermaßen an die Stelle der Homberger Kirchenordnung. Luther hatte in jenem Briefe gerathen, man solle statt der Veröffentlichung jenes Entwurfs das Nöthigste in ein klein Büchlein fassen. Eine der wichtigsten Veränderungen, die gleich Anfangs in reformatorischer Richtung ausgeführt

wurden, war die Losreißung der hessichen Kirche von dem Erzstifte Mainz und die gänzliche Aufhebung der von letzterem geübten geistlichen Gerichtsbarkeit. Diese erfolgte mittelst eines zwischen dem Landgrafen und dem Erzbischof abgeschlossenen Separatvergleichs, der am 11. Juni 1528 zu Hitzkirchen, einem hessischen Pfarrdorf, unterzeichnet wurde. Der Erzbischof überließ hienach unter Bezugnahme auf den Speier'schen Reichstagsabschied dem Landgrafen den ruhigen Besitz der Geistlichkeit und Jurisdiction in Hessen, bis durch kaiserl. Majestät und ein christliches Concil ein Anderes würde verordnet werden.

Der Landgraf glaubte vor den Umtrieben der katholischen Reichsstände auf seiner Hut seyn zu müssen. Er wußte, wie eifrig sein Schwiegervater Georg von Sachsen war, um eine Verbindung der Reichsfürsten gegen die Anhänger Luther's zu Stande zu bringen; er hatte davon gehört, daß man am kaiserlichen Hofe damit umgehe, diejenigen Fürsten, welche in ihren Territorien kirchliche Veränderungen vorgenommen und von der Jurisdiction sich losgerissen hatten, in die Acht zu erklären, und brannte, der feindlichen Partei zuvorzukommen. In dieser Stimmung schenkte er den Angaben eines diplomatischen Abenteurers, des Dr. Otto von Pack, früheren Kanzlers Herzog Georg's von Sachsen, ein allzu bereitwilliges Gehör (s. R.-Encykl. Bd. X. S. 763—769). Dieser Pack machte ihm um's Ende des Jahres 1527 die Eröffnung, daß bereits ein Bündniß wider die lutherischen Reichsstände abgeschlossen worden sey, und verschaffte ihm sogar im Februar des folgenden Jahres eine Copie der Bundesurkunde, die er dem Dresdener Archiv entnommen haben wollte. Nach derselben hätten sich die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, die Herzöge von Bayern und Sachsen, die Bischöfe von Salzburg, Würzburg und Bamberg mit König Ferdinand verbündet, um zunächst den Kurfürsten von Sachsen zur Auslieferung Luther's zu zwingen, und auch den Landgrafen zu überfallen und ihn aus seinem Land zu vertreiben. Dieß klang nach der Lage der Dinge sehr wahrscheinlich, der Landgraf glaubte gerne an die Aechtheit des Actenstückes; er eilte zum Kurfürsten von Sachsen und bewog denselben zu einem Gegenbündniß, das zu gegenseitigem Schutz 6000 Mann zu Fuß und 2000 Reiter aufstellen sollte, auch den Angriff nicht abwarten, sondern demselben zuvorkommen wollte. Der Eifer der Rüstungen wurde aber zunächst durch die Einwendungen Luthers gedämpft, der durchaus nicht von Angriff, sondern nur von Vertheidigung wissen wollte. Dazu kam, daß die betheiligten Fürsten, Herzog Georg von Sachsen voran, das Bestehen eines solchen Bündnisses mit Entrüstung läugneten und den Verdacht einer Fälschung mit Zuversicht aussprachen. Eine Untersuchung, der sich Pack stellen mußte, ergab, daß er schon früher Fälschungen gemacht hatte, und wenn er auch in dieser Sache nicht überwiesen wurde, so erschien doch Alles, was er vorgebracht hatte, höchst verdächtig. Eine klare Widerlegung Pack's kam übrigens nicht zu Stande, und es wäre wohl möglich, daß solche Verabredungen bestanden hätten, wie Pack sie angab, nur daß sie nicht zu einem officiellen Ausdruck gekommen sind. Man hat dem Landgrafen von der Gegenpartei seine Leichtgläubigkeit und Uebereilung sehr zum Vorwurf gemacht, aber man muß gestehen, daß die Sache sehr wahrscheinlich klang, und wenn man bedenkt, daß das 20 Jahre später geschah, was Philipp in seinem Mißtrauen damals schon den Fürsten zugetraut hatte, so erscheint jene Angabe Pack's auch heutzutag nicht so unglaublich. Landgraf Philipp übrigens kam zur Ueberzeugung, daß er betrogen worden sey, und schämte sich des Handels. „Wäre es nicht geschehen", sagte er, „jetzt würde es nicht geschehen. Wir wissen keinen Handel, den wir unser Leben lang begangen, der uns mehr mißfiele." Der Landgraf hatte große Noth, die durch seine überwiesenen Anklagen entstandenen Verstimmungen zu überwinden und den Ausbruch ernstlicher Feindseligkeiten zu verhindern. Die bedrohten Bischöfe von Bamberg und Würzburg, sowie der Kurfürst von Mainz hatten bereits bedeutende Rüstungen gemacht, und es galt nun eine Versöhnung zu Stande zu bringen. Dazu halfen der Erzbischof Richard von Trier und der Kurfürst Ludwig von der Pfalz. Durch ihre Vermittlung kam am Freitag nach Pfingsten 1528 zwischen Würzburg und

Bamberg einerseits und Hessen und Sachsen andererseits ein Vertrag zu Stande, worin erstere versprachen, letztere vom Worte Gottes nicht drängen zu wollen und an den Landgrafen 60,000 Gulden Kriegskosten zu zahlen. Auch mit dem Erzbischof von Mainz, der bereits die Hilfe des schwäbischen Bundes angesprochen hatte, kam zu Gelnhausen ein Vergleich zu Stande, in welchem er Frieden versprach, dem Landgrafen 40,000 Gulden versprach und die geistliche Gerichtsbarkeit in dem hessischen Gebiet zugestand. Diese für Philipp so günstigen Verträge ließen vermuthen, daß jene geistlichen Fürsten sich doch nicht ganz unschuldig wußten. Unter den Mitgliedern des schwäbischen Bundes dagegen herrschte die Ansicht, daß jene unschuldigen Fürsten mit Unrecht zu Geldzahlungen genöthigt worden seyen; der Bund verlangte, daß der Landgraf den Bischöfen das Geld wieder zurückbezahle, die Klöster wieder in den Besitz ihrer Güter setze und den Herzog Ulrich von Württemberg nicht länger bei sich beherberge. Philipp ging jedoch nicht auf diese Forderungen ein und es gelang, auch den Bund durch eine Uebereinkunft vom 30. December 1528 zufrieden zu stellen. Am schwierigsten war die Versöhnung mit Philipp's Schwiegervater, Herzog Georg von Sachsen; doch brachten ihn die Grafen von Mansfeld und Solms nach längerem Schriftenwechsel dazu, daß er einen versöhnlichen Brief an den Landgrafen schrieb.

Ob Pack ein gänzlicher Betrüger gewesen sey, darüber ist man keineswegs ganz im Klaren; jedenfalls spricht der Umstand zu seinem Vortheil, daß die Gefahr für ihn groß und der Gewinn sehr unsicher war. Philipp hielt ihn längere Zeit in Haft, mehr um ihn vor Verfolgung zu schützen, als um ihn zu strafen, doch gab er ihn im Jahr 1529 auf; er irrte mehrere Jahre unstät umher, bis ihn 1536 die Rache Herzog Georg's in den Niederlanden ereilte.

Das gespannte Verhältniß, in welches Philipp durch den Pack'schen Handel mit vielen Reichsständen gekommen war, wirkte lange nach. Bei seinem Besuche des Reichstags zu Speier im März 1529 traute er dem Frieden noch nicht recht und erschien deßhalb mit einem Gefolge von 200 Rittern. Die Verhältnisse schienen ihm gleich Anfangs gefahrdrohend und er betrieb deßhalb sogleich Unterhandlungen über ein Bündniß der evangelischen Reichsstände. Als der Ausschuß des Reichstages die Aufhebung des Speierer Abschiedes vom Jahr 1526, Festhaltung des Wormser Ediktes und Einschreitung gegen die Zwinglianer beantragte, arbeitete der Landgraf sehr eifrig, sowohl gegen den ersten Punkt, als auch besonders gegen den Versuch, die Sache der schweizerisch gesinnten oberländischen Städte von der der Anhänger Luthers zu trennen, wobei er von Melanchthon unterstützt wurde, der sich freilich nachher große Gewissensbisse darüber machte. Bei der Gegenvorstellung, die auf Betrieb des Landgrafen verfaßt und dem Kaiser überreicht wurde, führte der Landgraf das Wort, und als dennoch der Antrag des Ausschusses angenommen wurde, war er es, welcher die berühmte Protestation am eifrigsten betrieb. Auch ließ er zuerst diese Erklärung durch den Druck veröffentlichen. Als kurz darauf, bei einer Zusammenkunft der evangelischen Stände zu Nürnberg, beschlossen wurde, eine Gesandtschaft an den Kaiser abzuschicken, gab ihr der Landgraf eine von Lambert von Avignon in seinem Auftrag französisch verfaßte Schrift über die streitigen Punkte des Bekenntnisses mit, um dieselbe dem Kaiser zu übergeben. Diese Schrift erbitterte aber die katholische Umgebung des Kaisers so sehr, daß der Ueberbringer derselben, Michael Kaden, Syndicus der Stadt Nürnberg, es für gut fand, durch eine heimliche Flucht sein Leben zu retten. Der Landgraf schrieb nachher an den Kaiser und bekannte sich zu dem Büchlein, das seines Wissens gerechten, guten und ernstlichen Inhalts sey, und nur von Unverständigen und feindlich Gesinnten getadelt werden könne.

Um die zu Speier vorläufig besprochene Einigung der evangelischen Stände zu einem definitiven Abschluß zu bringen, wurde im Juni 1529 eine neue Zusammenkunft von Abgeordneten zu Rodach in Franken gehalten, auf der als Beauftragter des Landgrafen Siegfried von Boineburg erschien. Derselbe war sehr befremdet, als der kur-

sächsische Gesandte erklärte, er habe keine Vollmacht zu definitiver Abschließung eines Vertrags. Man mußte daher unverrichteter Dinge auseinandergehen. Die Zusage, einander Nachricht zu geben, wenn eine Vergewaltigung drohen sollte, und die Verabredung einer späteren Zusammenkunft in Schwabbach war Alles, was man erringen konnte. Bedenklichkeiten der sächsischen Theologen wegen der Verbindung mit den zwingli'sch gesinnten oberländischen Städten hatten diese schlimme Verzögerung herbeigeführt. Der Kurfürst war fest entschlossen, von einem Bündniß, an dem die Sacramentirer Theil nähmen, sich ferne zu halten. Landgraf Philipp war über diese Bedenklichkeiten sehr ärgerlich, aber er gab doch die Hoffnung nicht auf, den Kurfürsten auf seine Seite herüberziehen zu können, und faßte ernstlich den Gedanken in's Auge, eine Verständigung über die streitigen Punkte der Lehre einzuleiten. Ebenso bemühte sich der Kurfürst von Sachsen, den Landgrafen von seiner Verbindung mit den Zwinglianern abzubringen, und lud ihn deßhalb zu einer persönlichen Zusammenkunft nach Saalfeld ein. Philipp, der wohl merkte, worauf es abgesehen sey, schrieb an den Kurfürsten, er halte diese neue Zusammenkunft für unnöthig, er wolle sie aber, wenn sie doch stattfinde, beschicken. So geschah es, es erschienen Abgeordnete von Sachsen, Brandenburg, Nürnberg und Hessen zu Saalfeld, sie konnten aber natürlich wieder nichts beschließen, es wurde auf's Neue eine persönliche Zusammenkunft der Fürsten und die Abstellung des Schwabbacher Tags beantragt. Landgraf Philipp schrieb nun Sonntag nach Margarethen 1529 dem Kurfürsten mit rücksichtsloser Offenheit, erklärte eine neue persönliche Zusammenkunft nach den vorangegangenen Verabredungen für unnöthig und fügte hinzu, daß, wenn es sich um die Zulassung der Oberländer handle, sein Entschluß feststehe. Der Streit mit denselben betreffe nur Nebenpunkte, wenn sie darin auch irren sollten, so wäre es unrecht, sie von sich zu stoßen. Man könne nicht auf jeden Zwiespalt der Theologen Rücksicht nehmen, da würde man nie zur Vereinigung gelangen. Er würde es als ein großes Unrecht gegen die Städte, die man zum Bündniß aufgefordert, ansehen, wenn man sie mit einer schlechten Ausflucht wieder verlassen wollte, und erklärte schließlich, er könne zu keinem neuen Fürstentag kommen, auch wolle er nicht, daß der Tag in Schwabbach wieder abbestellt werde. Der Kurfürst antwortete Montag nach Jakobi sichtlich verlegen, die Händel hätten sich weiter verzogen, als er Anfangs zu Speier und zur Zeit des Rodacher Convents gemeint habe. Philipp bestand auf seiner Forderung, der Kurfürst aber vermied es, den eigentlichen Grund seiner Abneigung gegen das Bündniß auszusprechen, und suchte Philipp mit allgemeinen Versprechungen und Zusicherungen seiner Treue hinzuhalten. Wirklich erreichte er seine Absicht. Die Schwabbacher Zusammenkunft unterblieb und die oberländischen Gesandten, denen man nicht rechtzeitig abgesagt hatte, mußten die weite Reise vergeblich machen. Aber eben jetzt kam die Nachricht, daß der Kaiser mit Frankreich Frieden gemacht und seine Truppen beisammen behalten habe, um einen Schlag gegen die Evangelischen auszuführen. Nun richtete der Landgraf einen neuen Antrag an den Kurfürsten und verlangte von ihm eine unumwundene Erklärung, was er im Fall eines Krieges von ihm zu erwarten haben würde. Johann antwortete, daß er, es koste auch Leib, Ehre oder Gut bei dem göttlichen Wort bleiben wolle, aber verhehlte ihm seine Bedenken über einen Krieg gegen den Kaiser selbst, nicht. Uebrigens habe die Sache keine so dringende Eile, da der Winter vor der Thüre und vor nächstem Frühjahr ein Angriff nicht zu erwarten sey.

Um die Bedenken wegen der oberländischen Städte zu beseitigen, versuchte der Landgraf, ob er nicht eine Einigung der Theologen zu Stande bringen könnte. Nachdem er schon einige Zeit her mit Zwingli darüber correspondirt hatte, lud er die namhaftesten Theologen beider Parteien auf Michaelis in sein Schloß zu Marburg ein. Die Schweizer kamen mit Freudigkeit und voll der besten Hoffnungen, Luther und Melanchthon widerwillig und in der Ueberzeugung, daß doch nichts dabei herauskomme. Die Geschichte des Marburger Religionsgespräches ist Bd. IX. der Realencyklopädie S. 13 ff. abgehandelt. Es bewirkte zwar eine freundliche Stimmung der Theologen gegen einander,

aber der politische Zweck, den Landgraf Philipp dabei gehabt hatte, wurde nicht erreicht. Die Verbindung mit den oberländischen Städten blieb nach wie vor unmöglich. Philipp suchte nun die protestantischen Fürsten zu einem passiven Widerstand zu vereinigen, der dadurch ausgeübt werden sollte, daß sie die zu erwartende Aufforderung zur Türkenhülfe ablehnten, oder an Bedingungen knüpften. Aber auch in dieser Beziehung erhielt er von Luther, an den er sich gewendet, ausweichende, vom Kanzler Brück sogar unwillig abweisende Antworten. Jetzt suchte Philipp geradezu ein Bündniß mit den Schweizern, die ihm jetzt um so willkommener waren, da er hoffte, mit ihrer Hülfe Herzog Ulrich von Württemberg wieder in sein Land zurückzuführen. Vom September 1529 bis in's Frühjahr 1530 finden wir ihn in eifrigen Unterhandlungen mit Zürich und Basel, meistens durch Zwingli's Vermittelung.

Gegen den Kaiser beharrte er im größten Mißtrauen. Als dieser die Stände durch ein Ausschreiben vom 21. Januar zu einem am 8. April 1539 zu Augsburg zu eröffnenden Reichstag einlud, hegte er starke Bedenken, ob es für ihn räthlich sey, den Reichstag zu besuchen, entschloß sich aber doch dazu, als die übrigen protestantischen Stände sich für das persönliche Erscheinen aussprachen. Am 12. Mai 1530 traf der Landgraf mit stattlichem Gefolge in Augsburg ein, sowohl er als seine Leute waren in Aschgrau, die Farbe der Trauer, gekleidet. Seine Stellung war Anfangs eine ziemlich vereinzelte und zurückhaltende, da er mit den protestantischen Reichsständen, besonders mit Sachsen, gespannt und voll Mißtrauen war, die streng Lutherischen möchten durch Preisgebung der Zwinglianer einen beschränkten Frieden erkaufen wollen, während er lieber die Entscheidung der Waffengewalt anheimgestellt wissen wollte. Aber auch er wurde von der Gegenpartei mit Mißtrauen betrachtet; es mißfiel dem Kurfürsten von Sachsen, daß der Landgraf vorzugsweise die Predigten des zwingli'sch gesinnten Michael Kelner besuchte, daß er häufig mit Leuten dieser Partei verkehrte, daß er sogar entschieden zu Gunsten der zwingli'schen Abendmahlslehre sich äußerte, wie er denn gegen Urbanus Regius geradezu bekannte, daß er für seine Person es mit Zwingli halte. Doch gaben die Lutheraner die Hoffnung nicht auf, den Landgrafen zu gewinnen, und Luther selbst schrieb ihm am 20. Mai 1530 einen langen Brief, worin er ihn mit großer Schonung und unter Voraussetzung, daß er im Kampfe mit innern Zweifeln sey, vor der Lehre der Sakramentirer warnte und ihn bat, daß er sich durch die süßen guten Worte des Widertheils nicht bewegen lasse und der listigen Einfälle und Gedanken des Teufels sich erwehre. Der Landgraf hielt sich nun mehr zurück und beschränkte sich darauf, als Unparteiischer zur Eintracht zu mahnen.

Als der Kaiser kurz nach seiner Ankunft die protestantischen Fürsten zu sich beschied, um ihnen das Ansinnen zu stellen, sie möchten doch den von ihnen mitgebrachten Predigern das Predigen verbieten, nahm der Landgraf im Namen der Uebrigen das Wort, um jene Forderung zurückzuweisen, und erwiderte auf die Einwendung, daß dem Kaiser sein Gewissen gebiete, die Einstellung der Predigten zu fordern: „Kaiserlicher Majestät Gewissen ist kein Herr und Meister über unser Gewissen". Seitdem sehen wir den Landgrafen wieder mehr in Gemeinschaft mit den andern evangelischen Fürsten. Als es sich nun um die Unterschrift der zu übergebenden Confession handelte, bot er noch einmal Alles auf, um die Trennung der beiden evangelischen Parteien zu verhüten. Aber die Lutheraner wollten weder den betreffenden Artikel des Bekenntnisses ändern, noch die Zwinglianer etwas unterschreiben, das gegen ihr Gewissen ginge, und so richtete er nichts aus. Er selbst unterschrieb mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß ihm in der Abendmahlslehre kein Genüge geschehen sey. Gegen die Weigerung des Kaisers, die Verlesung der Confession zu gestatten, bestand Philipp um so eifriger auf der öffentlichen Vorlesung. Je ungünstiger im Verlaufe des Augsburger Reichstags die Verhältnisse für die Protestanten sich gestalteten, um so weniger verlor der Landgraf seinen trotzigen Muth. Er hoffte auf Uneinigkeit der katholischen Stände, auf die Eifersucht zwischen Bayern und Oesterreich, auf den Argwohn, der die kaiserliche Familie wegen Ausdehnung ihrer Haus-

macht traf, auf die Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich von Württemberg. Als der Landgraf eines Tages, Anfangs Juli, hörte, daß ihm ein Verweis des Kaisers wegen seines bisherigen Betragens drohe, entschloß er sich, eine Vorladung nicht erst abzuwarten, und erbat sich eine Audienz beim Kaiser, die ihm auch alsbald gewährt wurde. Muthig bat er den Kaiser, ihm gnädiglich die Artikel anzuzeigen, wegen deren er mit ihm unzufrieden sey. Der Kaiser ließ ihn abtreten und hielt mit seiner Umgebung Rath, was dem Landgrafen zu antworten sey. Nachdem dieß geschehen, eröffnete ihm der Bischof Balthasar von Constanz, daß kaiserl. Majestät sich gegen den Landgrafen wegen folgender 4 Punkte zu beschweren habe: 1) wegen freventlicher Uebertretung des Wormser Edikts; 2) wegen Geringschätzung des Sakraments; 3) wegen Abschließung auswärtiger Bündnisse und des Pack'schen Handels; 4) wegen des durch Kaden überreichten Büchleins. Der Landgraf gab eine ausführliche Erklärung ab, worin er auf alle jene Klagen antwortete.

Das Wormser Edikt sey nicht bloß von ihm, sondern von der Mehrzahl der Stände unberücksichtigt geblieben, übrigens habe er keineswegs aus Verachtung kaiserlicher Majestät dawider gehandelt. In Betreff des Abendmahls erklärte er, nach seiner Ueberzeugung erhalte Jeder, welcher das Sakrament mit wahrem Glauben empfange, den Leib und das Blut Christi. Auf die Anklage wegen Empörung und Abschließung von Bündnissen mit Auswärtigen erinnerte er an sein Verhalten in der Fehde mit Sickingen und im Bauernkrieg, bekannte aber, daß er jüngst durch einige Bischöfe und andere Fürsten gedrängt, allerdings Maßregeln zu seinem Schutz und seiner Vertheidigung ergriffen habe, übrigens wieder abgezogen sey, ohne Jemand Schaden zuzufügen. Die Beschuldigung auswärtiger Bündnisse konnte er nur ausweichend beantworten, da er seine Beziehungen zu Frankreich und der Schweiz nicht ganz abläugnen konnte; er versicherte nur, der Kaiser sey wohl falsch berichtet worden, auch habe er immer seinen dem Kaiser geleisteten Eid im Auge behalten. In Betreff des Lambertischen Büchleins erklärte er, da er der französischen Sprache nicht mächtig sey, könne er nicht dafür stehen, ob nicht etwas Ungehöriges darin stehe, aber bei Uebersendung desselben habe er nur die gute Absicht gehabt, dem Kaiser über die Glaubensartikel der Evangelischen und den ganzen Religionsstreit Bericht und Unterricht zu geben. Schließlich fügte er die Versicherung bei, daß er fortwährend bereit sey, kaiserlicher Majestät in allen Dingen schuldigen Gehorsam zu leisten. Der Kaiser erklärt sich in Betreff der drei ersten Punkte zufrieden gestellt, verlangte aber, daß Philipp das bestimmte Versprechen gebe, er wolle sich in der Religionssache der bevorstehenden kaiserlichen Entscheidung unbedingt unterwerfen. Letzteres lehnte der Landgraf entschieden ab und erklärte, daß er, in den besten Jahren seines Alters stehend, zwar die Freude und die Gunst der Großen nicht fliehe, aber doch fest entschlossen sey, Gottes Gnade den trügerischen Gütern dieser Welt vorzuziehen. Noch gab ihn der Kaiser nicht auf; er machte ihm Hoffnung auf eine günstige Entscheidnng seiner Streitigkeiten mit Nassau, auf Wiedereinsetzung seines Freundes Ulrich von Württemberg, ja sogar auf Erwählung zum römischen König. Natürlich konnten solche Lockungen, die überdieß der Landgraf nicht als ernstlich gemeint ansehen konnte, ihn nicht irre machen. Seine Stellung in Augsburg wurde immer unbehaglicher, er sah ein, daß von diesem Reichstage nichts Günstiges zu erwarten sey; durch die hierarchische Reichstagsordnung von allen wichtigeren Verhandlungen ausgeschlossen, langweilte er sich, seine Anwesenheit schien ihm unnütz, und er faßte den Entschluß, Augsburg zu verlassen. Zuerst bat er den Kaiser um eine Audienz, sich zu beurlauben. Da er diese nicht sogleich erhielt, so wendete er sich an den Präsidenten der Reichsversammlung, Pfalzgrafen Friedrich, indem er die Krankheit seiner Gemahlin als Grund angab, der ihn zur Abreise treibe. Als er keine bestimmte Antwort erhielt, schöpfte er Verdacht, es wolle ihm auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers die Erlaubniß zur Abreise verweigert werden und er sey von geheimen Nachstellungen bedroht; dieß bestärkte ihn vollends in seinem Entschluß. Am 6. August Abends 8 Uhr

ritt er, von wenigen Dienern begleitet, durch ein geheimes Pförtlein hinaus. Seinem Kanzler Joh. Feige hatte er den Auftrag zurückgelassen, dem Kurfürsten von Sachsen von seiner Abreise und den Gründen derselben Nachricht zu geben und ihm die würtembergische Sache noch einmal an's Herz zu legen. In einem eigenhändigen Schreiben ermahnte er ihn, sich vom Evangelium nicht abziehen und durch die eitlen Drohungen der Gegner nicht schrecken zu lassen, er werde Leib und Blut und Land und Leute bei Seiner Liebden und Gottes Wort lassen.

Die Nachricht von seiner plötzlichen und heimlichen Abreise machte großes Aufsehen. Manche fürchteten, er werde bald an der Spitze eines Heeres zurückkehren. Der Kaiser, welcher meinte, der Landgraf sey noch nicht wirklich abgereist, sondern halte sich noch in der Stadt verborgen, ließ alle Thore verschließen und besetzen, die evangelischen Fürsten zusammenrufen und bedrohen. Dem Kurfürsten von Sachsen ließ er sagen, wenn er sich nicht zufrieden gebe, so werde er sein Land besetzen und ihn mit Weib und Kind in Gefangenschaft führen lassen. Als er aber hörte, daß der Landgraf wirklich abgereist sey, zog er andere Saiten auf, weil er nun ernstlich fürchtete, es sey ein gemeinschaftliches Unternehmen der Evangelischen im Werke. Er ließ die Fürsten noch einmal zu sich rufen, befragte sie über die Mitwissenschaft von Philipp's Abreise, und da sie jede nähere Kunde in Abrede stellten, ward er milder, bat sie, den Reichstag doch ja nicht zu verlassen, und versprach, er wolle Alles aufbieten, um einen Vergleich der Parteien zu Stande zu bringen. Auch sandte er Herzog Heinrich von Braunschweig nach Kassel, um den Landgrafen zur Rückkehr zu bewegen. Dieser aber, froh, seine Freiheit wieder gewonnen zu haben, ließ sich nicht verlocken und war eifrig bemüht, die Bündnisse, die er insgeheim schon in Augsburg eingeleitet hatte, zum Abschluß zu bringen. So hatte er, um sich den Rücken zu decken, mit dem Erzbischof von Mainz einen Vergleich geschlossen, mit Heinrich von Braunschweig Verabredungen wegen Zurückführung Herzog Ulrich's getroffen und von anderen Fürsten wenigstens freundliche Zusagen gewonnen. Auch mit den Hansestädten hatte er Unterhandlungen angeknüpft. Am eifrigsten aber verfolgte er seine Verhandlungen mit der Schweiz. Der Straßburger Rathsherr Jakob Sturm war sein bedeutendster Vermittler in dieser Richtung, außer ihm schickte er aber noch manche besondere Gesandte. Mit Zürich war schon Ende Juli ein Bündniß zu Stande gekommen, Basel, wo Oekolampad seine Sache vertreten, nahm den Landgrafen am 16. November 1530 in das christliche Bürgerrecht auf, nur Bern widerstrebte so hartnäckig, daß die Verhandlungen abgebrochen werden mußten. Auch den Reichstag in Augsburg verlor Philipp nicht aus dem Auge. Seine Räthe dort ermahnte er zur Standhaftigkeit gegen jeden verkümmernden Vermittelungsversuch, und beauftragte sie, seinen ermuthigenden Brief auch den Gesandten der oberländischen Städte zu zeigen und ihnen zu sagen, daß sie nicht Weiber, sondern Männer seyn sollten, es habe keine Noth. Gleichzeitig schrieb er den 24. August 1530 auch an Luther (s. Neudecker, Urkunden S. 154), bat ihn um ein Gutachten, bot ihm für den Fall der Noth eine Zufluchtsstätte in Hessen an und sprach ihm zu, standhaft zu seyn und nicht zu weichen. Mittelbar suchte er auch auf Melanchthon zu wirken. Sein theologischer Gesandter in Augsburg, Erhard Schnepff, der im Ausschuß saß, hielt sich gleich standhaft und muthig, wie sein Herr, und sprach sich eben damals in einem Gutachten sehr entschieden gegen die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion aus. Als der Abschied so entschieden ungünstig für die Protestanten ausgefallen war, näherte sich der Kurfürst von Sachsen den kriegslustigen Planen Philipps wieder mehr und schrieb eine Versammlung der evangelischen Stände auf den 22. Dezember 1530 nach Schmalkalden aus. Es schien eine Zeit lang, als ob dort Philipp's Plane über seine Erwartung hinaus verwirklicht werden und eine Coalition sämmtlicher evangelischer Mächte Deutschlands zu Stande kommen sollte. Die Theologen zeigten sich milder und einer Vermittelung mit den Reformirten nicht abgeneigt. Der evangelische Bund wurde endlich zu Schmalkalden im März 1531 auf 6 Jahre abgeschlossen und zu Frank=

furt weiter entwickelt; aber freilich hatte Philipp die Aufnahme der Schweizer nicht erreichen können. Auch mit dem König von Dänemark führte Philipp im Auftrag der deutschen Stände Verhandlungen, welche am 24. Juni zum Abschluß eines Bündnisses mit Hessen, Sachsen und Lüneburg führten und den vollständigen Eintritt Dänemarks in das Schmalkaldische Bündniß in Aussicht stellten. Die Herzöge von Geldern und Cleve wurden ebenfalls von Hessen aus bearbeitet. Philipp setzte um diese Zeit ein zahlreiches diplomatisches Corps in Bewegung und er beschränkte sich dabei nicht auf die protestantischen Fürsten, sondern versuchte es mitunter auch bei katholischen Fürsten, sie für seine Plane zu benutzen. So knüpfte er mit den Herzögen von Bayern, die ihm wegen der Rivalität mit Oesterreich und der Verwandtschaft mit Ulrich von Würtemberg wichtig waren, Verhandlungen an. Im Februar 1531 sandte er Schenck von Schweinsberg an den bayerischen Kanzler Eck, setzte sich mit diesem selbst in Briefwechsel und hielt mit ihm eine persönliche Zusammenkunft in Gießen. Hier wurde beschlossen, wenn der Pabst das Concil noch länger verweigere, den Kaiser anzugehen, aus eigener Macht ein solches zu berufen, würde aber auch der Kaiser es verweigern, so solle man eine Versammlung der Reichsstände berufen, um von Religionssachen zu handeln. Die weitere Frucht dieser diplomatischen Bemühungen war ein am 24. Oktober 1531 zu Saalfeld abgeschlossenes kriegerisches Bündniß mit Bayern, das Widerstand gegen König Ferdinand und die Eroberung Württemberg's zum Zweck hatte. In Saalfeld wurde auch die Ausdehnung des Bundes auf auswärtige Mächte beschlossen, und der Landgraf wurde beauftragt, die Verhandlungen mit Dänemark, England und den rheinischen Fürsten zu besorgen. In Folge dieser Verabredung schickte Philipp einen Licentiaten der Rechte, Namens Nicol. Meier, zu Heinrich VIII. von England, um ihm die deutsche Reformation zu empfehlen und eine von Schnepf verfaßte Apologie des Protestantismus zu überreichen. Die Sendung hatte zwar keinen Erfolg, doch wurden im folgenden Jahre die Verhandlungen von englischer Seite wieder aufgenommen. Auch nach Frankreich, mit dem zunächst Bayern zu unterhandeln hatte, schickte Philipp einen Gesandten, den Grafen Wilhelm von Fürstenberg, um die Sache Ulrich's von Württemberg zu vertreten. Auf Schloß Scheyern kam den 26. Mai 1531 ein Verständniß Bayerns, Hessens und Sachsens mit Frankreich zu Stande. Jenen Nikolaus Meier, der nach England geschickt worden war, finden wir bald nachher als Gesandten Philipp's in Krakau; Unterhandlungen mit Zapolya in Ungarn wurden nur durch den Türkenkrieg unterbrochen.

Während aber die Verbindungen Philipp's europäische Ausdehnung gewannen, mußte er den Schmerz erleben, daß einer seiner wichtigsten Vermittler, der schweizerische Reformator Zwingli, in der Schlacht bei Cappel im Oktober des Jahres 1531 vom Todesstreich getroffen, und durch die Niederlage der evangelischen Kantone und den Frieden, den sie schließen mußten, jede Fortentwickelung und jede Verbreitung der Reformation in der Schweiz abgeschnitten wurde. Auf die erste Nachricht, daß ein Krieg ausgebrochen sey, hatte er die Reformirten ermahnt, sich auf ihn zu verlassen und seine Hülfe abzuwarten. Nun war es zu spät, und dem Landgrafen gingen die Früchte vieljähriger und kostspieliger Unternehmungen verloren. Dagegen erlebte Philipp die Freude zu sehen, daß sich der Bund in Deutschland immer mehr befestigte. Unter Einwirkung der Türkengefahr kam es übrigens wieder zu einer Annäherung der streitenden Parteien. Im Sommer 1532 wurde zu Nürnberg über einen Religionsfrieden verhandelt. Als man sich hier besonders darüber stritt, ob der Friede sich bloß auf die gegenwärtigen oder auch auf die zukünftigen Bekenner der Augsburger Confession erstrecken sollte, machte der Landgraf in Uebereinstimmung mit seinem Theologen Urbanus Regius geltend, daß es eine der ersten Christenpflichten sey, sich von der Liebe beherrschen zu lassen und namentlich dem Befehle des Herrn nachzukommen, daß der Glaubige nicht bloß die einmal erkannte Wahrheit weiter tragen, sondern auch auf jede Weise die Verbreitung des Gotteswortes fördern solle. Die Verhandlungen mit den Hansestädten und

die Aussicht, daß gerade mehrere Herrschaften in Westphalen auf Philipp's Betrieb im Begriffe standen, das Evangelium anzunehmen, bestärkten ihn darin, auf diesem Punkte zu beharren. Seine Vorschläge fanden aber kein Gehör, da Sachsen sich damit begnügte, den Religionsfrieden auf die dermaligen Anhänger der Augsburg. Confession beschränken zu lassen. Als der Friede am 27. Juli 1532 auf diese Bedingungen hin unterzeichnet wurde, nahmen die Gesandten des Landgrafen denselben nicht an; er selbst ließ sich aber doch bewegen, nachträglich noch beizutreten. Dagegen entspann sich zwischen dem Landgrafen und dem Kurprinzen von Sachsen ein Briefwechsel, in welchem ersterer dem letzteren über voreiligen Abschluß des Friedens bittere Vorwürfe machte und die Zaghaftigkeit der Theologen anklagte. Der bald darauf erfolgte Tod des Kurfürsten Johann bewirkte wieder eine Annäherung der beiden früher so innig befreundeten Fürsten, die gegenseitig anerkannten, daß der andere aus Gewissensdrang so gehandelt habe. Daß aber Philipp mit seinem Bedenken recht gehabt hatte, zeigte sich darin, daß das Kammergericht die Processe gegen die Evangelischen wegen streitiger Kirchengüter wieder aufnahm. Dem Landgrafen aber gelang es jetzt, einen für die Protestanten sehr günstigen Umschwung herbeizuführen durch die Wiedereinsetzung Herzog Ulrich's von Württemberg. Mit großer Umsicht, unermüdeter diplomatischer Thätigkeit und bewundernswerthem Geschick hatte der Landgraf seit Jahren diese Sache vorbereitet. Es war ihm gelungen, den schwäbischen Bund aufzulösen, der Ulrich einst vertrieben und eine gewisse Verpflichtung hatte, Württemberg dem König Ferdinand, dem das Land gegen die Kriegskosten verkauft worden war, zu erhalten. Geld zu der Unternehmung wußte er sich von dem König von Frankreich, Franz I., zu verschaffen. Mit ihm hielt er im Januar 1534 eine Zusammenkunft zu Bar le Duc und bewog ihn zu einer bedeutenden Geldhülfe von 125000 Kronen, die unter dem Namen eines Kaufcontrakts für Mömpelgard, eine französische Besitzung des Herzogs von Württemberg, bezahlt wurden. Die Kurfürsten von Brandenburg, Köln, Pfalz und Trier, welche fürchteten, daß ein Krieg gegen König Ferdinand auch ihnen gefährlich werden könnte, da sie ihn zum König gewählt hatten, wußte er zu beruhigen. Da es ihm an verwendbaren Diplomaten fehlte, indem er alle schon versendet hatte, so reiste er selbst zu den Kurfürsten von Trier und Pfalz, um sich mit ihnen über das Ziel des Krieges zu verständigen, und Trier verstand sich sogar zu einer Geldunterstützung. Auch von Dänemark, Lüneburg, Mannsfeld, Henneberg erlangte er Beiträge. Ein Straßburger Kaufmann schoß ihm 50000 Gulden vor. Nur Kursachsen nahm eine fast feindselige Stellung ein, da Luther und Melanchthon von dem kühnen Unternehmen abgerathen hatten. Der Landgraf verbarg daher seine Kriegsplane vor dem Kurfürsten auf's Sorgfältigste. Daß die Sache ein großes Wagniß sey, das verhehlte sich Philipp keineswegs. Ehe er aufbrach, versammelte er die Abgeordneten seiner Ritterschaft und seiner Stadt und übergab ihnen seinen letzten Willen für den Fall, daß er bei diesem Zuge sein Leben lasse, und setzte eine Vormundschaft ein. Am 23. April 1534 zog er mit Herzog Ulrich von Kassel aus, um zu dem Heere zu stoßen, das, 24000 Mann stark, an der südlichen Grenze Hessens sich gesammelt hatte. Die österreichische Regierung in Württemberg war zwar auch gerüstet, aber ihr Heer kam an Zahl dem des Landgrafen weit nicht gleich, es zählte nur 10000 Mann, und König Ferdinand, in Böhmen vollauf beschäftigt, konnte nicht zu Hülfe kommen, da er sich von Ungarn und Türken aufs Neue bedroht sah. Der Pabst, von Oesterreich um Hülfe angegangen, hatte sich von König Franz überzeugen lassen, daß es sich bei dem Zuge mit Württemberg nur um einen Privatstreit handle, der mit der Religion nichts gemein habe. Der Landgraf gewann am 13. Mai des Jahres 1534 bei Laufen am Neckar einen glänzenden Sieg, in Folge dessen Württemberg durch den Vertrag von Kadan wieder in den Besitz Herzog Ulrich's kam. Der Gewinn für die Sache der Reformation war natürlich ein sehr großer, indem nicht nur dem Hause Oesterreich seine Stellung in Süddeutschland bedeutend geschmälert wurde, sondern ein ansehnliches Gebiet nun dem

Protestantismus geöffnet war. Man war mit dem Landgrafen allgemein zufrieden, daß er seine Sache so gut gemacht habe, auch Luther, der so entschieden von dem Zuge abgerathen hatte, freute sich jetzt des Erfolges. Das Ansehen Landgraf Philipp's wuchs nun um ein Großes. Sogar König Ferdinand suchte sich ihm wieder zu nähern. Er ließ dem Landgrafen unter dem 9. Jan. 1535 Verzeihung anbieten und lud ihn sogar zu einem Besuche ein. Philipp kam wirklich am 23. März nach Wien und versicherte den König, daß er ihm stets den strengsten Gehorsam leisten werde. Es wurde sogar über eine Verlobung des dreijährigen Sohnes des Landgrafen mit einem Töchterlein Ferdinand's, sowie über ein Erbbündniß zwischen Hessen und dem Kaiserhaus unterhandelt. Dieses kam zwar nicht zu Stande, aber Ferdinand entließ Philipp auf's Freundlichste. Ersterer versäumte über der Versöhnung mit dem römischen König keineswegs, für Befestigung und Erweiterung des schmalkaldischen Bundes zu sorgen; er war es, der den Beitritt Herzog Ulrich's von Württemberg vermittelte und dessen Bedenklichkeiten beseitigte. Seine Versuche, eine Vereinigung mit den Schweizern zu Stande zu bringen, oder wenigstens ein Nebenverständniß mit ihnen abzuschließen, scheiterte aber auch jetzt an der Abneigung des Kurfürsten von Sachsen. In Hessen selbst betrieb Philipp eifrig die weitere Ausbildung und Feststellung der kirchlichen Ordnung. Eine Kirchenordnung vom Jahre 1537, die hauptsächlich mit Rücksicht auf das Treiben der Widertäufer entworfen wurde, ward die Grundlage der hessischen Kirchenverfassung. Unter dem Einflusse Bucer's und der Wittenberger Concordie entstand im Jahre 1539 eine Ordnung für Kirchenzucht und ein Katechismus. Die Schulen suchte Philipp nach einem einheitlicheren Plane einzurichten, und übergab deshalb die Oberaufsicht über dieselben den Professoren zu Marburg. Viele Sorgen bereitete dem Landgrafen um diese Zeit die Bewegung in Münster. Als die Reformation im Jahre 1531 dort begonnen hatte, schickte Philipp den Münsterern einige evangelische Prediger, förderte dort nach Kräften die evangelische Bewegung, und suchte den dortigen Bischof Franz zur Duldung zu bestimmen. Als aber derselbe doch zu Gewaltsmaßregeln schritt und dann von der Stadt bekämpft und beinahe gefangen gehalten, froh war, einen Vermittler zu finden, sandte der Landgraf, auch vom Stadtrath in Münster um Vermittelung gebeten, drei seiner Räthe, welche durch einen von den Landständen bekräftigten Vertrag vom 14. Februar 1533 die Ruhe wieder herstellten. Unter der Bedingung, daß sich die Bürgerschaft dem Bischof unterwerfe, die alte Verfassung des Domstiftes, dessen Güter und Renten anerkenne, wurden für die evangelische Predigt sechs Kirchen eingeräumt. Der Bischof und die Stadt waren damit zufrieden und ersterer beschenkte die hessischen Räthe mit einem Roß und 100 Gulden, die Stadt den Landgrafen selbst mit zwei Kappen und zwei großen goldenen Pokalen. Aber bald nachher richteten holländische Irrlehrer große Verwirrung an, und die benachbarten Fürsten fanden sich veranlaßt, mit Waffengewalt zur Wiederherstellung der Ordnung einzuschreiten; namentlich Philipp gewährte gleich beim Beginn des Aufstandes Hülfe zur Unterdrückung desselben. Im Vertrage von Kadan verpflichtete er sich ausdrücklich zur Hülfeleistung gegen Münster und begab sich selbst dorthin, um mit seiner Mannschaft die Stadt belagern zu helfen. Während dieser Belagerung, die sich in die Länge zog, machte er Versuche zur Bekehrung der Wiedertäufer. Letztere schickten ihm dagegen eine Schrift von der „Wiederbringung christlicher Lehre und Lebens“ mit einem Briefe, worin sie den Landgrafen als ihren „Lieve Lippes“ anredeten und ihn baten, sie als unschuldige Leute nicht länger zu bekämpfen, sondern vielmehr unter Berücksichtigung der Weissagungen des alten und neuen Testaments ihre Sache als das längst geweissagte Gottesreich anzuerkennen und sich zu ihnen zu bekehren. Philipp gab sich die Mühe, dieses Schreiben eigenhändig und eingehend zu beantworten, die Irrthümer der Wiedertäufer nachzuweisen und ihr Treiben ihnen mit Ernst vorzuhalten. Eine zweite Zuschrift der Wiedertäufer ließ er durch seine Theologen beantworten. Beide Schriften verfehlten aber den beabsichtigten Erfolg und wurden mit Spott aufgenommen. Als Münster eingenommen war und die Krieger arg in der

Stadt hausten, suchte der Landgraf Philipp nach Kräften Einhalt zu thun, und als die Häupter König Johann und Knipperdolling zur Hinrichtung verurtheilt waren, schickte er ihnen Theologen, um noch einmal ihre Bekehrung zu versuchen. Auch bemühte er sich angelegentlich, der Stadt Münster die Predigt des Evangeliums zu erhalten, aber seine Bemühungen scheiterten an dem Widerstand der katholischen Verbündeten. Das engere Zusammenschließen der protestantischen Stände, welches besonders seit der Rückkehr Kaiser Karl's von seiner afrikanischen Expedition im Spätjahr 1535 bemerkbar wird, das ernstliche Bemühen, durch ein Concil die kirchliche Frage zu erledigen, mußte auch die Protestanten auf's Neue antreiben, durch gemeinschaftliches Handeln der ihnen drohenden Gefahr zu begegnen. Der Landgraf Philipp war immer einer von denen gewesen, welche darauf gedrungen hatten, die dogmatischen Streitigkeiten bei Seite zu lassen und sich zu einem gemeinschaftlichen politischen Handeln zu vereinigen. In diesem Sinne wirkte er auch jetzt. Gegenüber der Concilsache ging seine Politik dahin, einen von der Entscheidung des Concils unabhängigen Frieden zu erlangen und das Concil entweder ganz zu hintertreiben oder wenigstens ein außerdeutsches vom Pabst geleitetes Concil zu verwerfen. Im Frühjahre 1535 hatte Philipp in Wien gegen König Ferdinand den Wunsch ausgesprochen, daß der Friede bis zur Zeit der Schließung des Concils ausgedehnt und die indessen eintretenden Streitigkeiten durch eine Commission ehrbarer und gelehrter Männer verglichen werden möchten. Zugleich erklärte er sich bereit, dahin zu wirken, daß den Katholischen in den Gebieten der evangelischen Stände freie Ausübung ihres Cultus gestattet werden möchte. Eine Frucht der von Philipp so eifrig bevorworteten irenischen Bestrebungen war um diese Zeit die sogenannte Wittenberger Concordie, welche hauptsächlich durch Bucer's Vermittelung am 25. Mai 1536 zu Wittenberg zu Stande kam, worüber Philipp sehr erfreut war. Er säumte nicht, dieß günstige Ereigniß alsbald zur Erweiterung des schmalkaldischen Bundes zu benutzen. Schon am 6. April 1536 war auf einem Convente zu Frankfurt a. M. Herzog Ulrich von Württemberg in den Bund aufgenommen worden, hauptsächlich durch die Bemühungen des Landgrafen, der den Herzog zur Aufgabe seiner Bedenken bewog und die Einwendungen des Kurfürsten von Sachsen beseitigte, der die Rechtgläubigkeit Ulrich's beanstandet hatte. Auf der Versammlung der Bundesglieder zu Schmalkalden am 15. Februar 1537 erschien der Landgraf mit einem großen Gefolge von Theologen und weltlichen Räthen und entwickelte eine eifrige Thätigkeit für Festsetzung der Bundesverfassung. Bemerkenswerth war die Unfreundlichkeit, mit welcher hier der Landgraf den päbstlichen Legaten Vorstius aufnahm, der erschienen war, um eine Einladung zum Concil zu überbringen. Als er sich bei Philipp zu einer Audienz meldete, ließ ihm dieser sagen, er habe jetzt keine Zeit, ihn anzunehmen, machte aber zu derselben Stunde dem kranken Luther, der dem Legaten gegenüber wohnte, einen Besuch. Als Melanchthon auf dieser Versammlung wieder eine Vermittelung der Glaubenslehren versuchte, widersprach der Landgraf mit Entschiedenheit, weil er fürchtete, die Streitigkeiten möchten dadurch nur wieder auf's Neue angeregt und das Bündniß gelockert werden. Die sogenannten schmalkaldischen Artikel, die man für nöthig hielt, damit die evangelischen Stände auf den Grund eines bestimmten Bekenntnisses dem Concil gegenüber als geschlossene Einheit auftreten könnten, ließ Philipp am 24. Februar vier seiner Theologen unterzeichnen. Der schmalkaldische Bund hatte sich auf diesem Tag befestigt und man sah sich nun auch nach auswärtigen Verbindungen um. Nachdem man auf einem Convent zu Zerbst im Februar des folgenden Jahres eine Werbung an den König Franz von Frankreich beschlossen hatte, schickte Philipp Ludwig von Baumbach an ihn und erhielt eine günstige Antwort; auch betrieb der Landgraf Unterhandlungen mit England und wollte Melanchthon dorthin geschickt wissen. Uebrigens war der Landgraf Philipp bei aller Thätigkeit für Bündnisse und Rüstungen viel friedlicher gesinnt als früher, obgleich er von mehreren Seiten persönlich angefeindet und gereizt wurde. Diese Anfeindungen kamen zum Theil von einer bisher sehr befreundeten Seite, von Herzog

Heinrich von Braunschweig. Bei einem Sekretär des letzteren fanden sich zwei Schreiben an den Kanzler Held, den rührigen Agitator für ein katholisches Bündniß, und den Erzbischof von Mainz, worin angegeben wurde, Philipp beabsichtige, demnächst Mainz zu überfallen, es sey daher nöthig, daß man zu den strengsten Maßregeln gegen die Protestanten greife. Auch war gesagt, der Landgraf werde bald ganz toll werden, er schlafe des Nachts kaum eine halbe Stunde und finde nur im Holze Ruhe. (Eine Anspielung auf eine damalige Behandlung der Syphilis.) Ohngeachtet von beiden Seiten geschürt wurde, versuchte man doch ernstliche Friedensvermittelung. Philipp bemühte sich dabei, seine Bundesgenossen zu bewegen, daß sie die Güterfrage, die von Manchen vorangestellt wurde, nicht zur Hauptsache machen und die zum Uebertritt Geneigten den Uebertritt nicht davon abhängig machen sollten, daß ihnen die Erhaltung ihrer Güter verbürgt würde. Er rieth den Evangelischen, Güter von zweifelhaftem Werthe lieber aufzugeben. Auch empfahl er den Stadtmagisträten, nicht so eifrig darnach zu trachten, daß die Verwaltung der Kirchengüter in ihre Hände übergehe. Allen aber empfahl er, strenger darauf zu sehen, daß die geistlichen Güter nur zu eigentlich geistlichen Zwecken verwendet würden. Als im Frühjahr 1538 der Kaiser zu Frankfurt auf Grundlage des Nürnberger Friedens mit den Protestanten unterhandeln ließ, und die Mehrzahl der evangelischen Stände die Verhandlungen gänzlich abbrechen wollte, da der Abstand zwischen dem Gebotenen und Geforderten gar zu groß erschien, vermochte nur die Autorität Philipp's, sie in Frankfurt zurückzuhalten; auch bestand er später, als von kaiserlicher Seite nur ein Waffenstillstand angeboten wurde, gegenüber von dem hartnäckigen Kurfürsten von Sachsen auf Annahme des Friedens, und es wäre derselbe ohne das energische Auftreten des Landgrafen schwerlich erzielt worden. Dafür mußte er von mehreren Seiten bittere Vorwürfe darüber hören, daß durch seine Nachgiebigkeit die zukünftigen Bekenner des Evangeliums im Vertrage von Frankfurt nicht sicher gestellt worden seyen. Seine Friedensliebe beruhte zum Theil auf einem geringen Vertrauen zu einer günstigen Entscheidung des Streites durch die Waffen. So mächtig auch der schmalkaldische Bund schien, so machte doch die Getheiltheit des Oberbefehls, die Vielzahl der Stimmen, die Ungeneigtheit der meisten Bundesglieder, Opfer zu bringen, ein erfolgreiches Handeln der Bundesarmee sehr unwahrscheinlich. Philipp's Energie war aber eben damals auch durch eine häßliche Geschichte gehemmt, in die ihn seine Sinnlichkeit verwickelt hatte, nämlich seine berüchtigte Doppelehe. Er hatte in früher Jugend ein ziemlich ausschweifendes Leben geführt, und die Macht der Sinnlichkeit war durch frühe Reizung, die Gewohnheit ungehemmter Befriedigung, reichliches Essen und Trinken mit den Mannesjahren eher noch gewachsen. Seine mit geringen körperlichen Reizen ausgestattete Gattin Christine von Sachsen genügte ihm nicht, und er entschädigte sich bei verschiedenen anderen gefälligen Schönheiten, die für Geld zu haben waren. Diese Befriedigung seiner Begierde brachte ihn aber in manche Nöthen; er litt zeitweise in hohem Grade von der venerischen Krankheit, so besonders auch während des Convents zu Frankfurt. Die Pein der Krankheit und Gewissensbisse, die ihm aus der geförderten religiösen Erkenntniß kommen mußten, weckten in ihm Vorsätze größerer Enthaltsamkeit und ehelicher Treue. Aber bei Wiederkehr der Gesundheit erwachten auch neue Begierden und Gelüste. Dazu kam, daß er an dem Hofe seiner Schwester, der Herzogin von Rochlitz, ein sehr schönes Fräulein, die damals 16jährige Margarethe von der Saal, kennen lernte. Er war alsbald ganz bezaubert von ihren Reizen, nnd sein höchster Wunsch war, in ihren Besitz zu gelangen. Da aber Margarethe spröde war und namentlich ihre Mutter, die verwittwete Haushofmeisterin Anna von der Saal die Gunst ihrer Tochter nur um einen möglichst hohen Preis verkaufen wollte, so kam Philipp auf den Gedanken, durch eine förmliche Nebenehe zu seinem Ziele zu gelangen und zugleich eine Beschwichtigung seines Gewissens zu gewinnen. Erinnerungen aus seinem Verkehr mit den Wiedertäufern, mit welchen er einst viel verhandelt hatte, mochten ihm diesen Gedanken nahe gelegt haben. Da er in der Schrift kein ausdrückliches Verbot

der Polygamie fand, da er in Luther's Schriften eine sehr milde Beurtheilung der Polygamie der Patriarchen entdeckte, so überredete er sich leicht, die in der christlichen Kirche eingeführte Ordnung der Monogamie sey auch eines von den willkürlich durch die Priester eingesetzten Menschengeboten. Daß er sich unter diesen Voraussetzungen nicht mit einem geheimen Conkubinat begnügen wollte, war einerseits in einer gewissen kirchlichen Gewissenhaftigkeit begründet, die nicht nur stille Billigung des eigenen Gewissens und der theologischen Gewissensrichter, sondern auch eine kirchlich anerkannte Form verlangte, andererseits in den Ansprüchen seiner Geliebten und deren Mutter, die auf einem öffentlich anerkannten Verhältniß bestand, was er dann auch, von Liebe bethört, zusagte. Es gelang ihm, seine rechtmäßige Gemahlin Christine zur Einwilligung zu bewegen gegen das Versprechen durch Revers vom 11. Dezember 1540, daß durch diese Nebenehe die fürstlichen Rechte ihrer Kinder nicht geschmälert werden sollten. Zunächst versuchte er nun, die Zustimmung seiner Hoftheologen zu erlangen. Unter diesen war der Hofprediger Dionysius Melander, selbst ein Mann von nicht ganz ehrbarem Wandel, nicht so schwer zu gewinnen, aber auch andere ehrbare Theologen und Räthe, wie Kraft und Kanzler Feige, vereinigten sich zu einem zustimmenden Gutachten. Auch das war ihm noch nicht genug; die Häupter der Reformation, Luther und Melanchthon, sollten ihre Einwilligung geben und ein Schild werden, um die schlimme Sache vor der Welt zu decken. Er schickte seinen vertrauten Rath Martin Bucer, den er in dieser Angelegenheit ganz für sich gewonnen zu haben scheint, mit ausführlichen Instruktionen, in welchen des Landgrafen Gewissensnoth auf's Beweglichste geschildert wurde, nach Wittenberg zu Luther und Melanchthon. Diese ließen sich wirklich rühren und überrumpeln und wagten es nicht, den Landgrafen ganz abzuweisen. Sie stellten unter dem 10. Dezember 1539 ein Gutachten aus, worin sie erklärten, daß die Polygamie zwar nie gesetzlich anerkannt und öffentlich vertheidigt werden dürfe, daß sie aber in gewissen Fällen denjenigen, der mit Rath seines Pastors eine Ausnahme machte, nicht zu verdammen wüßten. Dabei aber baten sie den Landgrafen aufs Dringendste, in alle Wege zu verhüten, daß diese Sache nicht öffentlich in die Welt gebracht werde; er möge bedenken, welches Aergerniß seine Doppelehe bei der gesammten Christenheit hervorrufen und welche Schmach auf die Sache der Reformation dadurch geladen würde. Sobald der Landgraf dieses Gutachten, das mehr ab- als zurieth, erhalten hatte, ließ er sich am 4. März 1540 zu Rotenburg durch seinen Hofprediger Melander mit Margaretha von der Saal zur linken Hand trauen. Der zufällig in der Nähe befindliche Melanchthon mußte als Zeuge der Trauung beiwohnen. Anfangs hielt Philipp seine neue Ehe geheim, nur dunkle Gerüchte davon drangen in das größere Publikum, die anfangs wenig Glauben fanden, weil man gewöhnt war, protestantische Häupter verläumden zu hören. Bald aber wurde das Gerücht immer lauter, und auch Herzog Heinrich von Braunschweig, der in eine Schriftfehde mit dem Landgrafen gerathen war, erwähnte die Sache. Hauptsächlich aber wurde die Doppelehe verrathen durch des Landgrafen Schwester, die Herzogin von Rochlitz, die ehemalige Herrin der Margaretha von Saal. Sie betrachtete das Verhältniß als eine Schmach für ihr Haus und machte dem Herzog Heinrich von Sachsen Mittheilung davon. Dieser ließ die Mutter Margarethen's darüber vernehmen, welche bereitwillig nähere Auskunft gab und die angestellte Untersuchung als einen willkommenen Vorwand benutzte, um die schon längst von ihr gewünschte öffentliche Anerkennung der Ehe ihrer Tochter herbeizuführen. Der Landgraf, auf diese Weise gedrängt, sein früheres Versprechen zu erfüllen, bettelte nun bei seinen protestantischen Mitständen um Anerkennung der Ehe und ihren Schutz für den Fall, daß der Kaiser ihn darüber zur Rechenschaft und Strafe ziehen würde. Zu dieser Befürchtung hatte er umsomehr Grund, da in der peinlichen Halsgerichtsordnung, welche Philipp 1535 in seinem Lande eingeführt hatte, die Bigamie als eines der schwersten Verbrechen verpönt worden war, und es der katholischen Partei sehr erwünscht seyn mußte, einen Vorwand zu einem rechtlichen Verfahren gegen ein protestantisches Haupt

zu haben. Er stellte nun zunächst an den Kurfürsten von Sachsen das Ansinnen, ihr Vertheidigungsbündniß auf den Fall zu erstrecken, daß er wegen der Doppelehe angegriffen werde, und erbot sich dafür, ihn seinerseits auch in den Fällen zu unterstützen, die noch nicht in dem schmalkaldischen Bündniß begriffen seyen. Er wußte, daß es dem Kurfürsten von Werth seyn mußte, wenn er in der clevisch-geldernschen Sache seine Interessen vertrat und den Herzog von Geldern in den Schutz des schmalkaldischen Bundes aufnahm. Aber der Kurfürst wollte sich mit keiner Mitverantwortlichkeit an dem skandalösen Handel beladen. Er wandte sich an Luther und Melanchthon, die sich dahin erklärten, man solle dem Landgrafen unter der Bedingung Beistand zusagen, daß seine Doppelehe ganz geheim gehalten werde. Erst durch ein von Bucer vermitteltes Gutachten des Straßburger Städtemeisters Jakob Sturm ließ sich Johann Friedrich bewegen, eine Zusammenkunft sächsischer und hessischer Theologen zu veranstalten, um zu berathen, was in dieser Sache zu thun sey. Diese Berathung wurde am 18. Juli 1540 zu Eisenach gehalten. Luther erschien an der Spitze mehrerer sächsischer Theologen und fuhr gegen die sächsischen Räthe, besonders gegen Kanzler Feige, mit einer heftigen Strafrede heraus, doch ließ er sich nachher zu ruhiger Erörterung der Sache herbei. Das Ergebniß dieser Besprechung war eine Erklärung des Kurfürsten, er wolle den Landgrafen nicht verlassen, wenn hinsichtlich der Nebenehe das strengste Geheimniß beobachtet werde, und Luther schrieb dem Landgrafen einen derben Brief, worin er ihm rund erklärte, sie könnten die Geschichte unmöglich öffentlich vertreten. Melanchthon wurde durch Aerger und Gewissensangst über die ganze Sache so sehr angegriffen, daß er in eine tödtliche Krankheit verfiel. In seiner Noth suchte Philipp auch bei seinem alten Freunde Herzog Ulrich von Württemberg Zuflucht. Aber auch dieser schrieb ihm auf die ihm gemachten vertraulichen Mittheilungen am 19. Oktober 1540: Er wisse keine Sache, so ihm in allen seinen Widerwärtigkeiten begegnet, die ihn härter erschreckt und zu Gemüth gegangen wäre, als diese, da er sie zum erstenmale gehört. Zugleich legte er ihm ein Gutachten seiner Theologen bei, über die Frage: „ob einer mit Gott und Ehren zwei Eheweiber zumal haben möge?“ Die Beantwortung war entschieden verneinend ausgefallen, und der Landgraf mußte die derbe Zurechtweisung darin lesen: daß es gar „hartneckige eigensinnige Köpfe seyn müssen, die wider solche harte Strafworte Christi, wider solche erschreckliche Blitz- und Donnerschläge, die erste Einsetzung der Ehe in den Wind schlagen und sich mit dem Exempel des alten Testaments behelfen und also gleich mit alten Hosen flicken und bedecken.“ Der Landgraf antwortete dem Herzog in einem eigenhändigen Schreiben ruhig und gemäßigt, ließ aber von seinen hessischen Theologen eine heftige Gegenschrift gegen die der württembergischen Theologen abfassen, worin auf die Wiedereinsetzung Ulrich's durch Philipp angespielt und angedeutet war, daß Ulrich mit den Kirchengütern auch nicht tadellos wirthschaftete. Dieß schüchterte Ulrich wirklich ein und er schrieb an Philipp, er wolle über die zu leistende Hülfe weiter nachdenken. Auch bei dem König von Dänemark ließ der Landgraf unterhandeln, gewann aber auch hier keinen gewünschten Erfolg. Nun wandte er sich in seiner Noth, so sehr auch Bucer warnte und abmahnte, an den Kaiser. Feige unterhandelte mit Granvella, und dieser ließ sich nicht gar zu hartnäckig finden, machte aber seine Bedingungen hinsichtlich der Religionssachen. Der Landgraf sollte ein neues Religionsgespräch vermitteln und mit seiner ganzen Autorität dahin arbeiten, daß der Religionsstreit vertragen werde. Ueberdieß sollte er gegen Frankreich und Ungarn Hülfe gewähren, den nächsten Reichstag persönlich besuchen und die Interessen des Kaisers bei einem Streite mit Sachsen über den Besitz Gelderns vertreten, und für Reichshülfe gegen die Türken und zur Vertheidigung Mailands sich verwenden. Philipp aber lehnte mit ehrenwerther Standhaftigkeit alle Forderungen ab, welche sein Gewissen beschweren könnten, und bestand darauf, daß er nicht verpflichtet werde, den Kampf für sein Bekenntniß aufzugeben. Dadurch wurden die Verhandlungen natürlich sehr schwierig, und der Kaiser zog sie in die Länge, um Philipp mürbe zu machen. Erst im Jahre 1541

kamen sie auf dem Reichstage zu Regensburg zum Abschluß durch einen Vertrag vom 13. Juni, durch welchen der Landgraf Verzeihung erhielt. Der Kaiser versprach, den Landgrafen in seine Huld und Freundschaft und mit Einschluß seines Landes in guten Schutz zu nehmen, ihm nachzulassen und zu verzeihen, was er wider ihn, seinen Bruder oder wider kaiserliche Gesetze und Rechte und des Reiches Ordnungen bisher öffentlich oder heimlich gehandelt habe, weßhalb weder der Kaiser noch sein Bruder gegen den Landgrafen, sein Land und seine Würde etwas vornehmen dürfe. Auch die längst ersehnte Bestätigung der Privilegien der Universität Marburg wurde jetzt gewährt. Der Landgraf hatte dafür zwar nicht seine kirchliche, aber seine politische Stellung geopfert. Er hatte versprechen müssen, bei jeder Gelegenheit den Vortheil des Kaiserhauses zu wahren. Auch mußte er auf Abschließung eines Bündnisses mit England und Frankreich verzichten, in mehreren Angelegenheiten die Vermittlerrolle übernehmen und sich dem Kaiser zu persönlichem Kriegsdienste bereit erklären.

So waren die zunächst drohenden Gefahren der Doppelehe beseitigt, aber die Nachwirkungen dauerten fort. Das Mißtrauen der evangelischen Fürsten und der Reformatoren lasteten schwer auf Philipp, sein großes entscheidendes Ansehen bei der Partei war dahin, und der Verfall des schmalkaldischen Bundes war eine mittelbare Folge davon. Uebrigens gab Philipp mit seiner bewundernswerthen Elasticität seine Thätigkeit für die Sache der Reformation keineswegs auf, nur betrieb er sie nicht mehr mit der früheren Keckheit, nicht mehr mit dem bisherigen Erfolg. Zunächst trachtete er darnach, die Reformation faktisch in die einzelnen Territorien, namentlich auch die der geistlichen Herren eindringen zu lassen und diejenigen Fürsten, die sich nicht gewinnen ließen, als Gegner unschädlich zu machen. Er und seine Räthe waren vollauf beschäftigt, Schriften zu beantworten, Bescheide zu ertheilen. Er klagt in einem Briefe an Bucer, seine Räthe seyen so sehr in Anspruch genommen, daß sie sich so überarbeiten müßten, daß sie darüber hinstürben und er selbst für hohen Sold keine andern zu bekommen wisse. Sein erprobter Kanzler Feige erlag im Jahre 1543 den Anstrengungen. Philipp's Bemühungen für Ausbreitung der Reformation waren damals auf die Bisthümer Münster und Osnabrück gerichtet. Schon längst war er mit ihrem Bischof Franz von Waldeck befreundet und hoffte ihn ganz zu gewinnen. Im Juli 1543 kam dessen Marschall Georg von Malsberg nach Kassel, um über die Aufnahme seines Herrn in den schmalkaldischen Bund zu unterhandeln und im folgenden Jahr wurde der Landgraf um Ueberlassung einiger hessischen Geistlichen, besonders Adam Krafts, angegangen. Für die Protestanten in Metz, wo einst Lambert von Avignon gewirkt hatte, verwendete sich Philipp angelegentlich und vermittelte ihnen die Einräumung einer Kirche. Nicht minder interessirte er sich für die Reformation des Erzbisthums Kölns, wo Hermann von Wied große Neigung dafür zeigte. Er schickte ihm seinen Prediger Joh. Pistorius und diente ihm vielfach durch Rath und diplomatische Verwendung. Die Reformation Hildesheims, der Fürstenthümer Calenberg und Göttingen, auch Wesels kam unter Philipps Mitwirkung zu Stande. Bayern, das freilich für die Reformation nicht zu gewinnen war, suchte er wenigstens dem Kreise der evangelischen Fürsten zu befreunden und dadurch die feindselige Haltung gegen die Reformation abzuschwächen. So arbeitete er darauf hin, die Herzoge von Bayern mit Ulrich von Württemberg auszusöhnen, und es gelang ihm, einen Vertrag zu Stande zu bringen, der am 9. October 1542 zum Abschluß kam. Er speculirte auch auf Bayerns Eifersucht gegen Oesterreich, machte Versuche, den einflußreichen Kanzler Eck zu bestechen, bemühte sich, die Zusage von Bayern zu gewinnen, daß es dem Herzog Heinrich von Braunschweig keine Hülfe leisten wolle. Im Ganzen erreichte er freilich seine Absichten gegenüber von Bayern nicht, oder wenigstens sehr unvollständig. Desto besser gelang es dem Landgrafen mit der Niederwerfung Herzog Heinrichs von Braunschweig, der die Städte Braunschweig und Goslar wegen der Reformation hart bedrängte. Durch dringende Noten und Briefe brachte er es dahin, daß der schmalkaldische Bund

sich dieser Städte ernstlich annahm und auf einem Convent zu Eisenach am 13. Juli 1542 eine Execution gegen Herzog Heinrich beschloß. Der Landgraf rückte mit dem Kurfürsten von Sachsen an der Spitze eines Heeres von 20,000 Mann in das Braunschweigische ein und in 14 Tagen war das ganze Land, dessen Bewohner sich längst nach der Reformation gesehnt hatten, erobert. Nur das befestigte Wolfenbüttel leistete einen 12tägigen Widerstand. Es schien eine planmäßige Belagerung und Erstürmung nöthig zu werden. Philipp selbst schlich sich in einem Bauernkittel bis hart an die Feste, um die schwächsten Stellen der Mauer auszukundschaften und ließ dann, nachdem er sie ausfindig gemacht, das schwere Geschütz herbeiführen und mit aller Kraft darauf wirken, worauf die Besatzung, welche die Aufforderung zur Uebergabe höhnisch abgewiesen hatte, sich doch dazu entschloß, so daß am 13. August die hessischen und sächsischen Truppen triumphirend einzogen. Der Hofprediger Philipp's, Melander, hielt dann von der Schloßtreppe herab eine Predigt über den Einzug Christi in Jerusalem und den ungerechten Haushalter. Der Herzog war geflohen, die Verbündeten nahmen das Land in vorläufige Verwaltung und führten die Reformation ein. Der Landgraf ließ eine Siegesdenkmünze prägen mit der Inschrift: „Parcere subjectis et debellare superbos". Durch den Sieg über Herzog Heinrich war dem Katholicismus in Norddeutschland der letzte Anhalt genommen. Im December desselben Jahres hielten die Mitglieder des schmalkaldischen Bundes eine Versammlung zu Braunschweig, worauf sie beschlossen, die Execution gegen Braunschweig mit den beiden Bundeshäuptern gegen jede Anfechtung zu vertreten und etwaigen feindseligen Beschlüssen des Reichskammergerichts die Anerkennung zu versagen. Dieser Erfolge ohngeachtet war die Macht der protestantischen Partei doch entschieden in der Abnahme begriffen und eine Hauptursache dieser Schwächung war das gespannte Verhältniß, das in Folge der Doppelehe Philipps zwischen ihm und dem Kurfürsten von Sachsen bestand, und die nöthige Einheit des Handelns lähmte. Kurz nach der gelungenen Execution gegen Braunschweig handelte es sich darum, den protestantisch gewordenen Herzog von Cleve, den Schwager des Kurfürsten von Sachsen gegen die Angriffe des Kaisers zu schützen. Der Kurfürst von Sachsen beantragte dessen Aufnahme in den schmalkaldischen Bund; aber der Landgraf Philipp, durch seinen Vertrag mit dem Kaiser vom Jahr 1541 gebunden, mußte es verweigern und geschehen lassen, daß der Kaiser das clevische Land eroberte und die dort begonnene Reformation unterdrückte. Der schmalkaldische Bund wurde gelockert durch Zwistigkeiten unter seinen bedeutendsten Mitgliedern. Der Herzog Moritz von Sachsen, Philipps Schwiegersohn, konnte sich mit seinem Vetter Johann Friedrich, dem Kurfürsten, nicht vertragen und trat aus. Die Städte beklagten sich, daß man gegen Heinrich von Braunschweig zu große Truppenmassen aufgeboten habe, der Landgraf sowie der Kurfürst weigerten sich, die Hauptmannsstelle wieder zu übernehmen und es wurde ernstlich die Frage aufgeworfen, ob man nicht lieber den Bund auflösen solle. So sehr Philipp davon überzeugt war, daß der Bund ziemlich machtlos geworden sey, so erklärte er sich doch gegen die völlige Auflösung. Aber trübe Ahnungen drückten ihn und er fürchtete sehr, das künstlich zusammengehaltene Gebäude werde in Kurzem auseinanderfallen. Auf dem Reichstag zu Speier im Frühjahr 1544 zeigte sich Philipp noch einmal in seinem alten Glanze. In der Berathung über die Türkenhülfe entwickelte er eine bewunderte Beredtsamkeit, so daß der Bischof von Augsburg meinte, er sey vom heiligen Geist inspirirt. Er ließ sich von den Einwendungen des Kaisers nicht abhalten, in der Kirche des Franciscanerklosters evangelische Predigt halten zu lassen, zu welcher mehrere Tausende Zuhörer sich einfanden; er hielt den glänzendsten gastfreisten Hof; wenn er zur Tafel ging, bließen Trompeten, damit Arme kommen mögen, sich an seinem Tische satt zu essen. Der florentinische Gesandte berichtete von ihm: „er ist bei den Deutschen wie ihr Gott angesehen". Der Kaiser stellte ihm für den nächsten Türkenkrieg die Oberbefehlshaberstelle in Aussicht, und sagte ihm, da er sich dagegen zu sträuben schien: „Du hast bisher für Dich und Andere glückliche Kriege geführt, so

denke ich, wirst Du mir auch dienen." Dagegen erlaubte sich Philipp gegen den Kaiser auch mitunter ein freimüthiges Wort, und setzte ihm einmal in einem Gespräch auseinander, wie man den Protestanten doch wohl nicht zumuthen könne, sich den Aussprüchen des Kammergerichts zu unterwerfen, in welchem nur ihre Feinde sitzen.

Nach dem Frieden von Crespy im September 1544 nahm das Benehmen des Kaisers, der bisher im Ganzen eine versöhnliche Haltung gegen die Protestanten eingenommen hatte, auf einmal eine kriegerische Wendung. Der Landgraf erkannte sogleich die drohende Gefahr, und entwickelte wieder aufs Neue eine Thätigkeit, wie er sie in seinen jungen Jahren bewährt hatte. Als jener Herzog Heinrich von Braunschweig, den der Landgraf aus seinem Lande verjagt hatte, im September 1545 plötzlich wieder im Felde erschien und sich in den Besitz seines Landes setzte, drang der Landgraf im Gegensatz gegen den Kurfürsten von Sachsen, der meinte, man dürfe den Kaiser durch eine neue Execution nicht reizen, mit Entschiedenheit darauf, daß man ihm mit Waffengewalt entgegentreten müsse, er setzte die Rüstungen durch und bedrängte den Herzog Heinrich so, daß er sich ihm übergeben mußte. Nicht nur zur Niederwerfung eines alten Gegners faßte Philipp den Muth, sondern sogar an eine neue Eroberung des Protestantismus wagte er zu denken. Der Erzbischof von Mainz war gestorben und diese Erledigung versuchte Philipp zu benützen, um einen protestantisch gesinnten Fürsten in den Besitz des Kurfürstenthums zu bringen, und dadurch die Reformation des Landes wenigstens einzuleiten. Zuerst dachte er daran, einen seiner Söhne auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben, als er aber einsah, daß das doch nicht ginge, verhandelte er mit einem Canonicus Sebastian von Heusenstamm, einem freisinnigen Katholiken, welcher der Reformation geneigt schien. Nachdem dieser ihm die Zusage gegeben hatte, daß er allmählich die Reformation einführen, hauptsächlich durch die evangelisch gesinnten Glieder des Capitels und des Adels regieren, Predigt des Evangeliums, Priesterehe und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zulassen werde, wurde er durch die vereinten Bemühungen des Landgrafen und des Kurfürsten von der Pfalz zum Erzbischof gewählt. Aber nachdem er eingesetzt war, beeilte er sich nicht so sehr, als Philipp gehofft hatte, die Reformation einzuführen und entschuldigte sich gegen den mahnenden Landgrafen mit der mangelnden päbstlichen Bestätigung, den ungünstigen Zeitverhältnissen und der Stimmung des Capitels, das noch nicht so reformationsfreundlich sey, als sie der Landgraf voraussetze. Auch mit Bayern versuchte es Philipp noch einmal. In der Hoffnung, daß es einer oppositionellen Stellung gegen Oesterreich nicht abgeneigt seyn werde, arbeitete er auf die Stiftung eines Fürstenbundes hin, dessen Glieder sich vereinigen sollten, die von dem Tridentinum zu Ungunsten des Protestantismus gefaßten Beschlüsse nicht zu vollziehen. Als dieß nicht gelang, unterhandelte er über ein Bündniß mit Bayern allein, und hoffte wenigstens, dessen Neutralität für den Fall eines Krieges zu erlangen. Andererseits bemühte er sich um ein neues Bündniß der protestantischen Stände, welches den hinfälligen schmalkaldischen Bund ersetzen könnte. Zunächst wandte er sich an seinen Tochtermann Moritz, der damals in Sorgen, ob der Kaiser nicht doch vielleicht Schlimmes im Sinn habe, auf den Plan einging. Der Kurfürst aber, aus Eifersucht gegen seinen Vetter Moritz, wieß die ihm von letzterem gemachten Vorschläge zurück. Auch ein von Philipp betriebenes Bündniß mit den Schweizern, die man gut gebrauchen konnte, um die italienischen Truppen des Kaisers abzuschneiden, scheiterte an den alten confessionellen Bedenklichkeiten Johann Friedrichs. Unterhandlungen, die Philipp mit Frankreich, England und Dänemark unterhielt, führten nicht zu dem gewünschten Ziel. Unterdessen reifte des Kaisers Entschluß zum Krieg. Noch einmal machte der Landgraf den Versuch, durch eine persönliche Unterredung mit dem Kaiser die Dinge zum Besseren zu wenden. In Speier traf er am 14. März 1546 mit Karl V. zusammen, der die beruhigendsten Erklärungen gab und durchaus versicherte, daß er weit entfernt sey, die Beschlüsse des Concils den Protestanten mit Gewalt aufdringen zu wollen. Philipp suchte dagegen den Kaiser zu überzeugen, daß

die Reformation zu tief im deutschen Volk Wurzel gefaßt habe, als daß sie mit Gewalt zu vertilgen sey und daß es das Beste sey, wenn die Religion ganz frei gegeben und ein von der Religionssache unabhängiger, allgemeiner Friedensstand aufgerichtet würde. Am folgenden Tag hatte er auch eine Unterredung mit Granvella, der ihn zum persönlichen Erscheinen auf dem nächsten Reichstag und zur Anerkennung des Concils zu bestimmen suchte, was aber Philipp zu versprechen beharrlich ablehnte. Der Kaiser entließ den Landgrafen freundlich, aber dieser schied voll tiefen Mißtrauens und schrieb dem Kurfürsten von Sachsen über diese Zusammenkunft: „Anders das Herz, anders die Worte".

Die Geschichte des nun ausbrechenden schmalkaldischen Kriegs kann hier nicht gegeben werden; wir stellen nur Einiges zusammen, was den Landgrafen angeht. Er hatte ein Heer von 16,000 Mann zu Fuß und 5000 Reitern. Seine sonst so einsichtsvolle und muthige Heerführung war gelähmt durch die Getheiltheit des Oberbefehls, durch die Berathungen nicht nur mit dem Kurfürsten von Sachsen, sondern auch mit den Führern des württembergischen und städtischen Heeres. Nach der Niederlage und Gefangennehmung Johann Friedrichs stand Philipp von Geld entblößt, auf allen Seiten von Feinden umgeben, von einem großen Theil seiner Vasallen verlassen, ja mit Verrath bedroht in der niedergedrücktesten Stimmung in Hessen. Doch fürchtete der Kaiser immer noch seine Thätigkeit und faßte den Gedanken, sich seiner Person zu bemächtigen; er erklärte den im Lager vor Wittenberg vermittelnden Fürsten geradezu, er könne dem Landgrafen nicht trauen, er müsse ihn persönlich in seiner Gewalt haben. Als Lucas Kranach um Gnade für seinen gefangenen Herrn, den Kurfürsten, bat, erwiederte er, an dem liege nicht so viel, wenn er nur den Andern hätte. Die vermittelnden Kurfürsten Moritz von Sachsen und Joachim von Brandenburg, welche dem Kaiser vorgestellt hatten, der Landgraf, der sich selbst ausgeliefert, könne doch unmöglich auf gleichem Fuß mit demjenigen behandelt werden, welcher mit den Waffen in der Hand gefangen genommen werde, ließen sich in ihren Unterhandlungen mit dem kaiserlichen Minister Granvella eine Erklärung über die Versicherungsbedingungen unterbreiten, in welcher der Ausdruck gebraucht war, der Kaiser wolle den Landgrafen nicht in einigem Gefängniß halten. Da sie aber, wie der Reichskanzler Seld im Jahre 1558 dem bayerischen Hofe verrieth, von Wein beschwert waren, achteten sie auf den Ausdruck nicht so genau und versäumten auch, das von einem kaiserlichen Schreiber aufgesetzte Aktenstück zu durchlesen. Mündlich hatte wohl Granvella das Wort „einig" oder das flämische eenig gebraucht, der Schreiber aber entweder sogleich verrätherischer Weise ewig geschrieben, oder das Wort nachher gefälscht. An jenen zweideutigen Ausdruck dachten sie nun später um so weniger, als die Erinnerung jener Verhandlung nicht so ganz klar war und der weitere Gang derselben, der im Ganzen milde Inhalt der Kapitulation, die Zusage des Geleites u. s. w. die persönliche Freiheit des Landgrafen voraussetzten. Sie gaben daher dem Landgrafen die ausdrückliche Versicherung, daß er weder an Leib noch Gut, auch nicht mit Schmälerung seines Landes, oder mit Gefängniß beschwert werden solle. Die Bedingungen waren, er solle sich auf Gnade und Ungnade dem Kaiser ergeben, einen Fußfall thun, allen Bündnissen absagen, die Feinde des Kaisers nicht in seinem Lande dulden, seine Unterthanen, die noch wider den Kaiser dienen, mit einer Frist von 14 Tagen zurückrufen, alle seine Festungen bis auf eine schleifen, alle seine Gefangene, worunter auch Herzog Heinrich von Braunschweig, herausgeben und dem letzteren sein Land überantworten. Während die Vermittler von ferne nicht an Gefängniß dachten, hatte der Kaiser seine ursprüngliche Absicht und jenen verfänglichen Ausdruck nicht vergessen. Er schrieb am 15. Juni 1547 seinem Bruder Ferdinand, er gedenke den Landgrafen einige Zeit gefangen zu halten, die Kurfürsten könnten ihm das nicht übel nehmen, da sie ja selbst in ihrer ersten Eingabe diesen Fall vorausgesetzt hätten. Als nun am 19. Juni in der kaiserlichen Residenz zu Halle die Versöhnungsceremonie vor sich ging und der Landgraf den verabredeten Fußfall gethan,

sein Kanzler Günderode die vereinbarte Abbitte vorgelesen hatte, war es zwar befremdend, daß der Kaiser nicht, wie sonst in solchen Fällen üblich, dem Versöhnten die Hand reichte, aber doch dachte der Landgraf an keine weitere Gefahr und ging mit den beiden Kurfürsten, einer angenommenen Einladung gemäß, zu Herzog Alba auf das Schloß zum Abendessen. Nach demselben setzte er sich mit anderen Gästen zum Brettspiel, plötzlich aber erschien eine 100 Mann starke Wache und erklärte Philipp für ihren Gefangenen. Es ist nach allen bisherigen Unterhandlungen klar, daß der Kaiser und Granvella durch berechneten Betrug die Gefangennehmung des Landgrafen bewerkstelligt haben. Die dringendsten Vorstellungen der Vermittler fanden kein Gehör, der Landgraf war und blieb Gefangener und die Kurfürsten standen von weiteren Reclamationen ab, weil sie fürchteten, sie würden das Loos des Landgrafen nur verschlimmern. Dieser wurde in viel schlimmerer Gefangenschaft gehalten als der Kurfürst, er wurde zuerst von Ort zu Ort in Deutschland herumgeschleppt, später in die Niederlande zurück nach Oudenarde, hierauf nach Mecheln gebracht. Einmal wurde er in ein nur 10 Fuß langes Gewölbe gewiesen, dessen einziges Fenster verriegelt war, von seinen Wächtern verhöhnt und gequält, einmal sogar bedroht, ihn kreuzweise schließen zu lassen. Viele Qualen bereitete ihm auch die Art, wie er zur Annahme des Interims für sein Land gedrängt wurde. Er gab endlich, in Hoffnung auf Freiheit, den Befehl zu dessen Einführung, aber seine Geistlichen und seine Söhne vollzogen den erzwungenen Befehl nicht. Durch den Passauer Frieden wurde er endlich nach 5jähriger Gefangenschaft befreit. Am 10. September 1552 zog er in Marburg ein, wo er von seinen Söhnen, Räthen und den Professoren der Universität feierlich begrüßt wurde. Die Gefangenschaft, die er anfangs mit großer Bitterkeit und Unmuth getragen, hatte ihn milder und demüthiger gemacht. Er widmete sich hinfort mit Sorgfalt und Hingebung der inneren Landesverwaltung, deren das durch Krieg und allerlei Leiden heimgesuchte Land gar sehr bedurfte. An Religionshändeln nahm er auch forthin lebendigen Antheil, doch war seine Thätigkeit hauptsächlich eine versöhnende und vermittelnde. So betheiligte er sich an den verschiedenen Versöhnungsversuchen mit der katholischen Kirche, die nach dem Passauer Vertrag angestellt wurden. Im Mai 1554 sendete er seine Theologen nach Naumburg, wo unter Mitwirkung Melanchthons die auf dem Reichstag zu Augsburg den Katholiken gegenüber einzunehmende Stellung besprochen werden sollte; im September 1557 zu dem Religionsgespräch in Worms. Im Jahr 1562 und 1563 schickte er Gesandte nach Erfurt und Fulda zur Berathung einer Recusationsschrift gegen das Tridentiner Concil mit der Instruction, daß sie sich erbieten sollten, ein wirklich freies Concil anzuerkennen. Auch an den späteren Streitigkeiten über die Melanchthonische Lehre, nahm Philipp zu Gunsten Melanchthons vielfachen Antheil; so betrieb er 1558 die Berufung eines Fürstenconvents zur Beilegung der Streitigkeiten unter den Evangelischen, beschickte im März desselben Jahres einen Convent evangelischer Theologen zu Frankfurt a. M., und erfreute sich sehr darüber, als hier eine neue Concordienformel zu Stande kam, und war sehr eifrig, dieselbe in seinem Lande und bei den Ständen, die den Convent nicht beschickt hatten, zur Anerkennung zu bringen. Als die Jenenser ein großes Confutationsbuch dagegen ausgehen ließen, erließ er ein Schreiben an den Herzog Johann Friedrich den Mittleren, worin er sich über die unbedingte Verdammung der Sakramentirer und der Schwenkfeldianer sehr mißbilligend aussprach und zu großer Zufriedenheit Melanchthons seine eigenen theologischen Ansichten rückhaltslos darlegte. Auf dem Convent zu Naumburg, wo die evangelischen Fürsten durch eine neue Unterzeichnung der augsburgischen Confession den Katholiken gegenüber ein neues Zeugniß der Einigkeit ablegen wollten, fand sich Philipp persönlich ein und bemühete sich sehr eifrig, aber vergeblich, eine Verständigung herbeizuführen, da die Lutheraner mit ihrer ganzen Herbigkeit auf ein neues, über die augsburgische Confession hinausgehendes Bekenntniß drangen. Auf einer zweiten Versammlung zu Erfurt war die Parteiwuth schon so gesteigert, daß die vermittelnden hessischen Theologen nicht einmal zu einer

Unterredung zugelassen wurden. Philipp fuhr fort, persönlich unter den Fürsten zum Frieden zu wirken, kam aber damit so übel an, daß er selbst in den Verdacht des Abfalls zum Calvinismus kam und auf Selbstvertheidigung bei seinen Glaubensgenossen bedacht seyn mußte; es gelang ihm, seine Theologen auf einer Conferenz zu Kassel im September 1561 zu einer zufriedenstellenden Erklärung zu vereinigen, durch welche weitere Anfechtungen glücklich abgewendet wurden. Um den Verdacht calvinistischer Ketzerei von sich abzuwenden, ließ er es auch geschehen, daß einige Jahre später die hessischen Theologen in einem Streit der reformirten pfälzischen Theologen mit den lutherischen Württembergern eine Erklärung zu Gunsten der letzteren abgaben, wofür Herzog Christoph sich bei dem Landgrafen besonders bedankte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er seine früher unzweifelhaft mehr calvinische Ueberzeugung wirklich verändert und zu dem ausgeprägteren Lutherthum sich hingeneigt habe, aber das ist wahrscheinlich, daß der alternde Herr Frieden haben wollte und sich gern der schrofferen Richtung accommodirte. Ein Zeugniß von seiner Gesinnung in Betreff der Abendmahlslehre ist die Weisung, die er in seinem, den 6. April 1562 feierlich übergebenen Testament, seinem Sohne gibt. Er sagt nämlich hier in Beziehung auf die Verfolgungssucht gegen die Reformirten: seine Söhne sollten die Prediger, welche bekennen, daß wahrhaftig im Abendmahl und Sakramente der Leib und das Blut Christi gegeben und genossen werde, in keiner Weise verjagen, noch weiter in sie bringen. In seinen letzten Jahren hatte Philipp mit vielen körperlichen Leiden, besonders Steinschmerzen und Gicht zu kämpfen, doch blieb sein Geist kräftig und thätig. Im Gefühl seines herannahenden Todes genoß er am Donnerstag vor Ostern 1567 mit seinen Söhnen das heilige Abendmahl, vertheilte am folgenden Tage seine Kleinodien und Waffen und legte sich am Ostersonntag mit dem Ausruf: „ich fühle eine außerordentliche himmlische Freude", zu Bette, starb dann am folgenden Tage, den 31. März 1567, im 64. Lebensjahre und 49. seiner Regierung.

Literatur: 1) Christoph v. Rommel, Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen. Nebst Urkundenbuch. 3 Bde. Gießen 1830. — 2) Urkunden aus der Reformationszeit. Herausgeg. von Ch. G. Neudecker. Kassel 1836. Enthält viele Schreiben Philipps. — 3) Ed. Duller, neue Beiträge zur Geschichte Philipps des Großmüthigen. Darmstadt 1842. — 4) Lauze, hessische Kronik in dem 3. Suppl. der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte. Kassel 1845. — 5) Philipp Hofmeister, das Leben Philipps des Großmüthigen, Landgrafen von Hessen. Kassel 1846. — 6) Chr. v. Rommel, die Gefangennehmung des Landgrafen Philipp von Hessen, mit Rücksicht auf die neuesten urkundlichen Aufklärungen dargestellt. Monatsblätter zur Ergänzung der allgemeinen Zeitung 1846. S. 155—163. — 7) Chr. v. Rommel, die fünfjährige Gefangenschaft des Landgrafen Philipp von Hessen. Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte. Kassel 1850. Bd. V. S. 97—184. — 8) Philipps des Großmüthigen hessische Kirchenreformationsordnung. Aus schriftlichen Quellen herausgegeben, übersetzt und mit Rücksicht auf die Gegenwart bevorwortet von K. Aug. Credner. Gießen 1852. — 9) Georg Rinck, Erinnerungen an Philipp den Großmüthigen, Landgrafen von Hessen, insbesondere an dessen Verdienste auf dem Gebiete der Kirche. Darmstadt 1852. — 10) Heinr. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus. Bd. I. Marburg 1852. — 11) F. W. Hassenkamp, hessische Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation. 2 Bde. Marburg 1852—55. 12) Karl Wilh. Herm. Hochhuth, Landgraf Philipp und die Wiedertäufer. Niedner Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1858 S. 538—644. und Jahrg. 1859 S. 167—234. Dazu auch noch Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 3. Aufl. 5 Bde. Berlin 1852.

Klüpfel.

Philipper, der Brief an die, s. Paulus, der Apostel.

Philippisten (Melanchthonische Schule). Mit diesem Namen sind in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts die speziellen Schüler und Anhänger

Melanchthons (der ja meist schlechtweg Dr. Philippus genannt wurde) bezeichnet worden. Der Name ist wohl im flacianischen Lager (cfr. die Klage der Jenaer Theologen vom Jahr 1567 über Flacius und seine Kollegen, welche von allen möglichen Isten und so auch von Philippisten gepredigt. Heppe, Gesch. d. deutsch. Protestantismus, 1. Bd. p. 75) seit den interimistisch adiaphoristischen und den darauf gefolgten majoristischen und synergistischen Streitigkeiten aufgekommen, und von den Gnesiolutheranern den Theologen der Leipziger und der Wittenberger Universität aufgeheftet worden, welche den abweichenden Lehrmeinungen Melanchthons vom freien Willen, guten Werken, Abendmahl &c. sich anschlossen. Insbesondere aber hießen die Anhänger der von dem Schwiegersohn Melanchthons, dem kurfürstlich sächsischen Leibarzt Peucer in Wittenberg organisirten kirchlich-politischen Partei Philippisten; und so blieb diese Bezeichnung während der Zeit der Herrschaft der lutherischen Orthodoxie als Spottname für diese Schüler und Anhänger Melanchthons, wogegen sie in unserm Jahrhundert von denen zu einem Ehrennamen gestempelt worden ist, welche im Philippismus den wahren Ausdruck des ursprünglichen deutschen Protestantismus, und ein Schibboleth der Union finden wollen. Die Skizze, welche im Folgenden von den Philippisten gegeben werden soll, beschränkt sich auf die Entstehung dieser Richtung und Partei, ihre Geschichte im Allgemeinen und ihr Wesen und ihre Bedeutung im Entwicklungsgang des Protestantismus im 16. Jahrhundert überhaupt, da alle hervorragenden Individuen derselben, und ebenso die Hauptstreitigkeiten, in welchen sie eine Rolle spielen, ihre nähere Besprechung in den betreffenden besondern Artikeln der Real-Enc. finden. — Melanchthon hat zwar, wenn man seine Stellung als des „theologischen Mit- und Hauptreformators" der deutschprotestantischen Kirche (cfr. Art. Melanchthon) und den weitgreifenden Einfluß seines Unterrichts und seiner Schriften überhaupt ins Auge faßt, die größte Schule um sich gesammelt, welche mit ihm übereinstimmte in der Auffassung der christlichen Wahrheit, so wie dieselbe als die gemeinsam evangelische von den beiden Hauptrepräsentanten der deutschen Reformation, Luther und Melanchthon, dem Katholicismus gegenüber bekannt wurde. Aber von Melanchthonischer Schule im engern und eigentlichen Sinne kann erst geredet werden, seit Melanchthon in manchen Punkten der Lehre von der gemeinsamen ursprünglichen Lehrweise, und insbesondere der Lehrweise Luthers abzuweichen begann und diese Abweichungen auch öffentlich kund gab. Daß diese Abweichungen nun auch sonst, wenn auch zunächst mehr im Stillen Eingang fanden (vgl. z. B. Crucigers Vertheidigung des Melanchthon. Satzes: gute Werke sind zur Seligkeit nothwendig, und den öffentlichen Protest Luther's dagegen, Galle Melanchthon p. 352 Corp. Reform. III. p. 385), dieß begreift sich aus den Schwierigkeiten und Mängeln, welche der ursprünglichen und strenglutherischen Lehrweise anhingen, und der relativen Berechtigung, welche Melanchthons Standpunkt hierin zu haben schien und wirklich auch hatte. Uebrigens ist auch nicht zu übersehen, daß die persönliche Spannung, welche über diesen Abweichungen in den letzten Lebensjahren Luthers zwischen diesem und Melanchthon entstand, auch denen, die den beiden Männern persönlich näher standen, sich mittheilen mußte, und daß insbesondere der Eifer derer, welche nicht immer aus rein sachlichem Interesse Luthers Lehre und Auctorität auf den Schild hoben (z. B. Amsdorf), auch die Freunde Melanchthons in einen gewissen Parteistandpunkt hineintrieb, was Alles freilich seit Luthers Tode, durch welchen Melanchthon zum Tonangeber und Leiter der deutschprotestantischen Kirche wurde, noch eine ganz andere Bedeutung gewann. Insbesondere reizte auch die Weigerung Melanchthons, dem Rufe an die in Jena neu zu gründende Universität zu folgen, den Unwillen der strengeren Lutheraner, und wenn nun gleich auch zwei in Wittenberg gebildete Freunde Melanchthons, Johann Stigel und Victorin Striegel, für Jena gewonnen wurden (Frank, die jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung p. 5), so war doch auf der wieder eröffneten Universität zu Wittenberg eine größere Anzahl der bedeutendsten Theologen, welche Melanchthon's Standpunkt theilten, um ihn vereinigt, wie Cruciger, Bugenhagen, P. Eber, Major, neben

welchen nur noch der eine eifrige Lutheraner, Flacius, seine Stelle hatte. Auch damit war der ausbrechende Conflikt des Gnesiolutherthums und des Philippismus vorbereitet, und der Ausbruch desselben trat ja nun auch bald genug ein mit den interimistisch adiaphoristischen Händeln. In den Verhandlungen über das Interim standen die genannten Wittenberger Theologen, außer Flacius, auf Seiten Melanchthons, ebenso der Superintendent Pfeffinger von Leipzig und der Melanchthon besonders nahe stehende fürstliche Theologe Georg von Anhalt (cfr. d. Art. üb. die interimist. Streitigkeiten); und sie waren wegen dieses ihres Verhaltens in den Angelegenheiten des Interim denselben Angriffen, wie Melanchthon von Seiten der strengen Lutheraner, vor Allem durch Flacius, ausgesetzt, und können, wenn gleich ihre Betheiligung eine verschiedene ist, im Ganzen auch so wenig als er darüber vollkommen gerechtfertigt werden (cfr. d. Art. Melanchthon). Der mit dem interimistischen Kampfe ausgebrochene Conflikt zwischen dem Gnesiolutherthum und der Melanchthon'schen Schule setzte sich nun in einer Reihe einzelner Streitigkeiten fort, die mehr oder weniger alle von einem ähnlichen dogmatischen Interesse ausgingen, aber gleichwohl nicht zu einem sichern fortschreitenden Resultate dogmatischer Erkenntniß geführt haben, weil die gegenseitige persönliche Verbitterung das Sachliche fast nie im Auge behielt, und darum so leicht über die Grenzen der Wahrheit sich hinausreißen ließ, aber auch, und fast noch vielmehr, weil die Streitenden noch zu sehr gebunden waren durch das überlieferte scholastische Begriffssystem, das für die neu gewonnene religiöse Ueberzeugung keinen ganz entsprechenden Ausdruck bot, und im Zusammenhang damit durch die ängstliche, zu weit gehende Sorge, nicht der katholischen Lehre zu nahe zu kommen oder zu bleiben. So haben die Philippisten Major (in Wittenberg) und Menius (in Gotha) [s. d. Art.] bei der Proposition: gute Werke sind zur Seligkeit nothwendig, oder wie sich Menius lieber ausdrücken wollte: der neue Gehorsam, das neue Leben ist nothwendig zur Seligkeit, nicht nur überhaupt die Gefahr im Auge gehabt, daß die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zu Antinomismus und sittlichem Libertinismus mißbraucht werden konnte (cfr. Major's Sermon von der Bekehrung Pauli ꝛc.), sondern es schwebte ihnen insbesondere auch der schon von Melanchthon angedeutete, freilich auch nicht verfolgte unbestreitbar richtige Gedanke vor, daß zwar die Rechtfertigung als Versetzung in den Gnadenstand, in den Besitz der sündenvergebenden Gnade in ihrem Seyn, und sodann auch in ihrer Dauer primitiv nicht durch den neuen Gehorsam, sondern nur durch den Glauben bedingt seyn kann, daß aber dann doch die Erlangung der vita aeterna, der Eintritt in das Himmelreich den neuen Gehorsam, die fortgehende Erneuerung und Heiligung als das, was mit der Rechtfertigung und Wiedergeburt sich verknüpft, schlechterdings voraussetzt (cfr. die ganz zutreffende Bemerkung Beck's im Art. majorist. Streitigkeiten, Real-Encykl. Bd. VIII. p. 735), oder wie wir es auch ausdrücken könnten, daß nicht nur in idea und in foro legis, wie die Eisenacher Synode 1556 sagt, die Nothwendigkeit der guten Werke auszusprechen ist, sondern die Vollbringung derselben die Darstellung der vollkommenen Heiligkeit auf dem Grunde des Werkes Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben, als durch den ursprünglichen, in der Schrift bezeugten Willen Gottes gefordert zu betrachten ist (Matth. 5, 17—20. und 48.). Diesen ethisch-theologischen Gesichtspunkt fest ins Auge zu fassen und rein durchzuführen, war weder Major in seinem schwankenden, wenig scharfen und doch wieder rasch zufahrenden und sich wichtig machenden Wesen, noch Menius im Stande, sondern sie ließen sich durch die Angriffe ihrer Gegner, Flacius, Amsdorf ꝛc., durch den vorgehaltenen Popanz, die Lehre von der Rechtfertigung zu verläugnen und in's römische Lager zu gerathen, aus ihrer Position vertreiben, und auf den allgemeinen Lehrsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, womit das Problem nicht gelöst war, zurückwerfen. Flacius konnte wohl das Bedenkliche und Gefährliche der Lehr- und Ausdrucksweise seiner Gegner Major und Menius aufdecken, er konnte namentlich (s. des Flacius Schrift, wider den Evangelisten des heiligen Chorrocks, Dr. Geitz Major, Basel 1552, und Preger Flacius Illyricus

und seine Zeit, 1. Hälfte p. 363 sq.) Major in die Enge treiben mit der Schwierigkeit der Bekehrung auf dem Todtenbette; er hat endlich auch scharf hingewiesen auf den Unterschied von Rechtfertigung und Seligkeit, aber von diesem Unterschiede aus die Bedeutung der guten Werke vollständiger zu erkennen, und das positive progressive Verhältniß des aus dem Glauben hervorwachsenden neuen Gehorsams zu Erlangung der künftigen Seligkeit zu begreifen, das vermochte er auf seinem Standpunkte nicht. Und so hat auch die Concordienformel zwar allerdings in seinem Sinne den Streit abgeschlossen, indem sie die Extreme abschnitt, aber sie hat darum keineswegs die Frage zu der Lösung gebracht, auf welche das ursprüngliche, wenn auch nicht klar erkannte und ausgesprochene Motiv des ganzen Streites hinwies. Der fast gleichzeitig mit diesen Verhandlungen über die guten Werke entstandene synergistische Streit (s. d. A.) knüpfte sich gleichfalls an die Veränderungen, welche Melanchthon in der Lehre vom liberum arbitrium in Gegensatz zu seinem früheren prädestinatianischen Determinismus in ethischem Interesse vorgenommen hatte (s. d. Art. Mel.). Nach dem Vorspiele des Streites in dem Zusammenstoße Pfeffinger's in Leipzig, welcher in seinen propositiones de libero arbitrio an Melanchthonische Formeln sich angeschlossen hatte, mit Amsdorf und Flacius hat Victorin Striegel in Jena seit 1559 das synergistische Thema tiefer angefaßt, und mit vollstem Rechte seinen über das Maas hinausschießenden Gegnern gegenüber darauf gedrungen, daß im Werke der Bekehrung die Gnade auf den sündigen Menschen immerhin noch als Persönlichkeit, nicht als ein selbstloses Naturobjekt wirke und ihm daher der modus agendi eines agens liberum, eine aptitudo naturalis geblieben seyn müsse. Meinte er damit zunächst nur freie Empfänglichkeit für die Gnade, so hat er dieß doch nicht festgehalten, sondern ist weiter gegangen zu der Behauptung einer activen Synergie, einer spontanen Mitwirkung aus dem Reste eigener, vor dem Wirken der Gnade nur gebundener Kräfte, wie sich am klarsten zeigt in der Vergleichung, welche er einmal macht: es sey bei der Bekehrung wie bei einem Gastmahle, wo der Geladene nur einen Heller bezahle, der Einladende aber alles Uebrige, statt daß, wenn die Vergleichung ganz zutreffen soll, der Geladene eigentlich gar nichts zu bezahlen haben sollte, weil er nichts bezahlen kann, vielmehr nur an den Tisch zu sitzen und das ihm bereitete Mahl zu genießen haben sollte. Durch diesen einen Heller ist der reine Begriff der Bekehrung, als einer schöpferischen Anfassung der freien Empfänglichkeit, wie er aus dem Prinzip des Protestantismus folgt, aufgegeben, was Flacius klar und wahr hervorgehoben hat. Es wäre dieß wohl noch deutlicher geworden, wenn man die Sache mehr, als wirklich geschah, auch von der materialen Seite, und nicht überwiegend nur von der formalen in's Auge gefaßt und die Frage gestellt hätte, ob im Nichtwiedergebornen auch schon Regungen eines wahren Glaubens und einer reinen Liebe zu Gott vorhanden seyen und seyn können, und nicht vielmehr dieser innere Habitus als lebenskräftiger nur durch die Gnade im Menschen erzeugt werde und werden müsse. Daß aber auch die Wittenberger Theologen jene falsche Ansicht vom liberum arbitrium, wenn sie gleich irrthümlich meinten, sie werde mit Unrecht Striegeln vorgeworfen, nicht theilten, hat Thomasius in seiner trefflichen Darstellung des synergistischen Streites, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche ꝛc. p. 129 sq. mit Recht unter Berufung auf den: „Endlichen Bericht der Wittenberger ꝛc. vom Jahr 1571" geltend gemacht; nur wird auch Melanchthon selbst dieß zu gut kommen müssen, wenn er auch die Sache nicht in einer befriedigenden Formel zum Abschluß gebracht hat (cfr. Art. Melanchthon, Real-Enc. IX. p. 272). Ob aber andererseits die Concordienformel im Artikel: de libero arbitrio „den Lehrbegriff in der rechten Mitte festgestellt" (Thomasius l. c. p. 145) mit ihrer capacitas mere passiva, möchte sich doch noch sehr fragen; denn wenn einerseits der unwiedergeborne Mensch immer noch tiefer actu fallen kann, ob er gleich im Princip der Gefallene ist, und wenn andererseits die neuschaffende Gnade jedenfalls noch einen realen Anknüpfungspunkt im natürlichen Menschen finden muß, weil ohne einen solchen sich nimmermehr verstehen läßt,

wie der von der Gnade ergriffene Mensch seinerseits auch die Gnade ergreifen und ergreifen wollen kann, so kommen wir mit einer rein formal gedachten Empfänglichkeit für die Gnade, was denn doch die capacitas mere passiva ist, nicht weiter. Mag man nun auch auf die Taufe als Kindertaufe und die Zubereitung des Einzelnen durch die Führungen der Weltregierung recurriren, so ist mit allem diesem die Frage nicht gelöst, weil jedes Wirken Gottes auf den Menschen in geistlichen Dingen, wenn es zu einem Ziele kommen soll, einen noch vorhandenen Anknüpfungspunkt voraussetzt, und dieser mit der Lehre der Concordienformel vom natürlichen Verderben aufgehoben ist, daher die Einsprache Nitzsch's in seiner Antwort gegen Möhler und Jul. Müllers in der Schrift über die Sünde und in der Schrift über die Union p. 283 gegen die zu weit gehenden Bestimmungen der Concordienformel über das natürliche Verderben vollkommen zu Recht besteht. — Auch die übrigen Corruptelen der reinen Lehre, welche man Melanchthon und seiner Schule zur Last legte, im Artikel von der Rechtfertigung, Abendmahl ꝛc., waren fortan der Gegenstand des Verdachts und Angriffs von Seiten des Gnesiolutherthums; daher geht nun den einzelnen Streitigkeiten das Bestreben der Gnesiolutheraner zur Seite, durch einen Gesammtschlag den Philippismus zu vernichten, „der Sache nicht nur einen Stich zu geben, sondern ihr die Gurgel ganz abzuschneiden" (Flacius). Dieses Bestreben legte sich zu Tage im Convente der Lutheraner zu Weimar Januar 1556, und in den Verhandlungen desselben Jahres und am Anfang des Jahres 1557 zu Coswig und Magdeburg, die vor allem widerlich sind in der Art, wie sie auf die persönliche Demüthigung Melanchthon's hinarbeiteten (cfr. Art. Mel. p. 268 sq. und Corp. Ref. IX. p. 23 die acta cosvicensia). Während aber Melanchthon diese Angriffe und Zumuthungen zwar sehr empfindlich aufnahm, aber im Ganzen doch mit großer Mäßigung und Geduld ertrug, vergalten die Philippisten, die Leipziger und Wittenberger Theologen das Gebahren der Gnesiolutheraner mit gleicher Münze, ja sie rächten sich in den unwürdigsten Schmähungen vor Allem an Flacius, so 1557 in dem Spottgedicht synodus avium von dem Wittenberger Poeten Johann Major, 1558 in dem Ausschreiben und Vermahnung der beiden Universitäten an alle christliche Stände und dann in der berüchtigten epistola Scholasticorum Wittenbergensium, deutscher Titel: wahrhaftiger, beständiger und klarer Bericht von dem Anfang, Grund und Aufkommen der schädlichen aufrührerischen Zerrüttung, welche der verloffene undeutsche Flacius Illyricus in der christlichen Kirche deutscher Nation erregt hat (cfr. Preger l. c. p. 419 sq.); ein Treiben, an welchem Melanchthon selbst gewiß keinen Antheil hatte. Der heftigste Zusammenprall des Gnesiolutherthums und des Philippismus geschah durch das vom Herzog von Sachsen publicirte und von Flacius schließlich redigirte sogenannte Confutationsbuch, aus Veranlassung dessen der oben bezeichnete Synergismus Striegels hervortrat und diesem die härtesten Verfolgungen zuzog, aber auch das Schicksal des Flacius beschleunigte. Man darf aber nicht übersehen, wie in diesen gegenseitigen Befehdungen nicht nur der Gegensatz der Theologen wirkte, sondern auch die Rivalität der Universitäten, des neugegründeten Jena, und des älteren Leipzig und Wittenberg eine wesentliche Rolle spielte, und namentlich auch vom herzoglich sächsischen Hofe aus angeschürt wurde. Jena stieß zwar in Folge dieser Händel zunächst seine philippistischen Elemente aus und recrutirte sich ganz lutherisch. Aber die Verödung der Facultät, die daraus hervorging, veranlaßte den Herzog von Sachsen sogar 1563 drei Wittenberger Theologen, darunter der bedeutendste Selneccer, damals noch Anhänger Melanchthons zu berufen. Aber nachdem Johann Wilhelm 1567 Herzog von Sachsen geworden, geschah wieder ein lutherischer Umschlag, und durch Wigand, Coelestin, Heßhusius war die Opposition gegen Leipzig und Wittenberg von Neuem organisirt (Frank, die jenaische Theologie p. 17 sq.), wie denn die Jenenser mit dem „Bekenntniß von der Rechtfertigung und guten Werken", das sie 1569 herausgaben, die Lehre der Wittenberger und Leipziger so entschieden angriffen, daß Selneccer in dem „kurzen Bericht und Erinnerung von der Rechtfertigung vor Gott und guten Werken gegen das Bekenntniß der

Theologen von Jena" eine heftige Erwiederung zurückzuschleudern sich veranlaßt sah. Der Kurfürst August von Sachsen jedoch wünschte dringend die religiöse Einigkeit in den sächsischen Ländern hergestellt zu sehen, und auch der Herzog Wilhelm von Sachsen ließ sich endlich nach mehreren Verhandlungen herbei, ein Religionsgespräch zwischen den beiderseitigen Theologen zu veranstalten, das den 21. October 1568 in Altenburg eröffnet wurde unter dem Vorsitz des Herzogs Johann Wilhelm, „als eines zweiten Constantin". Die bedeutendsten kursächsischen philippistischen Theologen, welche anwohnten, waren Paul Eber und Caspar Cruciger, der jüngere, und von der herzoglich sächsischen lutherischen Seite Johann Wigand, Joh. Friedrich Coelestin, und Timotheus Kirchner. Die Verhandlungen konnten zu keinem Resultate führen, da sich der Philippismus und das Gnesiolutherthum im schroffsten Gegensatze gegen einander aussprachen und festhielten, und namentlich über die Bekenntnißgrundlage in unversöhnlichen Conflikt geriethen, indem die Philippisten ihrerseits die Auktorität der Aug. Conf. v. 1540, der loci communes Mel. in den spätern Ausgaben, und des Corpus Philippicum nachdrücklich geltend machten, von der andern Seite aber dieß als eine Antastung des wahren confessionellen Bestandes der reinen Lehre und Auktorität Luthers ebenso hartnäckig zurückgewiesen wurde. Die gegenseitige Verbitterung entlud sich nach der Auflösung des Gespräches noch in der Herausgabe der Acten desselben, bei welcher jeder Theil sich die unverfälschte Darstellung des Herganges, den Sieg und die Niederlage der andern anmaßte (cfr. Heppe, II. Bd. p. 206 sq. Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. VI. Bd. p. 335 sq.). Die Leipziger und Wittenberger Philippisten schlossen nun daran auch eine Gesammtrechtfertigung ihres Standpunktes im Gegensatz zu dem flacianischen Lutherthum in dem: Endlichen Bericht ꝛc. (cf. Heppe l. c. II. p. 228), in welchem sie einmal in Beziehung auf die Bekenntnißschriften, dann in Beziehung auf die Lehre im Einzelnen ihre philippistische Richtung eifrig vertheidigen, ohne jedoch dabei etwas wesentlich Neues vorzubringen und nicht ohne ihr Werk durch unwürdige persönliche Polemik gegen Flacius zu entstellen. Verwandt damit ist der Protest der hessischen Theologen zu Gunsten des Philippismus gegen das flacianische Lutherthum auf dem Convent zu Ziegenhain 1570 (Heppe, Gesch. d. hessisch. Generalsynoden Bd. II. S. 175.)

Indem nun das reine Lutherthum in verschiedenen Landeskirchen im Unterschied vom Philippismus sich befestigte, und das bereits begonnene Concordienwerk, ursprünglich nur darauf berechnet, eine dauernde Versöhnung der Gegensätze auf einem neutralisirenden Boden zu erreichen, im weiteren Verlaufe immer entschiedener darauf hinarbeitete, das melanchthonische Element zu beseitigen, war der Philippismus auch darauf hingetrieben, sich dessen zu erwehren, ja seinerseits den Versuch zu unternehmen, sich nicht nur in Kursachsen zu consolidiren, sondern auch die ganze deutsch-evangelische Kirche für sich zu erobern. Aber eben dieser Versuch hatte seinen Untergang in seinem ursprünglichen Heerde, in Kursachsen zur Folge; vgl. über d. Einzelne der sogenannten kryptocalvinistischen Händel den betr. Artikel der R.-Enc. Der Ausgang des Altenburger Gespräches veranlaßte den Kurfürsten August 1569 ein Mandat ergehen zu lassen, wodurch alle Geistlichen seines Landes verpflichtet wurden: „in Ansehung der Lehre sich genau an das corpus doctrinae zu halten, und Alles, was den kursächsischen Kirchen von „adiaphoristischen, synergistischen und majoristischen Irrthümern aufgebürdet würde, als flacianischen gefährlichen Irrthum, zänkisch Geschmeiß und giftig Gebeiß zu verdammen". Er ging dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß er auf diese Weise das reine ursprüngliche Lutherthum ohne flacianische Uebertreibungen, festhalte, und ebenso den ursprünglichen mit Luther einstimmigen Melanchthon. Die Wittenberger aber beuteten diese Wendung zu Gunsten ihres Philippismus, insbesondere ihrer Uebereinstimmung mit den Melanchthonschen Abweichungen von Luther in der Lehre vom Abendmahl und der Person Christi aus. Vom Prinzip des Protestantismus aus angesehen kann ihr Recht, die eigenthümliche Melanchthonische Lehrweise festzuhalten, so wenig angefochten werden, als Melanchthon verdacht werden darf, daß er seine von Luther abweichende

Ueberzeugung aussprach. Allein indem nun die Wittenberger diese ihre abweichende Lehrweise zu befestigen und auszubreiten begannen, obgleich sie wußten, daß ihr Kurfürst sie in der Abendmahlslehre für gut lutherisch hielt und jede Annäherung an den Calvinismus verabscheute, und indem sie ebendarum ihre Lehrweise durch Accommodation an die Voraussetzung des Kurfürsten verhüllten, spielten sie nicht nur ein sehr gefährliches, sondern auch ein unredliches Spiel. Der mächtige Drang einer höchst lebendigen Ueberzeugung, der ein wahrer Gewissensdrang gewesen, wie Planck sich ausdrückt, ja selbst etwa die Meinung, daß sie damit nur die ursprünglich geltende, und erst durch das Gnesioluthertum verdrängte gemeinprotestantische Lehre vertreten, und endlich auch die Schwierigkeit ihren glaubenseifrigen aber geistig ziemlich beschränkten Kurfürsten auf dem Wege der Ueberzeugung für ihre Lehrweise zu gewinnen — dieß Alles reicht nicht hin, ihr persönliches Verhalten zu rechtfertigen, höchstens es in einem milderen Lichte erscheinen zu lassen. Der Wittenberger Katechismus vom Jahr 1571 sprach den Philippismus so unverholen aus im Lehrstück vom Abendmahl und der Person Christi, daß dieß gewaltigen Widerspruch von Seiten der Lutheraner und einen heftigen Schriftenwechsel zwischen diesen und den Philippisten erzeugte, Heppe l. c. Bd. II. S. 406, aber dem guten Kurfürst August so wenig die Augen öffnete, daß er vielmehr durch ein besonderes Bekenntniß die nach seiner Meinung grundlos angefochtene Rechtgläubigkeit seiner Wittenberger Theologen ins Licht zu stellen suchte. Daß nun dieses Bekenntniß, der Consensus Dresdensis vom Jahr 1571 nur eine Verhüllung der Philippistischen Lehre durch Anbequemung an lutherisch lautende Formeln war, das möchte gegenüber von der Deutung, die in ihm „die reinste und lauterste Bezeugung des philippistischen Protestantismus und zwar in der Weise, daß zugleich die wesentliche deutsch-protestantische Einheit der melanchthonischen und lutherischen Lehre ausgesprochen war" — finden will Heppe (l. c. II. Bd. p. 410) — noch immer das historisch begründetere Urtheil zu seyn. Der Umstand, daß selbst Selneccer sich darüber täuschen und meinen konnte: es sey damit der Sakramentirer Gaukelei ausgefegt, beweist eben so wenig etwas dagegen, als die Leidenschaftlichkeit der lutherischen Entgegnungen die Richtigkeit ihrer Entdeckung aufhebt, daß die eigentlich lutherische Lehre hier umgangen sey. Indem aber der Kurfürst August so in seiner Täuschung befangen blieb, daß er sogar, seit er die Vormundschaft im Herzogthum Sachsen übernommen 1573, nicht nur lutherische Eiferer wie Heßhuß und Wigand verjagte, sondern eine Menge Geistliche ihres Amtes entsetzte; weil sie nicht unter das corpus philippicum sich beugen wollten, stieg natürlich in gleichem Maaße das Selbstvertrauen der Philippisten, welche nun den Plan fester ins Auge faßten, dem Philippismus durch Verbindung mit der pfälzer Kirche den Sieg in Deutschland zu verschaffen. Die Art, wie man dieß durch geheime Conspiration und Machination in's Werk zu setzen suchte, die Weise, wie in geheimer Correspondenz nicht nur der Name des Kurfürsten, sondern auch Luther's behandelt wurde (womit man das Verhalten Peucer's gegen Luther's Namen in den von ihm herausgegebenen Werken Melanchthon's vergleichen kann), wirft den Schatten eines unreinen Parteistrebens auf die Philippisten und läßt die Würde und Geradheit, welche eine wohlbegründete Ueberzeugung mittheilen muß, nur gar zu sehr vermissen. An der Erscheinung der exegesis perspicua etc. im Jahr 1574 hatten die Wittenberger allerdings, wie durch Heppe erwiesen seyn möchte, keinen unmittelbaren Antheil, verdienten insofern wenigsteus die Angriffe der lutherischen Gegner nicht, vielmehr müßte, wenn wir vom Inhalt absehend die Sache ganz objektiv beurtheilen, wenigstens die Entschiedenheit und Offenheit, mit welcher die von Luther abweichende Ansicht hier vorgetragen ist, zu ihren Gunsten sprechen, wenn sie die Verfasser wären. Die Festigkeit, welche besonders die theologischen Stimmführer Wittenberg's, den altersschwachen Major abgerechnet, bei den durch den Kurfürsten über sie verhängten Prozeß bewiesen, mag einigermaßen mit ihnen aussöhnen, wenn sie auch nicht als reine Märtyrer betrachtet werden dürfen, andererseits aber kann das ganze Verfahren gegen sie, wie sehr es sich von Seiten des Kurfürsten psychologisch

begreifen und bei dem persönlichen Unrecht der Philippisten auch beziehungsweise rechtfertigen läßt, insbesondere wegen der Haltungslosigkeit des ihnen entgegengestellten Torgauer Bekenntnisses (Mai 1574) nur einen ganz widerlichen Eindruck machen. Der Philippismus war durch diesen Schlag niedergedrückt, und auch die Bemühungen des Landgrafen Wilhelm von Hessen, ihm wieder aufzuhelfen (Heppe l. c. II. p. 446) waren völlig ohne Erfolg. Dem Concordienwerk war zunächst durch diesen Untergang des Philippismus in Kursachsen der Weg geebnet: aber wenn der Philippismus auch als diese bestimmte localisirte und extremste Partei unterdrückt war, so beweist ja doch der weitere Gang des Concordienwerkes, beweisen die scharfen Censuren, welche aus dem Niederhessischen, Zweibrück'schen, Anhalt ꝛc. (cf. Art. Concordienformel) einliefen, daß die melanchthon'sche Theologie noch nicht ausgestorben war. Daß dann die Concordienformel in Beziehung auf die Lehre von den guten Werken, und dem liberum arbitrium zwar die unvollkommene melanchthonische Lehr- und Ausdrucksweise abgewiesen, aber das ursprüngliche Motiv der Melanchthon'schen Anschauungsweise nicht gehörig erkannt, geschweige es zur Geltung gebracht habe, ist oben schon bemerkt worden. In der Lehre vom Abendmahl und der Christologie führt die Concordienformel allerdings den rein lutherischen Standpunkt durch, aber sie behandelt dabei die Sakramentirer und mit ihnen die Philippisten nicht ganz gerecht, und die Einsprache Melanchthon's und der Philippisten ist insofern wenigstens nicht zu ihrem Rechte gekommen, als die Concordienformel nicht genügend zeigt, welches dogmatische Moment gerade der Genuß der Substanz des Leibes und Blutes Christi habe, und als sie bei der Lehre von der Person Christi zwar von der strengsten Ubiquitätslehre auf die Multivolipräsenz sich zurückzieht, aber dieselbe auf die unio personalis naturarum gründet, aus welcher nicht nur diese, sondern jene folgt. Aber freilich war auch die Abendmahlslehre Melanchthon's und der Philippisten nicht so gesichert und in sich abgerundet, daß sie eine größere Geltung sich hätte verschaffen können. Die Christologie Melanchthon's weiter und der Philippisten ist eine Halbheit, sofern sie die Consequenzen abschneidet und doch die Prämissen, aus welchen sie nothwendig folgen, stehen läßt, überhaupt nicht progressiv, sondern regressiv verfährt. Mit der Durchführung der Concordienformel war in den deutschen Ländern, in welchen früher das Ansehen Melanchthon's vereinigt mit dem Luther's gegolten hatte, der Philippismus soviel als ausgerottet. Wie er sich in den übrigen evangelischen Ländern Deutschlands, welche die Concordienformel nicht annahmen, z. B. in Nassau (wo die vertriebenen Wittenberger Philippisten zum Theil Aufnahme fanden), Anhalt, Hessen erhalten hat, darüber sind die betreffenden Artikel der Real-Enc. zu vergleichen; nur das eine mag bemerkt werden, daß der Philippismus diesen Kirchen nur in der Abweisung der strengsten Bestimmungen der lutherischen Lehre und in einer gewissen unionistischen Abstumpfung ebenso in einer freundlicheren Stellung zum Calvinismus besteht, wie denn auch einzelne später zum Calvinismus übergegangen sind. Der Philippismus flammte zwar im Jahr 1586 beim Regierungswechsel in Kursachsen noch einmal auf, aber nur um desto bälder wieder und blutig zu enden, wie dieß der Art. Nik. Crell des Näheren zeigt. Man muß es nun gewiß beklagen, daß der melanchthonische Geist, sofern er ein Geist kirchlicher Duldung und selbständiger wissenschaftlicher Forschung war, in der deutschlutherischen Kirche zurückgedrängt wurde, und daß auch die besondern Motive, welche zu den Melanchthon'schen Aenderungen geführt haben, unberücksichtigt blieben. Daß aber der Philippismus, als diese besondere geschichtliche Form, und die Fortpflanzung derselben durch die Schule Melanchthon's im engern Sinn untergehen mußte, das ist, wie im Art. über Melanchthon bereits bemerkt worden ist, nicht nur der Ungunst der Zeit und der Opposition eines zelotischen Lutherthums zur Last zu legen, sondern auch daraus zu begreifen, daß der Philippismus etwas Halbes geblieben ist, und sich nicht zu einem vollständiger durchgeführten und fester begründeten dogmatischen Standpunkte gestaltet hat. Es ist auch gewiß bemerkenswerth, daß aus den kirchlichen Kreisen, welche nach der Einführung der Concordienformel einen gewissen philippi-

stischen Karakter behaupteten, keine wissenschaftlichen Leistungen hervorgegangen sind, welche sich vergleichen ließen mit denen, welche aus dem Schooße des durch die Concordienformel befestigten strengen Lutherthums herausgewachsen sind, Damit soll aber nicht geläugnet werden, muß aber auch nicht geläugnet werden, daß die wissenschaftlichen Leistungen Melanchthon's selbst nicht nur überhaupt ihre unantastbare Bedeutung behielten, sondern auch insbesondere in denen nachgewirkt haben, die ihm ursprünglich näherstehend später in die strenger lutherische Bahn eingelenkt haben. Wir sind hiemit von selbst auf einen letzten Punkt geführt, der in der Kürze noch zu berühren ist, nämlich die wissenschaftliche Thätigkeit der Philippisten, insbesondere auf dem Gebiete der systematischen Theologie. Was die Dogmatik betrifft, so ist auf die Erörterungen von Gaß in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik Band II. und die noch eingehenderen von Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus 1. Band zu verweisen. Auch hier ist die Melanchthon'sche Schule im weitern und engern Sinn zu unterscheiden. Als Begründer der Dogmatik in der protestantischen Kirche überhaupt hat Melanchthon auf Viele eingewirkt, die ihm nicht in Allem und namentlich nicht in seinen eigenthümlichen Abweichungen folgten, oder früher ihm näher stehend später von ihm abwichen. Genauer schließt sich an ihn in seinen dogmatischen Schriften an Nikolaus Hemming, Professor in Kopenhagen, „der Mittelpunkt der melanchthonischen Schule in Dänemark" (cfr. d. Art.), darum auch als Cryptocalvinist angegriffen; „es eignet ihm aber in formaler und systematischer Hinsicht manches Eigenthümliche". — Die locor. theologicorum Mel. analysis von Andreas Prätorius (Schulz) vom Jahr 1569 sind eine „in unbedingter Hingabe an die Auctorität Melanchthon's ausgearbeitete Reproduktion der loci, durch klare und präcise Darstellung sich empfehlend"; man vergleiche über Prätorius, der vielfach als Philippist angegriffen wurde, Adami vitae theologorum p. 466. Bedeutender sind die von dem Philippisten Pezel 1582 herausgegebenen und commentirten loci theologici Striegel's, welche den Inhalt der Mel. loci aufnehmen, ihn mit manchem geschichtlichen und dialektischen Stoffe, und mit Widerlegung der nach Melanchthon's Tode hervorgetretenen Bekämpfung des Philippismus ergänzen; er ist, sagt Gaß, der Erste und zunächst auch der Letzte, welcher die Gesinnung seines Meisters ganz vertritt. Aber einen wirklichen Fortschritt der theologischen Wissenschaft darf man schon darum bei ihm nicht suchen, noch weniger in den dogmatischen Schriften Christoph Pezel's und seines Sohnes Julius Pezel's (cfr. Heppe). Eine besondere Stellung nehmen ein die dogmatischen Arbeiten Selneccer's besonders deswegen, weil er ursprünglich ein Freund Melanchthon's später als ein thätiges Glied des Concordienwerks von ihm abweicht. Seine institutiones christianae religionis vom Jahr 1563 sprechen immer die größte Achtung vor Melanchthon, dem praeceptor ὁ ἐν ἁγίοις aus, aber zugleich mit voller Anerkennung Luther's, Brenzen's und anderer doctorum orthodoxorum, was eben beweist, daß er Melanchthon als mit Luther eins betrachtete, daher seine in seinen instit. vorgetragene lutherische Lehre vom Abendmahl keineswegs auffallen kann, und sein späterer Uebergang zum strengen Lutherthum, sobald er den Unterschied des Philippismus von ihm deutlich erkannte, um so begreiflicher wird. Eben darum kann er auch eigentlich nicht als Repräsentant des Philippismus im engern Sinne hier in Betracht kommen. Ein noch etwas anderer Fall ist mit Chemniz in den nach seinem Tode von Leyser herausgegebenen locis. Er ist sich des Unterschiedes seines dogmatischen Standpunktes von dem späteren Melanchthonismus klar bewußt und stellt sich sogar als Mitverfasser der Concordienformel in den betreffenden Artikeln in bestimmten Gegensatz zu der Melanchthon. Lehrweise; dieß hindert ihn aber nicht, seine Expositionen an den Text der melanchthonischen loci anzuknüpfen und ihm alles das Lob und alle die Anerkennung zu zollen, welche immer die Verschiedenheit des Standpunkts noch zuläßt. Man kann aber gewiß nicht sagen, daß sein dogmatisches Werk dadurch, daß er von Melanchthon materiell abweicht, in wissenschaftlicher Bedeutung verloren habe, wenn gleich die Schranken der Concordienformel ihn an einer freieren und frischeren Behand-

lung und einer harmonischeren, weniger durch dialektische Distinktionen und historisch polemischen Ballast überladenen Gestaltung des dogmatischen Stoffes gehindert haben. In Beziehung auf das Wenige, was für die theologische Ethik durch die Melanchthon. Schule geleistet wurde, z. B. durch den obengenannten Hemming sey auf die treffliche Abhandlung von Schwarz, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, Studien und Kritiken 1853, 1. Heft, verwiesen, welche bei dem Artikel Melanchthon anzuführen versäumt wurde. Im Ganzen genommen aber können die wissenschaftlichen Leistungen der eigentlichen Philippisten, wenn man den progressiven Gewinn dabei in's Auge faßt, nicht als sehr bedeutend betrachtet werden. Melanchthon's Geist selbst aber hat, obgleich mit dem Schlusse des 16. Jahrhunderts durch die nun allein herrschende lutherisch-orthodoxe Strömung sein Ansehn überfluthet war, sogar im 17. Jahrhundert noch nachgewirkt. Die Richtung, welche Calixt verfolgte, ist nicht nur in mancher Beziehung mit Melanchthon verwandt, sondern sie hängt sogar noch historisch mit ihm zusammen durch das Mittelglied seiner Helmstädtischen Lehrer, aber Calixt erinnert auch nicht nur durch das Erfreuliche in seiner Erscheinung, sondern ebenso sehr auf durch manche seiner Fehler und Einseitigkeiten an seinen großen Vorgänger Melanchthon.

Zur Literatur kann außer den im Verlaufe oben angeführten Schriften noch verglichen werden Corp. Reform. Band VI — IX., Acta Philippica von Bakmeister, Salig, Geschichte der AugsburgerConfession, BandIII. (umfaßtjedoch nicht den ganzen Zeitraum), Schlüsselburg, Catalogus haereticorum. **Landerer.**

Philippopolis, Synode, s. Arianismus.

Philippus, Apostel, aus Bethsaida, Joh. 1, 45.; vom Herrn sehr früh zum Apostel berufen Joh. 1, 44., worauf nun Phil. dem Nathanael die Kunde von Jesu brachte, Joh. 1, 46. Ueberhaupt nur bei Johannes erfahren wir etwas Näheres von ihm. An ihn richtet der Herr die Frage, wie der großen Menge Brot zu verschaffen sey, worauf Phil. antwortet, 200 Denare würden nicht hinreichen Joh. 6, 5—7. Philippus verkündet dem Herrn die Ankunft einiger griechischen Juden in Jerusalem und führt sie bei ihm ein, wie sie es gewünscht hatten. Joh. 12, 20—22. Philippus sagt zum Herrn, er solle den Aposteln den Vater zeigen. Joh. 14, 8. Im Apostelverzeichnisse bei Matth. 10, 3., wird er als der fünfte Apostel aufgeführt. Die anderen Nachrichten über ihn sind sämmtlich unsicher; dem Berichte des Clemens Alexandrinus bei Eus. III, 30., des Polykrates bei Eus. III, 31., V. 24., wornach Phil. der Apostel verheirathet gewesen, mehrere Töchter gehabt habe, die von prophetischem Geiste erfüllt gewesen, und in Hierapolis gestorben seyen, liegt eine Verwechslung mit Philippus dem Evangelisten zu Grunde, worüber vgl. Heinichen zu Eus. III, 31. Es scheint allerdings, daß der Apostel Philippus in Hierapolis gelebt hat und daselbst gestorben ist. Nach Theodoret (zum Ps. 116) verkündigte er das Evangelium in Phrygien, was allerdings wahrscheinlich ist, nach Andern in Scythien. Verschiedene apokryphische Schriften tragen seinen Namen, worüber s. den Artikel Apokryphen des N. T.

Philippus, der Evangelist. Als einer der merkwürdigsten Männer der apostolischen Kirche ist Philippus besonders unter einem vierfachen Gesichtspunkte zu betrachten; zuvörderst als ein Namens- und Geistesverwandter des Apostels Philippus, mit welchem ihn die alte Tradition vielfach verwechselt hat; sodann als Einer von den sieben Apostelgehülfen, welche nach Apgsch. 6, 5. eingesetzt wurden, und die wir einstweilen als Presbyter-Diakonen bezeichnen wollen; ferner als ein Vorläufer und Geistesverwandter des Paulus; endlich als das Haupt einer hochbegeisterten apostolischen Missionsfamilie in Cäsarea.

Wenn wir es nicht für zufällig halten können, daß jene beiden Jünger, welche nach Joh. 12, 20. die ersten griechischen Proselyten dem Herrn zuzuführen suchten, Philippus und Andreas, selber griechische Namen trugen, und Beide auch nach der Tradition in der griechischen Welt den Glauben gepredigt haben (s. mein apost. Zeitalter, II. S. 406 ff.), und wenn wir sie demzufolge für besonders freigesinnte, mit dem helleni-

schen Geist befreundete Männer halten dürfen, so kann unser Evangelist auch als ein besonderer Geistesverwandter seines Namensverwandten, des Apostels Philippus bezeichnet werden. Und auch daraus, wie aus dem gemeinsamen Namen, mag es sich erklären, daß sie im Alterthum öfter verwechselt wurden. So namentlich von Eusebius (Hist. eccl. III, 30. 31., vgl. V. 24.), wenn er den Bericht des römischen Cajus, in Hierapolis befinde sich das Grab des Apostels Philippus und zweier seiner Töchter, welche als Jungfrauen gestorben, und einer andern (also verheiratheten) Tochter desselben, welche in dem h. Geiste ihren Wandel geführt habe, ohne zu unterscheiden, verbindet mit dem Bericht des Lucas Apgsch. 21, 6., Philippus (der Evangelist) habe vier jungfräuliche, prophetisch-begeisterte Töchter gehabt. Indessen ist sich die Tradition im Allgemeinen doch der Unterscheidung bewußt geblieben, denn nach ihr starb Philippus der Apostel eben in Hierapolis; Philippus der Evangelist dagegen nach griechischen Heiligen-Akten als Bischof in Tralles, nach den römischen Acta Sanct. ad 6. Januar in Cäsarea.

Als einer der sieben Apostelgehülfen hat unser Evangelist eine große Bedeutung für die apostolische Kirche. Die Verdunkelung der apostolischen Gemeine durch den Trug des Ananias und der Sapphira (Apgsch. 5). führte eine neue Verherrlichung derselben herbei durch die Institution der Sieben (Apgsch. 6.). Der erste unter ihnen war Stephanus, der erste christliche Märtyrer, der zweite Philippus, der erste große christliche Missionar, welcher über die Grenzen des Judenthums hinausging. Man hat den Stephanus nicht ohne Grund als den Vorläufer des Apostels Paulus bezeichnet (Dr. v. Baur, de orationis, habitae a Stephano Consilio, Tübingen, 1829, Neander, apostolisches Zeitalter, 78.). Wenn man aber bedenkt, daß außerdem sich sogar an den Namen des siebenten unter diesen Apostelgehülfen der spätere Antinomismus des apostolischen Zeitalters mißbräuchlich gehängt hat (s. mein apostol. Zeitalter, II. B. 526), und daß unser Philippus zuerst nach der Zerstreuung der Christen, durch die mit dem Martyrium des Stephanus verbundene Verfolgung, dem von den Juden gehaßten Mischvolke der Samaritaner das Evangelium predigte (Apgsch. 8), daß er sogar mit der Bekehrung des Eunuchen und Oberschatzmeisters der Königin der Aethioper, Kandaze, (in Meroe; Kandaze, die stehende Bezeichnung der dortigen Königinnen), den Saamen des Evangeliums nach Aethiopien hinaussandte, und daß er später den Apostel Paulus für seine letzte Reise nach Jerusalem, im Interesse der Glaubensfreiheit unternommen, als Gastgeber in Cäsarea erquickte, (Apgsch. 21), so kann man nicht zweifeln, daß jene Siebenzahl, deren lebendigsten Kern diese drei bildeten, Stephanus, Philippus, Nikolaus, mit einander besonders den Trieb der Fortentwicklung der apostolischen Gemeine zum freien Universalismus hin repräsentirt haben. Aus dem begeisterten, überaus raschen Drange ihres universalistischen Geistes erklärt es sich wohl, daß die Pharisäerpartei, die nach dem Tode des Ananias anfing, sich massenweise zum Glauben zu wenden (Apgsch. 6, 7.), sich nun von Neuem gegen das Christenthum verbitterte (Apgsch. 6 und 7), und daß die Weisheit der Apostel es für gerathen finden konnte, jener Entwicklung, welche später Paulus mit voller apostolischer Kraft und Reife vertreten sollte, einen langsamern Gang zu geben.

Philippus tritt uns in doppelter Eigenschaft gegenüber, zunächst als Armenpfleger, dann als Evangelist. Daß die Sieben in Angelegenheiten der Almosenpflege, also des späteren Diakonats, von der Gemeine, nach der Aufforderung und unter der Leitung der Apostel, gewählt worden, sagt uns Lukas bestimmt (Apgsch. 6.). Allein wir müssen gleichwohl diese Diakonen von den späteren, die einen Gegensatz zu dem entwickelten Presbyterat bilden, unterscheiden. Sie werden nirgend bestimmt als Diakonen bezeichnet; sie üben mit der Almosenpflege zugleich einen Beruf aus, zu lehren, zu evangelisiren. Nach ihrer Zerstreuung aber finden wir später um das J. 44 in Jerusalem ein neues Almosenpfleger-Amt, dessen Verwalter jetzt Presbyter genannt werden (Apgsch. 11, 30.). Es scheint wesentlich die gleiche Institution zu seyn, bei welcher nur die Betonung der beiden Seiten: Dia-

konat und Presbyterat, gewechselt hat, wie auch J. H. Böhmer, und einigermaßen Neander (apost. Zeitalter S. 47, vgl. mein apost. Zeitalter S. 75), bemerkt haben. So finden wir auch lange nachher (Apgsch. 14, 23.; Apgsch. 15.), noch keine Spur von dem Gegensatz. Das Diakonenamt im engeren Sinne lernen wir zuerst in der Diakonisse Phöbe kennen (Röm. 16, 1.), um das Jahr 60, und um diese Zeit scheint sich auch der Gegensatz zwischen Diakonat und Presbyterat vollzogen zu haben (vgl. Apgsch. 20, 17 u. 28.), welcher schon im Briefe an die Philipper (um das Jahr 63, 64) vorausgesetzt wird, noch mehr in den Pastoralbriefen. Das Amt der ersten Diakonen aber verwandelte sich wenigstens theilweise, wie namentlich bei Philippus, in ein Evangelistenamt. Daß die Evangelisten der apostolischen Zeit in der Regel Apostelgehülfen waren, die sie begleiteten, beweist das Beispiel des Markus und Lukas, daß sie aber auch selbstständig auftreten und wirken konnten, beweist eben der als Evangelist ausdrücklich bezeichnete Philippus (Apgsch. 21, 8.). Nur fehlt es nicht an der Andeutung, daß ihr Werk auch dann der Ergänzung durch die Apostel bedurfte (Apgsch. 8, 14.), so wie der beschränkenden Leitung durch den göttlichen Geist (Apgsch. 8, 39.). Gleichwie Stephanus ein Vorläufer des Paulus war in der antijudaistischen Weiterbildung des christlichen Dogma, so war es Philippus in der antijudaistischen freien Weiterführung der apostolischen Mission, wie sie auch durch den entscheidenden Schritt des Petrus, Apgsch. 10, entschieden eingeleitet wurde. Die Zerstreuung der Gemeine, welche die Hinrichtung des Stephanus zur Folge hatte und wohl vor Allem die Sieben betraf, warf den Philippus nach Samarien; und nicht entmuthigt, sondern als Prediger des Evangeliums finden wir ihn wieder. Schon Stephanus hatte in seiner Rede hervorgehoben, das Grab der Erzväter liege in Sichem, also in Samaria; Philippus nahm mit seiner Predigt die von den Juden excommunicirten Samaritaner in die Communion der Judenchristen auf (Apgsch. 8.). Es ist fraglich ob die *πόλις τῆς Σαμαρείας*, in welcher er auftrat, die damalige Hauptstadt Samariens, Sebaste, bezeichnet (als Samaria), oder überhaupt nur eine samaritanische Stadt; ersteres jedoch wahrscheinlich. Die Predigt des Philippus war von Wundern begleitet und seine Wirkung so mächtig, daß er die Gemüther nicht nur den Fesseln des in jener Stadt vor ihm erschienenen Simon Magus entriß, sondern auch diesen selber für den Glauben gewann. Daß aber die begeisterungsreiche Predigt des Evangelisten nicht eben so sehr in die Tiefe als in die Masse gedrungen war, erwies sich durch zwei Thatsachen. Erstlich empfingen die gläubigen Samaritaner die Gabe des h. Geistes erst durch Handauflegung Seitens der zu ihnen gesandten Apostel Petrus und Johannes, und zweitens wurde Simon Magus erst durch den Apostel Petrus als ein unlautrer Proselyt entlarvt, obschon sich Philippus sehr mächtig erwiesen hatte in der Besiegung der gemeinen Dämonen, welche die Besessenen quälten. Philippus indessen hatte sein Werk in Samaria vollendet, der Engel des Herrn trieb ihn zu neuen Unternehmungen fort, und so wurde er auf der Straße zwischen Jerusalem und Gaza, die nun aus einer „wüsten" zu einer geistig gebahnten werden sollte, der Bekehrer des Oberschatzmeisters der Königin Kandace von Aethiopien, der (ohne Zweifel als ein jüdischer Proselyt) von einer Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem heimkehrte. Die Begrüßung des Kämmerers, die Bekehrung desselben auf seinem Wagen während der Fahrt, die Taufe desselben in einem Wasser am Wege, karakterisiren zugleich den geflügelten Evangelisten wie den glühendwarmen Mohr, den aethiopischen Katechumenen. Nach dieser Seite sollte eben für jetzt die Mission nicht weiter gehen: da sie aus dem Wasser emporstiegen, riß der Geist des Herrn den Philippus schnell dahin. Der Kämmerer zog fröhlich weiter, obschon ihm Philippus entschwunden war. Die Tradition hat ihn Jadich genannt und ihn zum ersten Verkündiger des Evangeliums in Aethiopien gemacht; wovon wir jedoch weiter keine Spuren finden. Eine außerordentlich rasche Entrückung des Philippus durch den Antrieb des Geistes wird nun wohl entschieden in der betreffenden Stelle ausgesprochen (Apgsch. 8, 39. 40.); daß ihn aber der Geist, wie Calvin meint, unsichtbar wie einen verschwindenden Engel fortgetragen, dies ist eine An-

sicht, welche in supranaturalistischer Richtung das Wunder steigert. Der Geist entrückte seinen Mann als Geist durch geistliche Bewegung. Philippus fand sich wohl selbst erst völlig wieder bei Asdod, welches 270 Stadien von Gaza entfernt lag. Von dieser Stadt aus, welche eine der fünf Hauptstädte des Philisterlandes war, predigte er das Evangelium allen Städten umher, bis daß er kam nach Cäsarea; d. h. also, der Bekehrer der den Juden verhaßten Samaritaner, und Eines Mannes vom Volke der mißachteten schwarzen Aethiopier, wurde nun auch der Bekehrer der verachteten und verhaßten Philister. Seine Niederlassung in Cäsarea am Meer, der politischen Residenz von Judäa, der römischen Beamten- und Militairstadt, des Hafenplatzes und Thores zur Heidenwelt, deutet ohne Zweifel ebenfalls auf eine freie Missionswirksamkeit. Denn es lag schwerlich in dem Karakter des Philippus, auf einmal aus einer so gewaltigen Wirksamkeit überzugehn zur ruhigen Beschaulichkeit. Die Geistesverwandschaft des Philippus mit Paulus mußte endlich auch zur historischen Erscheinung kommen. Als Paulus seine letzte Reise von Griechenland über Cäsarea nach Jerusalem machte, kehrte er in Cäsarea bei dem Philippus ein, und der Umstand, daß er mehrere Tage bei ihm verweilte, beweist es, wie sehr er sich in dem Hause dieses Mannes für seinen schweren ahnungsvollen Gang nach Jerusalem stärkte. (Apgsch. 21, 8.).

Auch in den vier Töchtern des Philippus lebte die frische, begeisterte Glaubensfreudigkeit des Vaters; sie waren sämmtlich Jungfrauen und Prophetinnen (Apgsch. 21, 9.). Fassen wir die geschichtlichen Züge des herrlichen Evangelisten mit diesem Karakter seines Hauses zusammen, so gewinnen wir ein eigenthümliches und einziges Lebensbild einer apostolischen Evangelisten- und Propheten-Familie. J. P. Lange.

Philippus, der Tetrarch, war ein Sohn des Herodes d. Gr. von Kleopatra, der Hierosolymitanerin (Joseph. Ant. 17, 13.). Vom ältesten Bruder Antipater, der nach Alleinherrschaft strebte, beim Vater des Strebens nach Herrschaft bezüchtigt, wurde er unschuldig gefunden. Herodes ernannte ihn in seinem Testament (Jos. l. c. 17, 8. 1.). zum Tetrarchen von Batanäa, Trachonitis, Gaulonitis, Paneas. Während der Abwesenheit des Archelaus in Rom, wohin dieser gereist war, sich bei Augustus die Krone zu sichern, soll er auch dessen Land mit verwaltet haben. Auf Anrathen des syrischen Statthalters Varus ging er aber selbst auch nach Rom und erhielt vom Kaiser noch Auranitis mit einem Theil des Zenodorischen Gebiets, nämlich Ituräa (Luc. 3, 1. vgl. Joseph. l. c. 17, 11. 4.), zu seiner Tetrarchie. Seine Länder trugen ihm jährlich 100 Talente ein. Er war ein seinem Vater unähnlicher, milder und wohlmeinender Regent. Er bereiste oft sein Land, um selbst jeden Streit zu schlichten und ließ sich überall hin seinen Richterstuhl nachtragen. Allgemein betrauert starb er nach 37jähriger Regierung im J. 34 n. Chr. (Joseph. l. c. 18, 4. 6.) in Julias, das er erbaute (vorher ein Flecken Bethsaida, beim Einfluß des Jordans in den See Tiberias, zu unterscheiden von der Stadt Bethsaida bei Kapernaum, vgl. Jos. bell. jud. 2, 9. 1. s. Bd. II, 122) und wurde in dem Grabmal, das er vorher hier hatte erbauen lassen, beigesetzt. Auch Paneas wurde von ihm prachtvoll ausgebaut und erhielt von ihm den Namen Cäsarea Philippi. Da er von seiner Frau, einer Tochter der Herodias, keinen Erben hatte, so wurde seine Tetrarchie zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Er ist nicht zu verwechseln mit seinem Bruder und Schwiegervater Herodes Philippus, dem Gemahl der Herodias (Matth. 14, 3. Marc. 6, 17.), einem andern vom Vater enterbten Sohn des Herodes d. Gr., von der zweiten Marianne, einer Hohenpriesterstochter, s. Joseph. Ant. 18, 5. 1. 4., cf. 17, 1. 2., wo er Herodes heißt. Der Ehrgeiz der Herodias, der es nicht gefiel, Frau eines Privatmannes zu seyn, während ihre Tochter Gemahlin eines Tetrarchen war, war eine Haupttriebfeder ihrer ehebrecherischen Verbindung mit Herodes Antipas. Daß Herodes zwei Söhne Namens Philippus hatte, kann so wenig auffallen, als daß er zwei Söhne Namens Antipater hatte.
Leyrer.

Philippus Arabs (M. Julius), römischer Kaiser von 244—249, stammte aus der

römischen Colonie Bostra in der Landschaft Thrakonitis im peträischen Arabien und war der Sohn eines gefürchteten Räuberanführers, dessen Lebensweise er in seinen jüngern Jahren theilte. (Aur. Victor, Caesares c. 28, Epit. c. 27; Eutrop. IX, 2; Zosim. I, 18). Doch trat er schon frühzeitig in römische Kriegsdienste und arbeitete sich, ungeachtet seiner niedrigen Herkunft, unter der Herrschaft der Julia Domna und des Alexander Severus, von denen er begünstigt zu seyn scheint, so schnell empor, daß er unter Gordianus III. die einflußreiche Stelle des Präfekten der Leibwache erhielt. Indessen genügte seinem unbegrenzten Ehrgeize auch diese Stellung noch nicht, weshalb er dieselbe zu Anfange des Jahres 244 benutzte, um sich durch die Ermordung des ebenso harmlosen als liebenswürdigen jungen Kaisers mit Zustimmung der ihm ergebenen Truppen auf den Thron zu schwingen (Jul. Capitol. Gordian. c. 29; Vict. Caes. 27; Zosim. I. c. 18). Als er hierauf auch vom Senate als Herrscher bestätigt war, beendigte er sogleich den von seinem Vorgänger angefangenen und bis dahin glücklich geführten Krieg gegen die Perser durch einen mit dem Könige Sapor schimpflich abgeschlossenen Frieden (εἰρήνην αἰσχίστην nach Zosim. III, 32.), beschäftigte sich eine Zeit lang mit der Gründung der Stadt Philippopolis in Arabien und zog dann, nachdem er seinen Bruder Priscus über Syrien und seinen Schwiegervater Severianus über Mösien und Macedonien zu Statthaltern eingesetzt hatte, mit seinem zum Cäsar erklärten Sohne C. Julius Saturninus Philippus nach Rom, wo er die Gunst des Volkes zu gewinnen und seine Herrschaft zu befestigen suchte. Während er nach Außen die Grenzen des Reiches durch glückliche Kämpfe gegen die barbarischen Völker der Karpen, Taifalen und Astinger an der Donau schützte, zeigte er sich nicht minder thätig für die Wohlfahrt des Volkes durch zweckmäßige Einrichtungen im Innern. Darum feierte er mit außerordentlicher Pracht und einer Reihe der glänzendsten Festspiele im Jahre 248 den tausendjährigen Bestand der Stadt Rom (Zosim. VI, 19 sq.; Vict. Caes. c. 28; Eutrop. IX, 2. Oros. VII, 20).

Ungeachtet der Kaiser bei diesen großartigen Festlichkeiten die heidnischen Religionsgebräuche streng beobachtete und obgleich viele der von ihm erhaltenen Münzen durch die auf denselben ausgeprägten Embleme und Götterbilder den unleugbaren Beweis liefern, daß er öffentlich dem heidnischen Cultus huldigte, so erwies er sich doch zugleich gegen die Christen überall so günstig, daß dieselben ihn allgemein als den Ihrigen betrachteten und die späteren christlichen Schriftsteller kein Bedenken trugen, die Nachricht, er sei Christ gewesen, zu überliefern. Auch soll sich seine Gemahlin Severa, sowie sein Sohn C. Julius Saturninus Philippus gleich ihm zum Christenthum bekannt haben. (Euseb. Hist. eccles. VI, 34; Hieron. Chron. ad a. 246; Oros. VII, 20). Zwar lassen sich bei einer tiefer eingehenden Prüfung dieser Nachrichten einige Bedenklichkeiten gegen dieselben erheben; dennoch darf wohl als gewiß angenommen werden, daß sich Philippus mit seiner Familie schon lange vor seiner Thronbesteigung während seines langjährigen Aufenthaltes in Asien zur christlichen Religion bekannte, als Kaiser aber aus Staatsklugheit den in Rom und Italien noch vorherrschenden heidnischen Ansichten Rechnung zu tragen für nothwendig hielt. Da sein Geburtsort Bostra in der Nähe von Pella, dem eigentlichen Sitze der Judenchristen, lag und die christliche Religion in jenen Gegenden unter dem Volke frühzeitig weit verbreitet war, so ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß er durch den häufig sich darbietenden Verkehr mit den dortigen Christen den Glauben derselben kennen lernte und, so lange er in Asien verweilte, mit seiner Familie an ihren religiösen Versammlungen als Katechumene theilnahm. Nur unter dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, wie nicht allein der gelehrte und strenge Kirchenlehrer Origenes dem Kaiser in Briefen, die er an ihn richtete, wegen der Ermordung des jungen Gordianus Vorwürfe zu machen sich berechtigt halten konnte, sondern auch die Christen in Antiochien und deren Bischof Babylas aus demselben Grunde es wagen durften, ihm, als er nach dem mit den Persern abgeschlossenen Frieden nach Rom zog, als einem großen Sünder die Thüren ihrer Kirchen zu verschließen und

eine Buße aufzulegen, der er sich in Demuth unterworfen haben soll (Euseb. Hist. eccl. VI, 34. VII, 10).

Kaum hatte Philipp das Fest der tausendjährigen Dauer Rom's nach den vom römischen Heidenthume vorgeschriebenen Gebräuchen mit aller Pracht gefeiert, als in verschiedenen Theilen des Reiches Empörungen ausbrachen, welche eine gänzliche Auflösung desselben schnell herbeizuführen drohten. Während die römischen Provinzen des Orients den Angriffen der immer weiter vordringenden Perser ausgesetzt waren, riefen die meuterischen Legionen überall ihre Anführer zu Imperatoren aus. Am gefährlichsten unter allen schien der Aufstand des Heeres an der Donau, wo die pannonischen Legionen den Carvilius Marinus zur kaiserlichen Würde erhoben hatten. Um die Soldaten für die Empörung zu züchtigen, schickte der Kaiser seinen Feldherrn Decius gegen sie. Diese suchten indessen der ihnen zugedachten Strafe dadurch zu entgehen, daß sie den Marinus tödteten, zum Decius nach seiner Ankunft in Mösien übergingen und ihn zwangen, den Purpur anzunehmen und sie nach Italien zu führen. Philippus ließ hierauf seinen zum Mitregenten ernannten Sohn mit den Prätorianern in Rom zurück und zog mit dem übrigen Heere dem Decius entgegen. In der Nähe von Verona kam es im J. 249 zwischen Beiden zu einer Schlacht, in welcher der Kaiser seinem stärkeren Gegner unterlag und sein Leben verlor, worauf bald nachher auch sein Sohn in Rom von den Soldaten erschlagen wurde (Zosim. I, 22; Zon. XII, 20; Vict. de Caes. c. 28; Epit. c. 27).

Philippus hatte während seiner Regierung ungeachtet seiner Berücksichtigung des Heidenthums die Christen begünstigt und die freie Religionsübung derselben in keiner Weise beschränkt. So hatte sich das Christenthum im Kampfe gegen das in sich zerfallene Heidenthum selbst Bahn gebrochen und in den meisten Ländern Asien's und des nördlichen Afrika's, sowie in den größeren Städten des Abendlandes, besonders unter den mittleren und unteren Ständen des Volkes viele Anhänger gefunden. Dadurch war die Kirche zu solcher Macht gelangt, daß sie entweder öffentlich anerkannt oder mit der ganzen Gewalt des Staates unterdrückt werden mußte. Decius wählte wahrscheinlich aus Antagonismus gegen die Regierung seines Vorgängers das Letztere und veranstaltete nach langer Zeit zum erstenmale wieder eine heftige Christenverfolgung, welche mit dem inquisitorischen Verfahren der heidnischen Obrigkeiten verbunden war und sich über das ganze Reich erstreckte (s. Real-Encyklop. Bd. III. S. 309 f.). — Ueber Philippus Arabs sind außer den angeführten griechischen und römischen Schriftstellern zu vergleichen: Belley, Mém. de l'Acad. des Inscript. T. XXX, 307 ff.; Tillemont, hist. des empereurs, T. III. p. 500 ff.; Eckhel, Doctr. Num. T. VII. p. 320—332; Spanheim, de Christianismo Philipporum, Op. T. II.; Mosheim, Comment. de rebus Christian. ante Constant. M.; Schröckh, Kirchengesch. Th. IV.; Niebuhr, Vorträge der röm. Gesch. von Isler, Th. 3. S. 270 ff. G. H. Klippel.

Philistäa und **Philister** (פְּלֶשֶׁת verwandt mit פָּלַט, פָּלַת, entwischen, fliehen, näher im Aethiopischen falasa II. auswandern, IV. verpflanzen, VI. umherschweifen, womit hebr. פָּלַשׁ zusammenstimmt, das in Hithpael die Bedeutung „sich fortwälzen" hat und noch weiter in פָּלַס übrig ist, also Auswanderung, Land der Ausgewanderten, Sept. 2 Mos. 15, 14. *Φυλιστιείμ*, Vulg. Philistiim, Joseph. Arch. 1, 6, 2. *Παλαιστίνη*, aber später 8, 4. von ganz Kanaan gebraucht. Davon פְּלִשְׁתִּי, Sept. 1 Mos. 10, 14. und im ganzen Pentateuch sowie im Buche Josua *Φυλιστιείμ*, dagegen vom Buche der Richter an 3, 31. *οἱ ἀλλόφυλοι* genannt, was nicht den Sinn von *βάρβαρος* hat, sondern den Gegensatz von *ὁμόφυλος* bildet, worüber nachzulesen Stark, Gaza S. 67 ff.).

I. Das Land Philistäa. Die Meeresküste Syriens von Tripolis bis El-Arisch oder Bach Aegyptens scheidet sich in drei Hauptabschnitte. Der nördliche Theil von Trablos (Tripolis) bis Akko (Aka, Ptolemais) oder bis zum Karmelvorsprunge, streckt sich unter dem Abfall des, eine Höhe von 9000 Fuß erreichenden Libanon und

seiner Ausläufer, Antilibanon und Hermon, schmal hin und ist von kurzen, aber vom Hochgebirge genährten Küstenflüssen bewässert, mit scharf eingeschnittenen Buchten. Der mittlere Theil vom Karmel bis Gaza herab ist so gestaltet, daß sich die Kalkhochebene mit dem südlichen Verlaufe des Karmel mehr und mehr vom Meere entfernt und, im Gegensatz mit dem mauerähnlichen Abfall zum Jordanthale, in einer Gebirgsterrasse zur Küstenebene herabsenkt, also eine Hügelregion und eine Niederung, Ebene, bildet, was Josua 10, 40. vgl. 11, 16. durch הָאֲשֵׁדוֹת וְהַשְּׁפֵלָה bezeichnet und von Luther etwas undeutlich durch Bäche und Gründe, von de Wette und Stier durch Abhänge und Niederung übersetzt ist. Zwischen dem Meere, das aller natürlichen Hafenbildungen außer der bei Joppe (Jaffa) entbehrt, und der Hochebene Samaria's und Judäa's breitet sich ein fruchtbares wellenförmiges Gelände aus, das bei Cäsarea (Kysarîjeh) kaum 1—1 ½ Meilen breit am südlichen Ende bei Gaza fast um das Sechsfache sich erweitert hat. Unmittelbar am Meere ziehen sich öde, weißglänzende Sanddünen hin, theils mit einzelnen Baumgruppen bewachsen, theils mit felsigen Abhängen unterbrochen, wie sie besonders bei Dora unter dem Abhang des Karmel, dann bei Joppe, endlich bei Askalon unmittelbar in's Meer treten. Dahinter streckt sich die Ebene von mit der Küste parallel laufenden Hügelreihen nach Osten zu getheilt und wellenförmig werdend. Einzelne, einen großen Theil des Jahres wasserarme Wadi's durchschneiden sie quer nach dem Meere zu, jedoch das Gebirge nicht bloslegend, das vielmehr durch die sich vorschiebenden Vorsprünge der Kalkterrassen den Bewohnern natürliche Schutzwehren darbietet. So der bei den Trümmern Apollonia's mündende Nahr Kana (Rohrbach), so der Nahr Audjah etwas nördlich von Joppe, so der Nahr Rubin, in dessen Nähe Jamnia und Ekron lagen, so der in der Nähe von Asdod befindliche Wadi Esdud, so der Wadi Simsim (Simsonsbach), welcher hart bei Askalon zum Meere sich öffnet, und den Wadi el Hasy von Südosten her aufnimmt, so endlich südlich von Gaza der Wadi Scheriah und es-Suny. Die Fruchtbarkeit dieses Geländes, bereits nördlich von Joppe als Ebene Saroes bekannt und vielfach gepriesen, steigert sich südwärts fortwährend und erreicht ihren Höhepunkt bei Gaza, wo ein Reichthum von Süßwasserquellen dem sandigen Boden entspringt und die Gegend, der es auch nicht an Teichen fehlt, überaus schön und lustig macht. (Vgl. Helffrich, Reißbuch. Nürnb. 1659. S. 721.) Nach Norden und Osten und kurze Strecken auch nach Süden von Gaza dehnen sich reiche Gersten- und Weizenfelder, nördlich schließt sich an sie der größte Olivenhain Palästina's, während Dattelpalmen truppweise zerstreut stehen und die köstlichsten Früchte von Aprikosen, Feigen, Granatäpfeln und Weintrauben in größter Menge und Güte in den mit Caktusgebüsch und indischen Feigenbäumen eingehegten Gärten reifen, Tabak- und Lupinenfelder mit Obstgärten wechseln und eine reiche Flora die übrige Ebene deckt. Dieser Reichthum der Vegetation macht es begreiflich, wie zu einer Zeit, wo eine Reihe bedeutender Städte, nur wenige Stunden von einander entfernt, in selbständiger Weise blühten, eine merkwürdige Steigerung der Bodencultur, der regste Verkehr theils nach dem Binnenlande, theils der Küste entlang sich bilden mußte, ja wie man bald daran dachte, der See durch künstliche Bauten sichere Häfen abzugewinnen, welche die Natur versagt hatte.

Die Bedeutung dieser Gebirgsniederung und Küstenebene, besonders um Gaza her, tritt noch lebendiger vor das Auge, wenn wir dem dritten Küstenabschnitte, dem südlichsten von Gaza bis nach el-Arisch (Rhinocolura), oder gar Pelusium folgen. Obgleich die geschichtliche Umgestaltung, die Vernichtung der bis nach Justinian lebendig erhaltenen Cultur der alten Welt eine größere Bodenveränderung herbeigeführt hat, so wird doch schon im Alterthume, z. B. bei Arrian Anab. 2, 26., Gaza als äußerste Stadt für den von Phönicien nach Aegypten Reisenden am Beginn der Wüste (ἐπὶ τῇ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου) genannt, wozu die Naturbedingungen jetzt nur noch schärfer hervorgetreten sind. Der kaum eine Meile südlich von Gaza zum Meer sich streckende Wadi Scheriah, einst Bach Besor (בְּשׂוֹר, 1 Sam. 30, 9. 10. 21.), der von Richardson

(Travels. Lond. 1822) 30 Schritte breit, aber trocken gefunden ward, welcher bis zum westlichen steilen Abfall des Edomitergebirges aufsteigt und mit dem Bach von Beersaba, Wadi es-Seba, sowie mit dem Wadi el-Chalil wahrscheinlich als deren Unterlauf in Verbindung steht, scheidet das fruchtbare, reiche Vorland des Gebirges Juda gegen die öden Abdachungen des furchtbaren (5 Mos. 1, 19.), hellblendenden Wüstenplateau's et-Tih ab, das weit vor dem Urgebirgsstock des Sinai nach Norden zu gelagert ist. Zwar schließt sich zunächst an den Wadi Scheriah noch ein nicht sehr breiter Küstenrand mit einzelnen Brunnen für Weideplätze und nicht ungeeignet für Tabakpflanzungen an, aber der nächste Stationspunkt, Khan Yunas, drei deutsche Meilen von Gaza entfernt, Zaka oder Zawieh, früher Refa, Raphia genannt, liegt schon hart am Wüstenrande, der sich bis zum Meer erstreckt, und bietet nur noch einzelne, bloß von arabischen Führern gekannte, verdeckte Cisterne mit Trümmerüberresten dar. Von da an erreicht der Wanderer nach einem Wege von nicht ganz 6½ deutschen Meilen den vom Wasser oft stark durchströmten Wadi el-Arisch, dessen Verzweigungen nach Süden alle kleinen Wadi's der Nordabsenkung der Wüste et-Tih in sich aufnehmen. Die Meeresküste sichert auch hier die landenden Schiffe nicht gegen den oft heftig stürmenden Südwind, aber die Rhede daselbst, besser als an der ganzen Küste von Gaza bis Pelusium, dürfte in Zukunft von großer merkantiler Bedeutung werden. Dieser Wadi el-Arisch trägt Jos. 13, 3. 1 Chron. 13, 5. den Namen (שִׁיחוֹר) Sihor, der vor Aegypten fließt, eigentl. Schwarzwasser, weil er, wie der Nil (Jes. 23, 3. Jer. 2, 18.) schwarzen befruchtenden Schlamm bei sich führt, und heißt weiter 1 Mos. 15, 18. 4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. Wasser oder Bach Aegyptens, Amos 6, 14. aber נַחַל הָעֲרָבָה, d. h. Bach der Steppe.

Mitten auf dieser alten (1 Mos. 37, 25.) und neuen (Ritter, Erdkunde 16, 35 ff.) Karawanenstraße von Kairo in Aegypten nach Damaskus in Syrien liegt das Gebiet der Philister (פְּלֶשֶׁת), welches selbst wieder geographisch als ein dreigetheiltes Land erscheint, als Südland, Negeb (נֶגֶב, 1 Mos. 13, 3. 5 Mos. 34, 3. Jos. 10, 40., und אֶרֶץ נֶגֶב, 1 Mos. 20, 1. 24, 62.), worin die Gegend um Ziklag und Gerar bis nach el-Arisch faktisch den Philistern gehörte (Jos. 15, 47.), obwohl von Israel stets als Eigenthum beansprucht, als Niederung Sephela (שְׁפֵלָה, Jos. 11, 16. vgl. Jer. 32, 44. 33, 13.) sammt den Thalabhängen (Jos. 13, 33 ff. 1 Makk. 12, 38.), der Hügelregion (אֲשֵׁדוֹת, Jos. 10, 40. 12, 8., welche Gegend wohl auch von einer dort befindlichen Stadt 15, 51. und Landschaft 10, 41. geradezu גֹּשֶׁן, 11, 16., genannt wurde) und als eigentliches Küstenland, Anfuhrt des Meeres (5 Mos. 1, 7. Jos. 9, 1.). Dieses Gebiet war in der alten Zeit bis zur Regierungszeit David's und weiterhin ein Bundesstaat, von fünf Fürsten (סְרָנִים, סֶרֶן) geleitet, welche über die fünf Städte Gaza, Asdod, Askalon, Gath, Ekron und die von denselben abhängigen Bezirke nördlich, östlich und südlich geboten (Jos. 13, 3. Richt. 3, 3. vgl. 16, 5. 1 Sam. 5, 8. 6, 4. 29, 4—6.). Das Land, welches sie, abgesehen von vorübergehenden Eroberungen im übrigen Kanaan, von der Einwanderung der Israeliten an beständig inne hatten, liegt fast in der ganzen Ausdehnung des 31. Grades nördl. Breite von Kulat el-Arisch (Rhinocolura) südlich, bis zum Nahr Rubin nördlich, und erstreckte sich von der Meeresküste westlich in das Binnenland in einer östlichen Richtung von 2—9 geogr. Meilen. Dieses eigentlich kanaanitische Land (1 Mos. 10, 19. Zeph. 2, 5.), פְּלֶשֶׁת 2 Mos. 15, 14. Ps. 60, 10., oder אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, 1 Mos. 21, 32. 1 Sam. 27, 1. 29, 11. genannt, war demnach ein schmaler, aber bis über Gaza hinaus sehr fruchtbarer Landstrich, der Abfall des judäischen Gebirges, zunächst angrenzend an die israelitischen Stämme Dan, Simeon und Juda, welchem es von Mose zugedacht und bei der Austheilung durch Josua zugeschieden ward (Jos. 15, 45—47. vergl. 11, 22.). Hiermit war aber nur das Recht des Besitzes ausgesprochen und gleichsam der Fehdehandschuh den Philistern nach Verheißungen, wie sie 1 Mos. 15, 18—21. enthalten sind, hingeworfen; aber zu einer Vertreibung dieser Völkerschaft oder zu einer dauernden Erobe-

rung ihres Landes, so daß Israeliten sich in den Philisterstädten als Herren des Landes niedergelassen hätten, kam es nicht, wie es bei dem Gebiet der Amoriter (4 Mos. 21, 25.) und in Geschur und Maachath (Jos. 13, 13.) der Fall war, und bei vielen besiegten Kanaaniter-Städten und Gebieten (Richt. 3, 5. 6.). Zwar wird Richt. 1, 18. gesagt, Juda habe Gaza, Askalon und Ekron sammt ihren Gebieten erobert, allein diese Stelle ist theils mit Jos. 13, 1—3. und Richt. 3, 1—3., theils mit sich selbst in offenem Widerspruche. In den beiden ersten wird gesagt, daß Israel weder zur Zeit Josua's, noch im Anfang der Richterperiode die Philisterstädt habe erobern können, wie denn auch nichts von einer solchen Eroberung in dem alten Verzeichnisse Josua 12. steht; Jos. 10, 40. 41. aber wird Gaza nebst den übrigen Philisterstädten ausdrücklich von der Eroberung ausgeschlossen, indem dieselbe sich nur auf Stadt und Landschaft (ארץ) Gosen in der Hügelregion ausdehnt, die fünf Städte aber (Pentapolis) nicht berührt. In der letzten Stelle aber wird Richter 1, 19. sogleich gesagt, Gott habe Juda im Verein mit Simeon (V. 17.) nur das Gebirg (ההר) einnehmen lassen, aber die Bewohner der Ebene oder des Thalgrundes, wozu eben die Philister gehörten, habe er ihnen nicht zu vertreiben gestattet, weil sie eisenbeschlagene Kriegswagen in großer Menge besaßen. Nun können ja jene fünf Philisterstädte nicht zum Gebirge gerechnet werden. Also muß V. 18., ohne welchen V. 17—10. recht gut zusammenhängt, als ein Einschiebsel betrachtet werden, an welchem bereits Septuaginta Anstoß nahm, da sie durch mehrfache Einschiebung der Verneinungsformel den Widerspruch hebt, wie denn auch Joseph. Antt. 5, 2, 4. denselben auf seine Weise, jedoch unhaltbar, zu vermitteln sucht. Aber wer waren nun diese tapfern Philister, welche sich, obgleich von der Kunde über den wunderbaren Durchzug durch des rothe Meer tief geängstet (2 Mos. 15, 14.) und durch Warnungen der Priester mit Rücksicht auf diese Großthat Jehovahs gegen die Aegypter dauernd bewegt (1 Sam. 6, 6.), dem stürmischen Andrang Israel's, dem dieses Gebiet verheißen und besonders lockend war, glücklich entzogen, durch deren Kriegesmuth Israel schon beim Auszug (2 Mos. 13, 17.) sich bestimmen ließ, die nähere und bequemere Karavanen- und Heerstraße nach Kanaan zu vermeiden und den eben so langen als beschwerlichen Weg um den Sinai herum und durch die große und grausame Wüste (5 Mos. 1, 19.) einzuschlagen? Dieß führt

II. auf die Untersuchung über den Ursprung und die Urheimath der Philister, sowie die Zeit ihrer Ansiedelung in dem Südwesten von Kanaan. Ueber die Abstammung der Philister finden sich in der Bibel zwei abweichende Nachrichten. Nach der ältesten (1 Mos. 10, 14.) sind sie ausgegangen von den Kasluchim (כסלחים), einem ägypt. Volksstamme, der nach Knobel, Völkertafel S. 290, 7., an der östlichsten pelusischen Mündung gegen Palästina hin gelagert war. Dort findet sich nach Ptolemäus 4, 5, 12. die Landschaft Kassiotis mit dem Orte Cassium (Ammian. Marc. 22, 16.) und dem kasischen Gebirge (Herod. 2, 6.), das die Grenze zwischen Aegypten und Syrien bildet (Herod. 2, 158) und sich an's Meer hinzieht (Herod. 3, 5.). Strabo (16. S. 769) beschreibt diesen Berg als wasserlosen Sandhügel und mit Polybius (5, 80) die Gegend als sandige Wüste, wie denn auch Lucan (Phars. 8, 539) die arenas Casias hervorhebt. Der abgeschliffene griechische Klang dieses Wortes läßt kaum einen Zweifel übrig, daß wir hier die Kasluchim der Hebräer zu suchen haben, insbesondere wenn man erwägt, daß mit den übrigen, 1 Mos. 10, 13. 14. erwähnten ägyptischen Stämmen Ober- und Unterägypten nebst dem stets dazu gerechneten Lybien bereits besetzt ist. Die starke Abschwächung kann uns nicht beirren, da wir wissen, wie sich die Griechen auch die persischen Namen Cyrus, Darius, Xerxes trotz unmittelbarer Berührung mit diesen Königen mundgerecht gemacht hatten. Zu diesen Zeugnissen kommt noch, daß כסלוח koptisch von käs (elatus) und lokh (ustio) abgeleitet werden kann und „Berg der Dürre“, „Wüstenberg“, zu übersetzen ist. So konnte gewiß die Gegend von den Aegyptern im Vergleich mit den übrigen Bezirken wohl genannt werden; und von der Gegend ging, wie oft, der Name auf die Bewohner

über. Die Siebzig geben für כַּסְלֻחִים, *χασμονιεὶμ*, was, wie Knobel S. 291 richtig bemerkt, nicht Wiedergabe, sondern Deutung ist, womit sie die Gegend nach dem koptischen moni als Weideplatz, Weidberg bezeichnen wollten. Auf dieselbe Gegend bei Pelusium und gegen el-Arisch hin führt die Uebersetzung כַּסְלֻחִים durch פְּנְטַסְכְּנָאֵי, d. h. Pentaschönaeer in dem Targum Hierosol., welche den in der Kassiotis liegenden Ort Pentaschönum nach Itiner. Anton. p. 152. Wess. vgl. Steph. Byz. unter *Μαγδωλὸς*, *Ταχομψος* und *Ωρεὸς* und die Umgegend bewohnten. Nicht mit Unrecht hat man mit den Kasluchim auch die Kolcher (*Κόλχοι*) in Verbindung gebracht, welche nach Herodot 2, 104. Abkömmlinge der Aegypter sind, sich als solche selbst bekennen und durch Hautfarbe, Kraushaarigkeit, ägyptische Art der Flachsbereitung, Leinweberei, Sprache, Sitten, Beschneidung hinlänglich ausweisen. Nach ihm und Diodor 1, 55. Ammian. Marc. 22, 8. kamen sie durch den Kriegszug des Sesostris an das schwarze Meer und gründeten die Colonie Kolchis, wie ja zu derselben Zeit mit Danaus (ägypt. Armais, Armesses, vgl. Joseph. cont. Ap. 1, 15.) viele Aegypter nach Griechenland auswanderten. Waren die Kolcher aus den ägyptischen Kasluchim hervorgegangen, was in Betreff der Laute gar keinen Anstand hat, da auslautendes s auch sonst wie in poena für poesna, ile für isle, Bale für Basel, être für estre gerne getilgt und u auch in Alcmene für Alcumene, *Ἡράκλες* = Hercules weicht, und bewohnten die Kasluchim den Meerstrich von Pelusium gegen el-Arisch hin, so konnte ihnen bei der Dürre dieser Gegend und den vielfachen dortigen Meerüberschwemmungen die Auswanderung oder das Zurückbleiben am schwarzen Meere, bis wohin Sesostris kam, nicht schwer werden.

Nun aber fragt sich, waren die Philister wirkliche Stammesglieder der Kasluchim, von welchen sie sich losrissen, oder sind sie bloß örtlich als ein anderer Volksstamm über die Kasluchim hin nach Palästina gewandert, oder ist etwa eine Versetzung der Worte vorzunehmen und 1 Mos. 10, 14. unmittelbar nach כַּסְלֻחִים zu setzen וְאֶת־כַּפְתֹּרִים und dann fortzufahren: אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים? Das letztere hat nach Vater und Tuch als unbezweifelt Ewald angenommen (Gesch. Isr. 1, 292), bewogen durch die Stelle 5 Mos. 2, 23., wornach כַּפְתֹּרִים von כַּפְתֹּר kamen, die im Süden bis Gaza wohnenden Avväer vertilgten und an ihrer Stätte da wohnten. Hiermit stimmt die Stelle Amos 9, 7. überein, wornach die Philister von Kaphtor an ihre gegenwärtigen Wohnsitze in Palästina verpflanzt oder eigentlich heraufgeführt (הֶעֱלֵיתִי) wurden. Bei dieser Auffassung hat man den Vortheil, daß mit dieser kleinen Veränderung der Lesart 1 Mos. 10, 14. die eigentlich nur eine Umstellung ist, alle die Stellen übereinstimmend werden, welche von der Herkunft der Philister handeln; und es ist dann nur noch zu untersuchen, wann dieser Auszug aus Kaphtor stattgefunden und was man unter diesem Ausdruck zu verstehen habe*). Allein keine einzige Lesart unterstützt diese Versetzung der Worte, was bereits gegen ihre Richtigkeit als einen Gewaltstreich zu Gunsten einer vorgefaßten Ansicht Verdacht erwecken muß. Wir finden aber, was diesen Verdacht verstärkt, dieselbe Lesart 1 Chron. 1, 12. bei einem Schriftsteller, der nicht nur Amos 9, 7. und 5 Mos. 2, 23. schon vor sich hatte, sondern von dem wir wissen, daß er sich sehr viele Aenderungen hergebrachter Lesarten erlaubt und viele Stellen der Bücher Samuel's und der Könige, die ihm vorlagen und aus denen er schöpfte zum Zweck eines leichteren Verständnisses nicht selten nach besserer Einsicht geändert hat, wobei beispielsweise nur an die hierher gehörige Stelle 1 Chron. 18, 1**) vergl. mit 2 Sam. 8, 1. erinnert werden soll. Eine solche Aenderung wäre aber bei der vorliegenden Stelle um so mehr zu erwarten gewesen, weil der Chroniker die Stellen Am. 9, 7. 5 Mos. 2, 23. gewiß nicht übersehen hat, die ganz geeignet waren, ihn

*) Ewald, Gesch. Isr. 1, 288 ff., läßt, darauf gestützt, die Philister überhaupt erst in der Richterzeit einwandern, indem er das Gewicht der Stellen Jos. 13, 3. Richt. 3, 3. u. s. w. künstlich entfernt. Bei Hitzig, Philistäa S. 14 ff., gehen zwei Heergeleite von Kreta aus, aber wann das erste, läßt er unerörtert.

**) Die doch nicht, wie Hitzig S. 18 hinwirft, lediglich ein Quid pro quo ist.

dazu zu veranlassen, wenn er nicht aus richtiger Ueberlieferung davon belehrt gewesen wäre, daß 1 Mos. 10, 14. an keine Versetzung der Worte zu denken sey. Nicht nur eben so durchschlagend, sondern auch ganz entscheidend gegen diese unberechtigte Auffassung von Vater, Tuch und Ewald sind aber die Stellen 2 Sam. 8, 18. 15, 18. 20. 7, 23., wornach sich David, nachdem er die Philister in völlige Abhängigkeit gebracht hatte (2 Sam. 8, 1.), eine Leibwache bildete, welche den Namen הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי führte. Daß פְּלֵתִי in dieser steten Verbindung aus פְּלִשְׁתִּי umgebeugt wurde, wie die Hebräer, wovon die Reden der Propheten und die dichterischen Schriften so viele Beispiele darbieten (Gesenius, Lehrgeb. S. 856 ff.), überhaupt solche Gleichklänge (Assonanzen) in engverbundenen Wörtern lieben und, um ihnen gerecht zu werden, seltene Formen und Abkürzungen anwenden (Gesen. Lehrgeb. S. 374. Not. r), hat auch Ewald (krit. Grammatik von 1827 S. 297) anerkannt und gerade in Beziehung auf die vorliegende Form hervorgehoben, auch Gesch. Isr. 1, 292. Not. 2. bestätigend wieder hervorgehoben. Ist nun die frühere, nach Iken (disputt. philos. 9, 111), Michael (mos. Recht 5, 12. §. 232.) und Dathe (zu 2 Sam. 8, 18.) von Winer vertretene Ansicht, diesen Ausdruck appellativisch zu fassen und durch excisores et celeres zu erklären, als grammatisch und geschichtlich unhaltbar von der Hand zu weisen, hat man פְּלֵתִי durch Philister zu erklären; so muß, worauf wir nachher kommen, auch כְּרֵתִי, wofür 2 Sam. 20, 23. כָּרִי steht, einen Volksnamen bezeichnen, und zwar einen mit den Philistern engverbundenen oder eigentlich nur einen zweiten Volksstamm derselben, und zwar den von Kreta gekommenen, welcher mit dem ursprünglich angesiedelten auf's Engste verbunden, aber dennoch unterscheidbar war. Daß wir hier nicht an Gattungs-, sondern Volksnamen, Patronymika, zu denken haben, beweist außerdem die Folgerichtigkeit, mit welcher immer der Singular, namentlich auch כָּרִי neben dem Plural רָצִים, 2 Kön. 11, 4. 19., wie bei anderen Volksnamen (1 Sam. 27, 10. 30, 1. 14. Richt. 3, 3. 1 Mos. 10, 16—18. 15, 19—21.) gesetzt erscheint. Folglich müssen wir an zwei Abtheilungen der Philister denken, deren erste von den Kasluchim, die andere von den Kaphtorim ausgegangen war.

Dieß ist nun die von Anderen und besonders Knobel in der Völkertafel der Genesis (Gießen 1850 S. 216 ff.) vertretene Ansicht. Daß zwei Bestandtheile in dem Volke der Philister zu unterscheiden sind, ergibt sich nicht nur aus der obengenannten Zusammenstellung הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, welche nicht nur ältere Gelehrte, wie Lakemacher (Obss. philol. 2, 11.), Vitringa (ad Jes. 14, 28.), Pfeiffer (Dubia vexata, p. 393.), Mosheim (zu Calmet bibl. Untersuch. 4, 29) von den Philistern und Kretern verstanden, und auch neuere wieder allgemeiner so verstehen (Movers, Phöniz. 1, 19. Bertheau, zur Geschichte der Isr. S. 197. Lengerke, Kenaan 1, 194. Hitzig, Urgesch. der Phil. S. 17 ff. Baur, Prophet Amos S. 91), sondern auch aus Ezech. 25, 15. und Zeph. 2, 5., wo Philister und Kreter (כְּרֵתִים, פְּלִשְׁתִּים) als Bewohner eines und desselben Landes, und zwar der Meeranfuhrt von Kanaan (חוֹף הַיָּם), des Landstrichs am mittelländischen Meere (חֶבֶל הַיָּם) neben einander genannt werden, und von denen die Kreter namentlich nach 1 Sam. 30, 14. im Negeb (נֶגֶב), d. h. im Süden von Juda und Paläſtina (1 Mos. 20, 1. 24, 62. mit אֶרֶץ verbunden und 1 Mos. 13, 3. 5 Mos. 34, 3. Jes. 10, 40., ohne אֶרֶץ stehend) ihren Wohnsitz hatten.

Was nun den einen Theil der Philister, die Kreter, betrifft, welche 1 Sam. 30, 16. ausdrücklich unter die Philister gerechnet werden, wie man selbst die unter den Philistern wohnenden Riesen auch Philister nannte (1 Sam. 17, 8 ff. 2 Sam. 21, 17.), ohne daß sie der Abstammung nach es waren; so sind sie ohne Zweifel als dieselben zu betrachten, welche 5 Mos. 2, 23. Kaphtorim heißen und die Wohnplätze der Avviten nach deren Schwächung und theilweiser Vertilgung eingenommen hatten, deren Haupt- und Vorort Gerar (1 Mos. 20, 1. gewesen zu seyn scheint, das südwestlich vom Stamme Juda lag, aber nach 2 Chron, 14, 12 f. nicht mehr zu diesem Reiche gehörte. Da die Avviter (עַוִּים), welche in Hüttendörfern bis Gaza wohnten (5 Mos. 2, 23.), noch

zur Zeit Josua's neben den fünf philistäischen Fürstenthümern als in ungeschwächter Kraft bestehend und unbesiegt genannt werden; so ist die Vermuthung nicht unbegründet, daß die Einwanderung der Kreter oder Kaphtorim (5 Mos. 2, 23. Am. 9, 7.) erst nach der Zeit Josua's stattgefunden habe. Wenn nämlich die Philister schon zur Zeit Mose's als ein sehr kriegerischer Volksstamm erscheinen (2 Mos. 13, 17.), weßhalb die Israeliten den so bequemen, kurzen und am schnellsten zum Ziele führenden Weg durch ihr Land, die große Karavanenstraße, vermieden, wenn auch Josua ihr unmittelbares Gebiet nicht angriff, wie aus Jos. 10—13. hervorgeht, wenn sie also den Stoß der Israeliten und ihren Andrang ungebeugt aushielten, so werden sie doch gegenüber von diesem jungen und kriegsgeübten Volke der Israeliten auf ihre Zukunft bedacht gewesen seyn, und es ist daher nichts wahrscheinlicher, als daß sie selbst es waren, welche den ihnen verwandten Stamm der Kaphtorim zur Einwanderung in das Gebiet südlich von Gaza veranlaßten, welche, ihrem Rufe folgend, mit ihrer Unterstützung die Avviter vertilgten und unterjochten und sich bleibend mit dem älteren Theile ihrer Volksgenossen verbanden, daß sie neben ihrem abgesonderten Namen auch den der Philister mit annahmen. Sie bewohnten also den Negeb (נֶגֶב), der sich über das südliche Juda nach Edom, dem peträischen Arabien und Aegypten hin erstreckte und wohl auch die Meeresniederung südlich von Gaza mit umfaßte (Jos. 15, 33—47., aber nicht die Schephelah (שְׁפֵלָה), welche die fünf philistäischen Fürstenstädte enthielt und stets von dem Negeb (5 Mos. 1, 7. 2 Chron. 28, 18. Ob. 19. Zachar. 7, 7. unterschieden wird. In ihr Gebiet südlich von Gath hat man auch Ziklag zu setzen, wo der landesflüchtige David sich später aufhielt und die Erstlinge jener Krieger an sich zog, die, später verstärkt als Krethi und Plethi seine Leibwache bildeten (1 Sam. 27, 6 ff. 2 Sam. 2, 3. 5, 6.).

Von diesem Sachverhalt scheint auch jene Stelle in Tacit. Hist. 5, 2. noch eine Spur zu enthalten, wo es heißt: Judaeos Creta insula profugos novissima Libyae insedisse. Judaeos steht hier sicher für Palaestinenses und näher Philister. Zu der Verwechslung aber kann der Schriftsteller durch die Aehnlichkeit des Namens Judaei mit dem Berge Ida auf der Insel Kreta gekommen seyn. Vielmehr sind also darunter jene Kaphtorim zu verstehen, welche sich südlich von Gaza und in Gerar und dessen Gebiet niederließen. Dazu paßt eben novissima Libyae sehr gut. Libyen ließ man ja zur Zeit des Tacitus ostwärts bis an das peträische Arabien und das südliche Judäa reichen, und rechnete zu Libyen auch die Landschaft Cassiotis mit den Städten Ostracien, Rhinocolura und Anthedon, Ptolem. 8, 15. 1. 4, 5, 12. Die novissima Libyae sind also dasselbe Gebiet, in welchem wir die Avviter (5 Mos. 2, 23. Jos. 13, 3.) und die sie verdrängenden Kreter (1 Sam. 30, 14.) oder Kaphtorim (5 Mos. 2, 23.) aufgefunden haben Es fragt sich jetzt nur noch, ob unter Kaphtor (5 Mos. 2, 23. Am. 9, 7.) Kreta zu verstehen ist.

Die älteste Auffassung, nämlich die Siebzig, nicht 1 Mos. 10, 14., wo כַּפְתֹּרִים durch *Γαφθοριεὶμ* wiedergegeben wird, aber 5 Mos. 2, 23. und Amos 9, 7., in deren Fußtapfen die Vulgata tritt, auch Jer. 47, 4., wo die gewöhnlichen Ausgaben der Siebzig einen anderen Text haben, nimmt Kaphtor für den hebräischen Namen für Kappadocien. Eben so übersetzen auch der Chaldäer und Syrer. Dieß ist der Name für die östlichste Landschaft Kleinasiens, zwischen Kleinarmenien im Osten, Phrygien und Paphlagonien im Westen und Nordwesten und dem schwarzen Meer (Pontus Euxinus) im Norden; im Süden wurde es durch das Taurusgebirge von Cilicien getrennt (Strabo 12, 533. Ptol. 5, 6. Plin. 6, 3.). Da dieses Land im Norden bis an die Kolchier reichte, welche schon von Herodot nach dem Obigen als Abkömmlinge der Aegypter erkannt und beschrieben wurden und gewiß immer in Aegypten dafür galten; so ist es nicht zu verwundern, daß der in Aegypten wohnende griechische Uebersetzer, mit durch die Aehnlichkeit des Klanges beider Wörter verleitet, Kaphtor für Kappadocien nahm. Den Siebzig, Vulgata, Chaldäer und Syrer folgte Bochart (Phal.

4, 32.), doch mit der näheren, aus etymologischen Gründen hergeleiteten Bestimmung, es sey derjenige Theil Kappadocien's, welcher zunächst an Kolchis grenzte (vgl. Hilleri syntagmata hermen. p. 167 sq. Tub. 1728. 4.). Derselben Deutung neigt sich Gesenius (Thesaur. 2, 709) zu, und Köster (Erläutt. der heil. Schrift aus den Klassikern S. 157 f.) hält sie sogar für die allein zulässige. Allein wenn nicht ganz Kappadocien, sondern nur der kleine nordöstliche Theil desselben darunter zu verstehen seyn soll, so ist ja die Sache bereits wie eine aufgegebene Behauptung zu betrachten. Dazu kommt, daß sich in den von Jablonsky de lingua lycaon. in dessen Opusc. 3, 1 ff. gesammelten Wörterverzeichnissen ein Zusammenhang der Kappadocier mit dem semitischen oder ägyptischen Sprachstamme nicht wahrnehmen läßt; und auch der einheimische Name des Landes Katpadhuk (Lassen, altpers. Keilschrift S. 88) zeigt keine Lautähnlichkeit mit כַּפְתֹּר. Weiter wird Kaphtor Amos 9, 7. und Jer. 47, 4. אִי genannt. Dieß bedeutet Küste eines Festlandes oder Festland, das von allen Seiten als Küste sich darstellt, indem Binnenland einer Insel im Unterschied von dem Küstendistrikt nicht in Betracht kommt. So bezeichnet אִיֵּי כִתִּים Ezech. 27, 6., אִיֵּי אֱלִישָׁה Ezech. 27, 7. das ganze Gebiet von Kittim und Elischa, und es müßte, wenn nur ein Theil Kappadociens gemeint wäre, etwa אִי בְכַפְתֹּר erwartet werden. Es wird aber von dem Küstenlande der Philister selbst nie der Ausdruck אִי פְּלִשְׁתִּים oder אִי פְּלֶשֶׁת gebraucht, sondern stets nur פְּלֶשֶׁת oder אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, woraus hervorgeht, daß man auch Kappadocien nicht als אִי bezeichnen, noch den nördlichen oder nordöstlichen Theil desselben allein damit meinen konnte. Somit muß diese Auffassung, so alt sie ist, gänzlich abgewiesen werden, und es bleibt nichts übrig, wie auch Hitzig (Philistäer. 1845. S. 16) erkennt, als, da Kaphtor ein אִי ist, dieses אִי als Insel aufzufassen, welche ohne Hinterland für sich abgegrenzt, einen selbständigen Eigennamen tragen konnte. Dieß ist von Theodoret zu Jer. 47, 4. erkannt worden; aber er hält nun Cypern, wahrscheinlich im Andenken an כֹּפֶר, Cyperblume, die nach Fürst, Handwörterbuch S. 623, häufig auf der Insel Cypern (*Κυπρος*, Cyprus, phöniz. כֹּפֶר) wuchs, für die Insel, aus welcher die Philister abstammen, wie das auch von Michaelis (spicil. 1, 292 sqq.), Schultheß (Parad. p. 158) und Redslob (alttestam. Namen, S. 15) geschieht. Hier würde nun der Name allerdings passen; allein wie Rhodus, das 1 Chr. 1, 7. richtig durch רוֹדָנִים, wofür 1 Mos. 10, 4. in der recipirten Lesart durch einen im samaritan. Texte und 321 Ken. vermiedenen Schreibfehler דוֹדָנִים steht, ausgedrückt ist, so hat auch Cypern, die dritte und letzte Hauptinsel gegen Osten zu, ihren Namen in dem Worte כִּתִּים, und כִּתִּיִּים von der dortigen Koloniestadt Kitium, *Κίτιον*, *Κίττιον* erhalten (1 Mos. 10, 4. 1 Chr. 1, 7. 4 Mos. 24, 24. Jes. 23, 1. 12. Jer. 2, 10. Ezech. 27, 6.). Folglich bleibt für כַּפְתֹּר, dessen Bewohner von Mizraim nach 1 Mos. 10, 13. 14. erzeugt wurden, und für das wir eine bedeutende Insel suchen müssen, die nicht allzu weit von Aegypten entfernt ist, nichts übrig als die Insel Kreta, von welcher, wenn sie nicht כַּפְתֹּר war, auffallenderweise gar kein hebräischer Name vorhanden wäre. Dieß ist früher von Calmet (bibl. Unterss. 3, 25), Rosenmüller (Alterth. II. 2, 363 f. 3, 385) und neuerdings von Tuch (Gen. S. 243), Hitzig (Philist. S. 17 ff. und zu Zeph. 2, 5), Bertheau (Israel. Gesch. S. 187 ff.) und Ewald (Gesch. Isr. 1, 292) übereinstimmend angenommen worden. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch über allen Zweifel erhoben, daß die Philister 1 Sam. 30, 14., Zeph. 2, 5. und Ezech. 25, 16. geradezu Kreter (כְּרֵתִים) genannt werden. Hierzu stimmt nun auch die entstellte, oben angeführte Nachricht von Tacitus (Hist. 5, 2), wornach die Philister — denn diese sind unter seinen Judaeis zu verstehen — von Kreta an die äußersten Theile Libyens, d. h. in den Süden von Judäa gekommen sind, und die Nachricht von Stephanus Byzant. s. v. *Γαζά*, wornach diese Stadt auch den von Kreta und dem dortigen Herrscher Minos stammenden Namen *Μινώα* führte. Siehe die Stelle angeführt Winer, Reallex. 1, 211. Da כֹּפֶר wenigstens im Phönizischen nach Hitzig und Fürst für Cypern eingeführt war, so konnte durch eine Umbie-

gung, wie aus צִנּוֹר 2 Sam. 5, 8. die Form צַנְתְּרוֹת Zach. 4, 12. mit anderer Bedeutung erwuchs, die Sprache leicht dazu kommen, die Form כַּפְתֹּר zur Bezeichnung der Insel Kreta zu verwenden, während man für die in früherer Zeit von dort eingewanderten Philister den Volksnamen כְּרֵתִי beibehielt.

Allein da mit den Krethi, wie wir schon oben gesehen haben, die Plethi zusammengestellt werden, פְּלֵתִי aber des Gleichklangs wegen mit כְּרֵתִי ebenso eine veränderte Wortform erhalten hat, wie aus demselben Grunde Ezech. 43, 11. מוֹבָא für מָבוֹא und Ps. 68, 3. הִנְדּוֹף für הִנָּדֵף entstanden ist — ein Zug der Sprache, welcher auch in's Griechische der Siebzig übergegangen ist, wo umgekehrt wegen *Φελεθὶ* die Form *Χελεθὶ* aus כְּרֵתִי des Gleichklangs wegen gewählt ist, da also פְּלֵתִי nur als Nebenform von פְּלִשְׁתִּי (vgl. auch Ewald, kr. Gr. S. 489) betrachtet werden kann, so führt dieß in Verbindung mit den Stellen 1 Sam. 30, 14. 16., Zeph. 2, 5., Ezech. 25, 16., wo dieselbe Unterscheidung sich findet, mit Nothwendigkeit darauf, daß es zwei im Bewußtseyn und der Erinnerung der Israeliten deutlich unterschiedene Bestandtheile dieses Volkes gab, die zu verschiedenen Zeiten nach Palästina einwanderten. Hitzig (Philistäer S. 37) versteht unter diesen beiden Bestandtheilen, die er von Kreta ableitet, die Eteokreter und Pelasger, *Ἐτεόκρητες μεγαλήτορες* und *δῖοι Πελασγοὶ* des Homer (Od. 19, 176 f.). Allein abgesehen davon, daß Homer (vgl. Stark, Gaza S. 109) unter den nach Strabo (5, 80) fünf aufeinanderfolgenden Bevölkerungen Kreta's diese beiden weit auseinander stellt, so widerspricht dieß dem Zeugniß 1 Mos. 10, 14., wornach die Philister, ohne Zweifel der eine ältere Bestandtheil, in den sich der andere allmählich auflöste und der dem gesammten Volk und Land den Namen gab, von den Kasluchäern ausgegangen sind. Daß aber diese selbst wieder von Kreta hergekommen seyen, ist eine durch nichts begründete Behauptung Hitzig's S. 90 ff., da vielmehr nach 1 Mos. 10, 14. die Philister von diesem ägyptischen Volksstamme ausgezogen sind.

Hier entsteht nun die Frage: Hat der Verfasser von 1 Mos. 10, 14. die Philister als einen Theil der כַּסְלֻחִים oder als ein anderes, bloß eine Zeitlang unter den Kasluchäern wohnendes Volk betrachtet? Die erstere Ansicht vertritt Stark (Gaza S. 71 ff.), die letztere Knobel (Völkertafel S. 215 ff.), welchem Ritter (Erdkunde 16, 180 ff.) folgt. Daß die Kasluchäer in der Nähe des Delta wohnten und um dasselbe, haben wir schon oben gesehen. Ohne Zweifel ist auch Kaphtor, welches die arabische Uebersetzung durch Damiataei, was an Damiette erinnert, im Delta zu suchen, wo man (Parthey, Vocabul. coptico-latinum p. 496) auch einen Ort Kafar, jetzt Akifour, findet. Allein Stark beweist S. 79 ff. selbst, daß jene Gegenden von Unterägypten in vielfachem Gegensatze zu den oberägyptischen Stämmen sich befanden, ja zuweilen, wie in der 9. und 10. Dynastie, die Herrschaft an sich rissen. Was ist nun wahrscheinlicher, als daß ebendadurch Auswanderungen entstanden, wie die der Kasluchim nach Kolchis, worüber wir durch Herodot belehrt werden, und die der Kaphtorim nach Kreta, wofür der Name Krethi (כְּרֵתִי) zeugt? Ebenso wahrscheinlich ist es, daß auch andere mit den ägyptischen Verhältnissen unzufriedene Stämme dort eine Zuflucht suchten oder dorthin gerufen wurden. Nun hat nach Stephanus Byzantinus unter *Ἄζωτος*, Asdod, einer der vom rothen Meere heraufgezogenen Flüchtlinge diese Stadt gegründet, wornach also anzunehmen ist, daß eine sehr alte Erinnerung die Philister, wie Herodot 7, 90. 1, 1 die Phönizier vom rothen Meere, d. h. vom persischen Meerbusen her, eingewandert seyn läßt. Ebenso erzählt Herodot 2, 128 von den Pyramiden des Philitis — denn so muß mit Bekker statt Philition gelesen werden —, eines Hirten, der zu der Zeit Cheops' und seines Bruders Chephren, deren Namen die Aegypter vor Haß nicht aussprechen wollen, seine Heerden auf den Feldern von Giseh geweidet habe. Wenn dieß, wie allgemein angenommen wird, eine unabsichtliche, aber ebendeßhalb um so sicherere Erinnerung an die Philister ist, wozu der Name hintreibt, so haben wir anzunehmen, daß dieselben vom persischen Meerbusen nach Aegypten eingedrungen und über die Kasluchim hin, unter denen sie, gerufen oder selbst eingedrungen, längere oder

kürzere Zeit sich angesiedelt hatten, nach Palästina ausgewandert sind. Daß man in Aegypten sie nicht als ὁμοφύλους betrachtete, dürfte der Umstand beweisen, daß die in Aegypten lebenden griechischen Uebersetzer des A. T. ihren Namen fast durchweg durch Ἀλλόφυλοι wiedergeben. Nach dieser Vorbereitung sind wir erst gerüstet, die Mittheilung richtig verstehen und würdigen zu können, welche uns 1 Mos. 10, 14. über sie gemacht wird. Wenn es daselbst heißt: אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים, so könnte dieser Ausdruck nur dann auf die Abstammung von den כַּסְלֻחִים bezogen werden, wenn anstatt מִשָּׁם stünde מֵהֶם, wie 1 Mos. 17, 6., 2 Kön. 20, 18., Jes. 39, 7., 1 Chron. 2, 53. So aber, wie der Satz mit מִשָּׁם steht, bezeichnet er nur ein Ausziehen von einem Orte oder Lande, vgl. 1 Mos. 24, 5., 5 Mos. 6, 23. 9, 28. 11, 10., Jos. 6, 22. Folglich sind die Philister nur von den Kasluchäern zunächst ausgezogen. So weit reicht die hebräische Erinnerung. Woher sie weiter gekommen sind, welchem Volksstamme sie näher angehören, müssen wir durch anderweitige Mittel zu erforschen suchen. Daß sie nicht Aegypter im näheren Sinne des Wortes waren, obgleich sie von מִצְרַיִם 1 Mos. 10, 13. abstammen könnten, dafür liegt der Beweis schon darin, weil ihnen die **Beschneidung** fehlte, weche bei den Aegyptern Jer. 9, 24 f. eingeführt war. Gerade von den Philistern wird ihre Unbeschnittenheit vielfach als ein Schimpf hervorgehoben (Richt. 14, 3. 15, 18., 1 Sam. 14, 6. 17, 26. 36. 18, 25. 27. 31, 4., 2 Sam. 1, 20. 3, 14.), während sie nach Herodot 2, 104 (vgl. Diod. Sic. 1, 28. 3, 31) bei Aethiopern, Aegyptern, Kolchern und Phönikern als uralter heiliger Gebrauch eingeführt war. Da nun mit den Aegyptern die Luder (לוּדִים 1 Mos. 10, 13.), welche eigentlich zu den Semiten (1 Mos. 10, 22.) gehörten, in vielfache Berührung kamen, so daß ein ägyptischer Mischstamm dieses Namens entstand, so ist man nach dem Vorgange Knobel's (Völkert. S. 219 ff.) veranlaßt, zu versuchen, ob die Philister, welche keinen Zusammenhang mit den Aegyptern bewahrten, wie es bei einer Abstammung von denselben zu erwarten wäre, sondern oft (Jes. 20, 1., Jer. 47, 1.) hart von ihnen bedrängt wurden, sich nicht in den semitisch-ludischen Volksstamm, der am meisten mit Aegypten (1 Mos. 10, 13.) in Verkehr stand, einreihen lassen. Aus der Sprache läßt sich jedenfalls kein Grund entnehmen, wie das von Hitzig (Philistäa S. 53 — 82) geschehen ist, sie als nichtsemitisches Volk zu betrachten. Vielmehr lassen alle vierzehn philistäischen Ausdrücke, die uns aufbehalten sind, ihre Deutung aus dem Semitischen zu, **fast** alle fordern sie. Nirgends wird eines Dolmetschers in Verhandlungen und Unterredungen zwischen Israeliten und Philistern gedacht, wie das bei Aegyptern (1 Mos. 42, 23.) und selbst Aramäern (2 Kön. 18, 26.) der Fall war; und wenn die Sprache der Asdoditen in der späteren Zeit (Neh. 13, 24.) von der jüdischen dialektisch stark abwich, so muß man bedenken, wie stark auch diese seit dem Exil von dem Althebräischen sich entfernt hatte (Neh. 8, 8. Grdt.). Unter den semitischen Völkerstämmen aber können sie kaum einem anderen zugetheilt werden als dem Lud; denn nur dieser ist in der ältesten Zeit so weit vorgedrungen, daß sich ein Theil desselben mit Aegyptern vermischte und man daher einen ägyptischen wie einen semitischen Lud in der Völkertafel hat*). Die riesigen Heldengeschlechter, welche mit den ludischen Amoritern verwandt waren (Knobel, Völkertafel S. 204), treffen wir wie bei den Amoritern so auch bei den Philistern an (s. Art. „Erakliten") 1 Sam. 17, 4 ff., 2 Sam. 21, 16 ff., Jos. 11, 22. Da sie aber von diesen nicht wie von den Israeliten ausgerottet wurden, sondern ihre Streitgenossen waren, so darf man sie als stammverwandt ansehen und folglich die Philister zu Lud rechnen. Diese Ansicht wird auch dadurch unterstützt, daß nach **Herbelot** (orient. Biblioth. 1, 352. 2, 548) die Philister von arabischen Schriftstellern für Amalekiter genommen werden. Da nun diese nach Knobel (Völkert. S. 179.

*) Die ägyptischen Ludim behielten den kriegerischen Karakter bei, wie wir aus Jer. 46, 9., Ezech. 30, 5. vgl. 27, 10., Jes. 65, 19. ersehen. Sie scheinen also nur zum kleineren Theile mit Aegyptern sich vermischt zu haben. Mit diesen Ludim hatten ab r die Philister den kriegerischen Sinn gemein.

198) zur Völkerfamilie Lud gehören, so muß man auch die Philister dahin rechnen. Wenn ferner Auswanderer des ägyptischen Stammes der Ludim, welche nach Aethiopien zogen, Falascha genannt wurden und noch heute so heißen (Knobel, Völkert. S. 281), so ist damit soviel als erwiesen, daß auch die Philister zur Völkerfamilie Lud gehören, da sie den gleichen Namen haben. Wenn endlich die Aegypter nach Herod. 2, 128, wie wir oben gesehen haben, die Namen der Könige, welche die Pyramiden erbaut hatten, aus Haß nicht nennen wollten und diese Bauwerke dem Hirten Philitis beilegten, welcher dort das Vieh gehütet habe, so ist dieser Name so ganz derselbe mit dem hebräischen פְּלֵתִי, abgekürzt aus פְּלִשְׁתִּי, verschlungen, daß an der Identität nicht gezweifelt werden kann. Hieraus geht aber hervor, daß die Aegypter zu Herodot's Zeit die Hyksos und Philister als einem Volksstamm angehörig betrachteten und geradezu vermischten, wenn sie jene durch diese bezeichneten. Gehörten nun die Hyksos, wie Knobel (Völkert. S. 209) nachgewiesen hat, zu der Völkerfamilie der Ludim, so können auch die Philister keiner anderen zugeschrieben werden. Waren aber die Hyksos Araber, wie sie nach Manetho (Jos. c. Ap. 1, 14) von Manchen dafür gehalten werden, so sind demnach auch die Philister ihrer Abstammung und ihrem Ursprung nach zu den Urarabern zu zählen, welche nach den arabischen Schriftstellern (s. Pococke specim. hist. Ar. ed. 1. p. 3. 35. 39; C. de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes 1, 6—15) theils von Irem = Aram, theils von Laud = Lud abgeleitet werden.

Als die Urheimath der Philister ist, soweit wir sie verfolgen können, wie wir oben aus Stephanus sahen, Arabien am persischen Meerbusen zu betrachten, wohin sie von den nach 1 Mos. 10, 11. 14, 1. 2. gewaltigen Assyrern mit den anderen Ludim gedrängt worden seyn mochten. Von da aus zogen sie als nomadisches, kriegerisches Wandervolk, wie ihr Name besagt, im Gefolge der Hyksos nach Aegypten und wurden bei den unterägyptischen Stämmen, insbesondere den Kasluchim, ansässig. Daß die Kasluchim, östliche Nachbarn der ägyptischen Kaphtorim, unter denen vielleicht der nachher kretische Theil der Philister angesiedelt war und früh nach Kreta auswanderte, die Meeresküste von Aegypten innehatten, dafür spricht der Berg Kasios, noch jetzt mit einer leichten Verwechslung des l mit r, die so oft im Koptischen wechseln (Bunsen, Aegypt. 1, 538. 554), weil das Altägyptische nur einen Mittellaut zwischen l und r kennt, el-Kasrûn genannt, welcher von Herodot 2, 116. 158. 3, 5 ausdrücklich als Gränze der *Σύρια Παλαιστίνη* bezeichnet wird. Die unterägyptischen Stämme waren aber in vielfachem Gegensatze und häufigen Kämpfen mit den oberägyptischen begriffen, so daß sie wahrscheinlich es sind, welche die kriegerischen Hyksos und Philister zu ihrer Unterstützung gegen dieselben herbeigerufen haben, wie das in der alten Welt so häufig geschah. Schon unter dem ersten Könige der 3. Dynastie, Necherochis, wird uns von Manetho bei Africanus und Eusebius (Bunsen, Urkundenb. S. 12. 13) ein Abfall der Libyer von den Aegyptern berichtet, die sich nach Herodot 2, 18 aus Abneigung auch später den religiösen Gesetzen derselben zu entziehen suchten. In der 9. und 10. Dynastie wurden die Herakleoter, wobei man nach Bunsen und Stark (Gaza S. 80) an die Heracleopolis parva im Mittelpunkt des sethroitischen Nomos, welcher die Landschaft von Pelusium östlich vom Nile begriff, zu denken hat, Meister und beherrschten das übrige Aegypten mindestens 285 Jahre lang, während welcher Zeit namentlich der erste und allein angeführte König Achthoes, an Furchtbarkeit alle früheren übertreffend, dem ganzen Aegypten viel Böses zufügte (Bunsen, Urkundenb. S. 20. 21).

Nachdem sich in der 11. — 13. Dynastie die von Theben ausgehende und ohne Zweifel den Norden bedrückende Macht ca. 387 Jahre gehalten hatte, erscheinen in der 14. Dynastie, welche wenigstens 184 Jahre dauerte, Xoiter, von der Stadt Xois in der Nähe von Tanis (צֹעַן) am tanitischen Nilarme benannt, als Herrscher, was ein fortgesetztes Gegenstreben des nördlichen Theiles von Aegypten gegen den südlichen beweist. Dieser Gegensatz während des alten Reiches, gegen seinen Schluß hin wohl am meisten gespannt, führte, als die Xoiter am Ende ihrer Herrschaft sich allein nicht mehr über

Mittel- und Oberägypten zu behaupten vermochten, ohne Zweifel mit auf Anrufen der Xoiter, unter dem dritten Könige der 15. Dynastie, Amuthartäus, die Herrschaft der Hyksos aus dem Osten Arabiens herbei, welche, das Mittelreich eröffnend, nach Manetho bei Joseph. c. Ap. 1, 14 während der 15. — 17. Dynastie, welche in Abhängigkeit gehalten wurden, 511, nach Böckh (Manetho u. die Hundsternperiode. 1845) aber und Bunsen 953 Jahre dauerte, indem diese beiden Forscher, sonst der Gleichzeitigkeit so hold, hier die bei Jul. Afrikanus (Bunsen, Urkundenb. S. 24) vorgefundenen Zahlen geradezu zusammenrechnen. Daß die Hyksos der semitischen Völkerfamilie angehören, beweisen unter Anderem die von Manetho bei Josephus in der ersten Königsreihe angeführten Namen des ersten und sechsten ihrer Könige Salatis, *Σαλατις* = שַׁלִּיט und Assis, *Ασσης* = עֲזִיז. Sie wurden, nachdem sich die 17. diospolitische = thebäische (denn Theben hieß sonst Groß-Diospolis [Jahn, Arch. 3, 585]) Dynastie unter Misphragmuthosis wieder erkräftigt hatte, in einem schweren und lange dauernden Kriege nach Avaris (עֲבָרִים), was schon unter Salatis fester Waffenplatz von 240,000 Kriegern und Sommersitz der Könige im sethroitischen Nomos war, zurückgedrängt und eingeschlossen. Tuthmosis aber, sein Sohn, der erste König der 18. Dynastie, welcher sie mit 480,000 Mann belagerte, gewährte ihnen, die sich sehr wohl verschanzt hatten und tapfer vertheidigten, freien Abzug aus Aegypten. Nach Josephus in der Manetho'schen Erzählung hätten sie sodann aus derselben Furcht vor den damals weiter nördlich und östlich über Asien herrschenden Assyrern, durch die sie im Anfang ihrer Herrschaft die Stadt Avaris zu befestigen veranlaßt worden waren, sich sofort in dem später sogenannten Judäa niedergelassen und Jerusalem, das alte Jebus, gebaut. Dieser Auszug geschah, wenn die Israeliten (s. Art. „Moses" Bd. X. S. 34) um 1494 v. Chr. Aegypten verließen (vgl. Art. „Pharao") und die Hyksos nach Joseph. c. Ap. 1, 26 518 Jahre vor ihnen ausgezogen waren, jedenfalls vor der Einwanderung Israels und Joseph's nach Aegypten. Dauerte der Aufenthalt Israels seit Jakob's Einwanderung nach 2 Mos. 12, 40. die Zeit von 430 Jahren, und kam Joseph 22 Jahre früher nach Aegypten, was 452 Jahre ausmacht, so würden nach Josephus und vielleicht auch Manetho's Berechnung die Hirtenkönige, Hyksos, 66 Jahre früher abgezogen seyn. Sind nun die Hyksos unter dem ersten Könige der 18., die Israeliten aber nach Ewald und Stark unter dem dritten oder nach Bunsen (Aegypt. 3, 97) vierten Könige der 19. Dynastie vertrieben worden, so muß jedenfalls der wichtigen 18. Dynastie, welcher bei Eusebius 348 Jahre an Dauer zugeschrieben sind, mit Josephus, der ohne die 60 Jahre des Sethosis 393 Jahre zusammenbringt (contra Ap. 1, 16), noch eine größere Summe von Jahren beigelegt werden, wenn die Zahl 518 bei Josephus aus Manetho nur einigermaßen zu ihrem Rechte kommen soll. Zwischen 452 Jahren vor dem Auszug Israels und 518 Jahren liegen aber 66 Jahre in der Mitte. Theilen wir sie, um der Berechnung von Josephus und Eusebius jeder das Ihre zu lassen und den Unterschied billig auszugleichen, so würde auf die 18. Dynastie die Dauer von 381 Jahren herauskommen und bis zum Auszug Israels unter Menephthah, dem vierten Könige der 19. Dynastie, nach Bunsen noch 104 Jahre verfließen, folglich die Hyksos nicht 518, sondern 485 Jahre vor den Israeliten aus Aegypten gezogen seyn. Wir wollen uns diese Zahlen einstweilen merken, sie werden für die nachfolgende Untersuchung über die Zeit der Einwanderung der Philister nach Paläſtina nicht ganz werthlos seyn, und vielleicht am Ende die 518 Jahre der Hyksos-Auswanderung vor dem Auszug Israels, ebenso wie die 511 Jahre ihrer Herrschaft nach Manetho, sich als ebenso geschichtlich erweisen, wie die hebräischen Angaben 2 Mos. 12, 40. und 1 Kön. 6, 1.

Aber wie haben wir die andere Erzählung Manetho's anzusehen und zu deuten, welche Josephus (contr. Apion. 1, c. 26. 27) uns mittheilt, wo von Aussätzigen im Lande Aegypten die Rede ist, welche, erst bedrängt und zur Arbeit in die Steinbrüche verwiesen, sich zur Empörung vereinigen, sobald ihnen die von den Hyksos verlassene Stadt Avaris zum Aufenthalt gestattet ist? Manetho, der sie nach Josephus' Be-

hauptung nicht aus ägyptischen Archiven oder Abschriften, Handschriften (*ἀναγραφαῖς*), sondern nach Josephus aus dem Sagenkreise über die Juden (*μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων*), wie ein solcher sich allerdings seit Alexander's Kriegszug allmählich nur allzu üppig wuchernd bildete (s. Art. „Moses" Bd. X. S. 65), geschöpft hat, bezieht sie auf den Auszug der Israeliten aus Aegypten, worin ihm Ewald (Gesch. d. V. Isr. 2, 60 ff.) und noch entschiedener Bunsen (Aegypten 3, 104; Bibelwerk Einl. S. 212) und Lepsius (Chronologie und Art. Aegypten) beistimmen. Josephus aber, der mit Unrecht, um seinem Volke hohes Alter zu sichern, die Hyksos als Israeliten betrachtet, verbittet sich gewiß mit Recht diese Deutung des sebennytischen Oberpriesters, die nicht aus historisch unbefangener Geschichtsbetrachtung, sondern nur aus persönlicher Abneigung und Schadenfreude gegen die Juden entstanden seyn kann. Denn der Unterschied ist so groß, daß von einer Gleichheit beider Ereignisse gar nicht mehr die Rede seyn kann. Die Erzählung redet 1) von den Aussätzigen und andern unreinen Menschen, als hätten sie zu den Aegyptern gehört (*τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων*), oder wären wenigstens als solche angesehen worden, was von den Israeliten nicht gilt, die von Anfang bis zum Ende ihres Aufenthalts in Aegypten als Fremdlinge sich ansahen und 2 Mos. 1, 9. vgl. 1 Mos. 46, 34.) betrachtet wurden. 2) Die Zahl der Aussätzigen wird auf 80,000 (*μυριάδας ὀκτὼ*) geschätzt, die der Israeliten ist (2 Mos. 12, 37.) 600,000 ohne die Kinder und das sich ihnen anschließende Gemisch von Aegyptern. 3) Die Aussätzigen werden vom ganzen Lande (*χώραν ἅπασαν*) zusammengesucht und in die Steinbrüche zur Arbeit geschickt, die Israeliten wohnen in Gosen beisammen (2 Mos. 9, 26. vgl. 1 Mos. 47, 6.) und haben bei Erbauung der Städte nur Thon und Ziegelarbeit zu liefern. 4) Die Aussätzigen wurden zur Reinigung des Landes aus der Mitte Aegyptens entfernt, die Israeliten nicht entlassen. 5) Den Aussätzigen wird die Typhonsstadt (*πόλις Τυφώνιος*) Avaris eingeräumt, welche sie befestigen und lange behaupten; die Israeliten ziehen von Raemses aus (2 Mos. 12, 37.), das jedenfalls nicht mit Avaris-Pelusium einerlei, sondern viel südlicher liegt. 6) Die Aussätzigen zettelten eine Verschwörung gegen die Aegypter an und es zogen 200,000 Mann (*εἴκοσι μυριάδας*) von Palästina zu ihrer Hülfe herbei; die Israeliten baten um ihre Entlassung und hatten die palästinensischen Völker blos als Feinde vor sich (2 Mos. 5, 1. 8, 1. 12, 17.), die sie überwältigen sollten (4 Mos. 13, 31 f.). 7) Die Aussätzigen bekriegten unter Anführung eines heliopolitanischen Priesters (*ὅς μετέβη εἰς τοῦτο τὸ γένος*) mit den palästinensischen Hyksos vereinigt die Aegypter und übten 13 Jahre lang (*τρισκαίδεκα ἐτῶν*) eine schreckliche Herrschaft aus, während welcher der ägyptische König in Aethiopien Zuflucht zu suchen genöthigt war. Von all' dem weiß die israelitische Geschichte Nichts, vielmehr entzogen sich die Israeliten unter Leitung des Hebräers Mose der ägyptischen Bedrückung bei günstiger Gelegenheit durch die Flucht (2 Mos. 14, 5.). 8) Die Aussätzigen und die mit ihnen vereinigten Hirten werden, nachdem sie Aegypten ärger als die früheren Hyksos mißhandelt hatten, *ὥστε τὴν τῶν προειρημένων κράτησιν χρυσῆν* — wie mit Stark, Gaza S. 86 statt *χειρίστην* zu lesen ist — *φαίνεσθαι τοῖς τότε τὰ τούτων ἀσεβήματα θεωμένοις*, von den Aegyptern in einer Schlacht besiegt, in großer Anzahl getödtet und bis an die Gränzen von Syrien verfolgt; die Israeliten aber gingen durch das rothe Meer, hielten sich am Sinai ein Jahr auf, zogen etliche und dreißig Jahre in der Wüste umher, umgingen Edom und Moab, unterwarfen sich das Ostjordan-Land und brachen dann in Kanaan ein, um den Einwohnern als Feinden das Land abzunehmen.

Hier ist doch Alles so grundverschieden, daß an eine Einerleiheit der Begebenheit nicht von ferne zu denken ist und man sich nur wundern muß, wie hochgeachtete Gelehrte und Forscher den gänzlichen Unterschied übersehen und sogar den Widerspruch des Josephus als einen unberechtigten verurtheilen konnten. Es bleibt gar nichts übrig als der zufällige Umstand, daß Mose aus dem Stamme war, welchem in der Wüste das Priesterthum (5 Mos. 10, 8 f. 4 Mos. 17.) übertragen wurde, und daß der König

Amenophis mit dem Menephta gleichnamig ist, unter welchem nach den neueren Forschungen — bei Eusebius ist es Achencheres, welcher fünf Generationen vorher regierte — die Israeliten von Mose aus Aegypten geführt worden sind. Allein hierin gerade liegt die Verwechslung. Wenn die Israeliten unter Amenophis-Menephta auszogen, wofür allerdings die besten Gründe sprechen, so kann es nur der Menephtha seyn, welcher bei Afrikanus, Eusebius und wohl auch Josephus die 18. Dynastie schließt oder nach den hierin gut begründeten Forschungen der neueren Aegyptologen, da die Tafeln der 18. und 19. Dynastie sichtbar in Verwirrung gerathen sind, der dritte, bei Bunsen vierte Herrscher der 19. Dynastie ist, dessen Vater Raemses sich unter anderen Denkmälern und Thaten auch in der Erbauung von Raemses (2 Mos. 1, 11.) verewigt hat. Unter dem Anfänger der 18. Dynastie, Amosis oder Thuthmosis, zogen die unbesiegten Hyksos nach der ersten Erzählung Manetho's bei Josephus c. Ap. 1, 14 ab. Aber der dritte König dieser 18. Dynastie heißt auch Amenophis. Auf ihn muß die zweite Erzählung Manetho's bei Josephus c. Ap. 1, 26. 27 bezogen werden. Darauf führt vor Allem das noch so frische Andenken an die abgezogenen Hyksos (*ἔπεμψε πρέσβεις πρὸς τοὺς ὑπὸ Θεθμώσεως ἀπελαθέντας ποιμένας*), die in Palästina noch so wenig seßhaft und nach den Fleischtöpfen Aegyptens noch so lüstern waren, auch an Avaris als an ihre frühere Vaterstadt (*προγονικὴν αὐτῶν πατριδα*) so lebhaft und wirksam erinnert werden konnten, daß von den 240,000 natürlich erst jüngst Abgezogenen 200,000 zur Hülfe ihrer Stammesgenossen sofort zurückkehrten und abermals 13 Jahre dablieben, um ihre noch nicht vergessene Rachbegier an den Aegyptern zu befriedigen. Der erste König der 18. Dynastie, Thuthmosis, herrschte nach glücklich vollbrachter Entfernung der Hyksos (Joseph. c. Ap. 1, 15) noch 25 Jahre und 4 Monate, der zweite, sein Sohn Chebros, im Ganzen 13 Jahre, der dritte, Amenophis, 20 Jahre und 7 Monate. Da er 13 Jahre auf der Flucht in Aethiopien war und nach seiner Rückkehr gewiß ein bis zwei Jahre brauchte, ehe er die Aussätzigen und Unreinen besiegt hatte, so fällt die Bedrückung und Verschwörung derselben und die Herbeirufung der Hirten, Hyksos, in die ersten 5 Jahre seiner Regierung, wo seit Entfernung der Hyksos erst 38—43 Jahre verflossen waren. Somit paßt die Manetho'sche Erzählung, welche mit Ausnahme einiger Punkte alle Zeichen der Wahrhaftigkeit, wie die frühere über die Hyksos, an der Stirne trägt, vortrefflich in diesen Anfang der 18. Dynastie und dessen dritten König. Dann können aber die Israeliten, welche viel später aus Aegypten zogen, nicht darunter verstanden werden; aber um so mehr die Philister, auf deren Auswanderung die Erzählung in allen ihren ächten Theilen paßt. Bei der Beziehung auf sie erklären sich die Unreinen (*μιαροὶ*) und am Leibe Beschimpften (*τὰ σώματα λελωβημένοι* = חֶרְפַּת מִצְרַיִם Jos. 5, 9.) vortrefflich, da die Philister im Gegensatz zu den Aegyptern und Israeliten, denen die Unbeschnittenen zugleich als Unreine galten, Jes. 52, 1, unbeschnitten waren. Galten nun aber sogar schon die Fremden — und als solche erscheinen in dieser Geschichte die Philister in der gleichlautenden Erzählung des Hekatäus bei Diodor, Sic. c. 40 — den Aegyptern als unrein (1 Mos. 43, 32.) und waren ihnen die Hirten, als welche auch die Philister vorkommen (Herod. 2, 128), ein Gräuel (1 Mos. 46, 34.), so mußten ihnen Unbeschnittene, wie die Philister waren, geradezu als aussätzig erscheinen, wie denn auch die Beschneidung mit zur Verhütung dieser Krankheit (s. Art. „Beschneidung" Bd. II. S. 108 ff.) eingeführt war. Dieß paßt ganz zu den Philistern, jenen Fremden (*Ἀλλόφυλοι* bei den ägyptischen LXX), jenen unbeschnittenen Stammgenossen der Hyksos, wie sie in unserer vorliegenden Erzählung Manetho's erscheinen, wo sie in der ägyptischen Volksüberlieferung aus Fremden in Unreine und sogar in Aussätzige und Krätzige, auch wenn sie deren wenig mehr als die Aegypter im eigentlichen Sinne gehabt haben sollten, allesammt verwandelt werden. Zu dieser ägyptischen Philistersage gehört auch die Angabe Polemo's (Jul. Afric. bei Euseb. praep. ev. 10, 10), daß zur Zeit Agis', Sohnes des Phoroneus, welchen die Griechen (nach Euseb. praep. 10, 10) 1796 v. Chr., d. h. 1020 Jahre vor Anfang

der Olympiaden 776 v. Chr. setzen und als Sohn des Inachus bezeichnen, ein Theil des Heeres der Aegypter Aegypten verlassen (*μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου*) und sich im palästinensischen Syrien nicht fern von Arabien niedergelassen habe. Diese Angabe paßt weder zu den Hyksos noch zu den Hebräern, die beide kein Theil des ägyptischen Heeres waren, wohl aber zu den Unreinen, welche nach Chäremon bei Joseph. c. Apion. 1, 32 vom König Amenophis vertrieben in Pelusium mit Stammesverwandten Freundschaft schlossen, um gegen Aegypten Krieg zu führen, das ihnen Schmach angethan hatte. Es waren dieß die Philister. Der Sachverhalt mag der gewesen seyn, daß die mit den Aegyptern näher verbundenen Ludim (1 Mos. 10, 13.), zu welchen die Philister gehörten, nach dem Abzug der Hyksos unter der wiederhergestellten einheimischen Herrschaft zurückblieben, Kriegsdienste nahmen, wie auch später noch ägyptische Ludim als Krieger Aegyptens (Jer. 46, 9. Ezech. 30, 5.) erwähnt werden, aber bald durch das gesteigerte oder wieder erwachte Mißtrauen in eine höchst unbehagliche Stellung kamen, so daß die im Lande Zerstreuten wie später die Hebräer zu Zwangsarbeiten in den Steinbrüchen östlich vom Nile verwendet wurden. Müde des Druckes stifteten sie in Pelusium, das den Kriegern eingeräumt ward und dessen zerrissene Mauern sie wieder aufbaueten, eine Verschwörung an und erhielten den Beistand der in Palästina sich aufhaltenden Hyksos. Dadurch ward es ihnen möglich, den König zu verjagen; aber ihre wilde Herrschaft endete nach 13 Jahren mit Niederlagen und dem Abzug nach dem Süden von Palästina. Diese Philistersage wurde nun von Manetho (nach Joseph. c. Ap. 1, 26), welcher nach Plutarch (de Iside c. 28) als sebynitischer Oberpriester unter Ptolemäus Lagi († 284 v. Chr.) lebte, unrichtig auf die Hebräer bezogen, die gleich den Philistern und Hyksos in alter Zeit aus Aegypten mit der Absicht, nach Palästina zu kommen, ausgezogen waren. Später wurde durch den zunehmenden Judenhaß die Sage, immer mehr entstellt, mit dem Auszug der Israeliten in Verbindung gebracht und so die Zerrbilder erzeugt, welche wir nach Hekatäus und Chäremon bei Lysimachus, Diodor, Plutarch, Tacitus und Justin antreffen und die in Studien u. Kritiken 1843, S. 893—958 mit Einsicht und geschichtlichem Takte gewürdigt sind. Da Manetho oder vielleicht schon eine frühere Ueberlieferung durch Verwechslung des früheren Amenophis mit dem späteren die Begebenheit in eine andere Zeit setzte und auf ein anderes Volk bezog, so kann es nicht auffallen, daß sich auf König Horus bezogen wird, daß der Sohn des Amenophis Sethos heißt, daß die Sage den heliopolitanischen Priester Osarsiph, der sich zu den Philistern schlug, zu Moses umstempelte. Dieß sind Zusätze, welche an den Grundstock der ächten Ueberlieferung die dichtende Sage schon zu Manetho's Zeit angesetzt haben mochte.

Nun läßt sich auch die Zeit der Ansiedelung der Philister in Palästina mit einiger Sicherheit bestimmen. Daß sie zur Zeit des Auszugs der Israeliten bereits ansässig waren und in kräftiger kriegerischer Haltung dastunden, so daß Israel sie nicht anzugreifen wagte und ihretwegen eine veränderte Richtung des Zuges einschlug, ersehen wir aus 2 Mos. 15, 14. u. 13, 17. sehr deutlich, und es ist deßhalb unbegreiflich, wie sich Ewald (Gesch. Isr. 1, 289 ff.) den geschichtlichen Blick so sehr verrücken lassen konnte, daß er Angesichts solcher Stellen die Philister erst gegen die Mitte der Richterzeit, auch Richt. 3, 3. Jos. 13, 3. u. Richt. 3, 31. völlig übersehend, „als glückliche Eroberer und völlige Besieger der Ureinwohner" blos von Kreta aus einwandern läßt. Wenn aber Ewald in der zweiten Auflage seine Ansicht dahin abändert, daß er ältere Philister bereits vor Israels Einwanderung in Kanaan wohnen läßt, aber untergeben den Kanaanitern und eine Zeitlang unterjocht von den Israeliten, bis sie sich, durch eine zweite Wanderung aus Kreta verstärkt, frei machten, so ist hierin etwas der Wahrheit näher Kommendes zu erkennen; aber die geschichtlichen Phantasien, welche ihm in seinem großen Werke nicht selten begegnen, sind damit nicht überwunden, sondern treten in ihrer willkürlichen Construction auf's Neue vor das Auge. — Sind die Hyksos nach Joseph. c. Ap. 1, 26 vor den Israeliten 518 Jahre unter Thuthmosis, dem Beginner der 18.

Dynastie, aus Aegypten gezogen, die Philister aber am Ende der Herrschaft Amenophis', des dritten Königs der 18. Dynastie, also, da Thuthmosis nach dem Abzug der Hyksos noch 25 Jahre 4 Monate, Chebros 13 Jahre und Amenophis 20 Jahre 7 Monate herrschte, längstens 58 Jahre nachher; so fällt ihre Einwanderung in Palästina um das J. 460 vor den Auszug Israels, also, da Israel (vgl. Art. „Mose" Bd. X. S. 34) um 1494 v. Chr. abzog, um das J. 1954 v. Chr., während der Abzug der Hyksos demnach um 2012 v. Chr. geschah. Da nun die Israeliten von Jakob's Einwanderung an 430 Jahre in Aegyptenland wohnten, Joseph aber, der 17 Jahre alt nach Aegypten kam, 30 Jahre alt vor Pharao stand (1 Mos. 37, 2. 41, 46.) und 39 Jahre alt (1 Mos. 45, 11.) seinen Vater nach Aegypten kommen hieß, also 22 Jahre vorher nach Aegypten gekommen war, so ergibt sich hiernach, daß die Philister ca. 8 Jahre vor dem Verkaufe Joseph's nach diesem Lande aus Aegypten nach Palästina eingedrungen waren. Daraus geht dann ferner hervor, daß der zweite Nachfolger des Amenophis, da der erste, Mephris, nur 12—13 Jahre herrschte, nämlich Amosis oder Thuthmosis II., auch unter dem Namen Misphragmuthosis (Mephra-Thuthmosis) überliefert, nach den vorhandenen Königslisten es war, unter welchem Joseph als Minister herrschte und Jakob nach Aegypten einwanderte. Er ist nach Bunsen (Aegyptens Stelle 1, 64), der ihn Thuthmosis III. nennt und ihm 39 Regierungsjahre beilegt, während Afrikanus, Eusebius bei Syncellus und dem Armenier 26 Jahre, Josephus 25 Jahre 10 Monate zählen, der ruhmvolle fünfte Herrscher der 18. Dynastie, und ist auf der Königsreihe von Karnak, Thuthmosistafel genannt (Lepsius, Urkunden Taf. 1), abgebildet, und zwar zweimal. Vorn am Ende jeder Seitenwand in diesem Gemache steht zweimal oben und unten die riesige Gestalt dieses Königs. Sie hat gerade die Höhe von je zwei der vier Königsreihen, so daß sie einmal den beiden oberen, einmal den beiden unteren gegenübersteht. Vor ihm sieht man Opfertische mit Gaben, welche bald mehr, bald weniger Felder der Königsreihen einnehmen. Dieser Ruhm seiner Weisheit und Milde stimmt ganz zu dem Bilde desjenigen Königs, der uns unter Joseph in der heil. Schrift geschildert ist.

Sind die Philister, wie hiernach mit Gewißheit anzunehmen ist, vor Joseph's Einwanderung aus Aegypten gezogen, so erhalten zwei Thatsachen ein überraschendes Licht durch die Geschichte. Einmal begreift man, wie der Ruhe liebende und Veränderung meidende Isaak noch in seinem hohen Alter aus dem tiefen Süden, wo er von seiner Verheirathung an (1 Mos. 24, 62.) sich aufhielt (vgl. 26, 1. 33.), nach Hebron zog, weil die Einwanderung der Philister diesen Landestheil unruhig und unsicher machte, und dann hat man unter den Männern von Gath, welche Ephraim's Nachkommenschaft (1 Chron. 7, 21.) erwürgeten, vielleicht gerade, wie auch Stark meint, zwar nicht die Philister zu verstehen; aber die Bezeichnung הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ scheint doch deutlich darauf hinzuweisen, daß damals bereits andere, eingewanderte Volksstämme dort herum saßen. Auch ist gerade dadurch die Vorsicht gegen Kundschafter 1 Mos. 42, 9 ff. gerechtfertigt, da die mit Schimpf abgezogenen Philister und die Hyksos immer noch auf Rache denken mochten; und Joseph's Brüder konnten aus den Zeitumständen wohl ermessen, was damit gemeint und wie zeitgemäß die Besorgniß der ägyptischen Herrschaft war. Auch wird durch diese Aufhellung der alten Nachrichten die Stelle klar, wo man das alte Avaris, die Festung der Hyksos, zu suchen hat. Die Philister wurden nach dem Abzug der Hyksos dorthin als Krieger gestellt, wahrscheinlich mit in der Absicht, die Grenzhut gegen die Philister zu bilden, mit denen die Philister vorher nicht gemeinschaftliche Sache gemacht hatten, so daß ihnen schon, wie nachher den Israeliten in Gosen, zu trauen war. Aber von ihnen bekam nun Avaris den Namen Pelusium; denn nach Chäremon (Joseph. c. Ap. 1, 32) kamen die Philister, wie wir das Volk fassen, nach Pelusium, dessen Identität mit *Παλαιστινὸς* schon Plutarch (de Is. et Osir. c. 17 ed Parthey) ausspricht, das also mit פְּלֶשֶׁת (Peleschet) zusammenhängt, das wie Avaris (Joseph. c. Ap. 1, 14) im Sethroitischen Nomos liegt und vor den Hyksos (Stark S. 93) den

heiligen Namen Sethron oder nach Salmasius Σεθρoή hatte, daher auch Joseph. c. Ap. 1, 26 als Typhonische Stadt bezeichnet wird.

Dem Ergebniß dieser Untersuchung scheint zu widersprechen, daß nach 1 Mos. 20, 2. 21, 34. bereits Abraham bei Abimelech, dem Könige zu Gerar, Fremdling ist im Lande der Philister, und daß nach 1 Mos. 26, 1. Isaak zu Abimelech dem Könige der Philister nach Gerar zieht und die Philister ihn wegen seines wachsenden Reichthums (V. 14.) beneiden, während sie nach dem Obigen nicht früher als 8—10 Jahre vor dem Verkaufe Joseph's nach Aegypten aus diesem Lande verdrängt wurden, was allerdings noch in die Lebenszeit Isaak's, aber in sein hohes Alter fällt. Denn Isaak starb (1 Mos. 35, 28.) im Alter von 180 Jahren, also, da Jakob geboren wurde, als Isaak (1 Mos. 25, 26.) 60 Jahre alt war, 10 Jahre vor Jakob's Einwanderung nach Aegypten. Diese aber geschah, als Joseph (1 Mos. 37, 2. 41, 46. 45, 6.) 22 Jahre in Aegypten gewesen war. Folglich können die Philister nur etwa 20—22 Jahre vor Isaak's Tode in Palästina eingedrungen seyn, aber nicht zu der viel früheren Zeit, von welcher 1 Mos. 26. die Rede ist und noch viel weniger während Abraham's Lebenszeit. Bei Abraham erledigt sich die Sache ohne Anstand. Die Erzählung 1 Mos. 20, 1—17. 21, 22—34. stammt vom Vorelohisten (s. „Pentateuch“ S. 235), also dem ältesten Erzähler. Dieser nennt aber den Abimelech blos König zu Gerar. Wenn er jedoch 1 Mos. 21, 34. seinen damaligen Aufenthaltsort „Land der Philister“ heißt, so will er damit nicht behaupten, daß die Philister schon damals das Land besessen haben, sondern redet aus der Anschauung seiner Zeit, wo die Philister das Land und jenen Strich um Gerar im Negeb längst besaßen. Gerade diese Ausdrucksweise aber kann den jüngeren Erzähler von Kap. 26., wo das Meiste dem Jehovisten angehört und namentlich die betreffenden Stellen, verleitet haben, den Abimelech unter Isaak geradezu König der Philister und das Volk Philister zu nennen, aus einer ähnlichen Verwechslung, wie in der späteren Ueberschrift Ps. 34, 1, der König Achis (אָכִישׁ), zu welchem David nach 1 Sam. 21, 11. floh, Abimelech genannt wird, weil sich schon nach dem Exil, als diese Ueberschriften größtentheils entstanden, die noch jetzt aus dieser Verwechslung festgehaltene (Hengstenberg, Beitr. 3, 306 ff., Bileam S. 149 ff., Comment. über die Psalmen Ps. 34, 1) falsche Ansicht bildete, als hätten alle Philisterkönige als nomen dignitatis den Namen Abimelech geführt. Daß aber zu Abraham's Zeiten lediglich keine Philister im Lande Kanaan anzutreffen waren, geht unbestreitbar daraus hervor, daß, als ihm 1 Mos. 15, 18—21. das ganze Land vom Wasser Aegyptens (El-Arisch bei Rhinocolura) bis an das große Wasser Phrath als Eigenthum feierlich von Gott verheißen wurde, unter den 10 das ganze Gebiet damals umfassenden Völkerschaften, von denen die Keniter, Kenisiter und Kadmoniter die nordarabischen, die Amoriter hauptsächlich die transjordanischen, die Rephaim, Hethiter, Jebusiter und Gergesiter und Kanaaniter die cisjordanischen, die Pheresiter und Avviter nach Jos. 13, 3. die älteste Bevölkerung theils im Hochland (Jos. 11, 3.), theils im Süden (נֶגֶב) (Jos. 13, 3., 5 Mos. 2, 23.) bezeichnen, keine Philister erscheinen, deren Land doch nicht von dieser ursprünglichen Verheißung ausgeschlossen war. Die Nachricht aber von dem Zuge Isaak's nach Gerar ist, so unbestreitbar sein Aufenthalt daselbst als geschichtlich anzusehen seyn wird, da meines Erachtens keine Verdoppelung der gleichartigen Nachricht 1 Mos. 20, 1—17. 21, 22—34. angenommen werden darf, doch jedenfalls so jung, daß die Behauptung von einem Philistervolk und einem Philisterkönige als Irrthum um so mehr fallen gelassen werden muß, da wir einmal von einem Philisterkönigreiche im Negeb weder früher noch später sonst etwas wissen, und da die Philister, obgleich Achis 1 Sam. 27, 2. mißbräuchlich und im weiteren Sinne als König von Gath eingeführt ist, wie später Jer. 25, 20. auch von den übrigen geredet wird, keine eigentliche Könige, sondern bloß Fürsten (Richt. 3, 3.) oder Herren (Josua 13, 3.), welche beiden Wörter Luther für das philistäisch-semitische Wort סֶרֶן, סְרָנִים, סַרְנֵי, wofür auch dreimal (1 Sam. 29, 3. 4. 9.), jedoch von Cod. 96. V. 3. und Cod. 187. Kennicot.

V. 4. widersprochen, שָׂרֵי־פְלִשְׁתִּים steht, zu Oberhäuptern hatten und in einen mehr freien Städtebund vereinigt waren, als die königliche Verfassung zugelassen hätte (1 Sam. 6, 2 ff. Vielmehr wohnten in dieser südlichsten Gegend von Kanaan, im Negeb (נֶגֶב 1 Mos. 13, 3. 20, 1. 24, 62), die Avviter (עַוִּים) in Dorfschaften bis nördlich nach Gaza hin (5 Mos. 2, 23.), und zwar noch nach der Eroberung des Landes durch Josua (Jos. 13, 3.). Folglich war das Land dieser Avviter, welche sich als in Dörfern wohnend mit Ackerbau beschäftigten (Ewald, Gesch. Isr. 1, 288 f.), den Philistern, die einer anderen Lebensweise folgten, bis zu dieser Zeit verschlossen. Als ackerbauendes Volk treten uns diese Ureinwohner entgegen besonders 1 Mos. 26, 1., wo Isaak, wie früher sein Vater, nach Gerar zieht, und zwar um in einer Theuerung dort gesichert zu seyn. Daß das Land für Ackerbau sehr geeignet war, welchen auch Isaak dort versuchte, zeigt die außerordentliche Fruchtbarkeit, welche 1 Mos. 26, 12. gerühmt wird, obwohl neben dem Ackerbau, wie zu erwarten ist, von den Einwohnern auch Viehzucht betrieben wurde (V. 20.). Wenn nun diese Avviter von den aus Kaphtor kommenden Philistern, eigentlich כַּפְתֹּרִים 5 Mos. 2, 23. oder כְּרֵתִי 1 Sam. 30, 14., vertrieben und größtentheils vertilgt wurden, wie später ein Theil des Stammes Simeon die nach Schwächung der Philister seit Josaphat's Zeit (2 Chr. 20, 1. nach richtiger, von den LXX geretteter Lesart) dort angesessenen Maonäer, deren Hauptort nach richtiger Lesart bei den LXX ebenfalls Gerar war, vertrieben und verbannten (1 Chron. 4, 39—41.), so kann das erst nach der Zeit Josua's, also in der ersten Hälfte der Richterperiode geschehen seyn. Damals müssen von den seit Amenophis, drittem Könige der 18. ägyptischen Dynastie, also seit etwa 1970 v. Chr., aus Aegypten gezogenen Philistern, welche zwar den ersten Anprall der Israeliten als ein kriegsgeübtes und von ihnen noch gefürchtetes (2 Mos. 13, 17.) Volk überdauert, aber von diesem so kräftig und mit Ansprüchen an die Eroberung aller Theile des Landes auftretenden Volke sich nichts Gutes zu versehen hatten, die Kaphtorim aus Kreta, mit deren Urvätern sie im ägyptischen Kaphtor unter den Kasluchim früher als ein Volk, wie es scheint, zusammengewohnt hatten, zu einer Rückwanderung veranlaßt worden seyn, wie wir dergleichen Heergeleite auch bei den Gothen, Teutonen und Germanen (s. Art. „Gomer") zu Rückwanderungen sich leicht entschließen sehen. Wenn wir in der Bibel darüber keine näheren Aufschlüsse als 5 Mos. 2, 23., Am. 9, 7.*) besitzen, so geht ja dieselbe auch über andere Ereignisse, wie den Einfall der Scythen in späterer Zeit hinweg, obgleich Juda dadurch nahe und empfindlich berührt wurde, was bei dem Einwandern der Kreter in dem von Israel damals nicht bewohnten Negeb nicht der Fall war. Und wenn wir über traurige Zeiten und Ereignisse, wie die 38 Jahre des Wüstenzuges (4 Mos. 14, 33.), die 20 Jahre der Philisterherrschaft zu Samuel's Zeit (1 Sam. 7, 2.) und die 55 traurigen Jahre der Herrschaft Manasse's (2 Kön. 20, 16.) die Bibel hinwegeilen sehen, so darf es uns auch nicht wundern, daß von dem Auszug der Israeliten aus Aegypten nichts in den ägyptischen Nachrichten zu finden ist, nachdem wir gesehen haben, daß die von Manetho darauf bezogene Erzählung den Abzug der Philister aus Aegypten beschreibt. Da dieser Auszug mit den Plagen, welche demselben vorangingen, und dem Untergang im rothen Meere, welcher darauf folgte, so ungemein demüthigend für den ägyptischen Stolz (רַהַב Jes. 30, 7. 51, 9., Ps. 87, 4. 89, 11.) war, so konnte die Nationaleitelkeit, womit die Aegypter den von ihnen lernenden Griechen und den neueren Franzosen vorangingen, es nicht über sich bringen, darüber in Denkmälern und geschichtlichen Nachrichten Kunde der Nachwelt zu verschaffen, sondern zog den Schleier des Stillschweigens darüber hin. Brachte es ja der Unmuth darüber, daß die Hyksos, welche 2012 v. Chr. Aegypten

*) Nur diese letzte Einwanderung eines von Kaphtor, Kreta, hergekommenen Heergeleites war den Israeliten geschichtlich klar; über die erste war bloß das dunkle Wort 1 Mos. 10, 14. vorhanden, welches man ebendeßwegen nicht weiter anwenden konnte, während es für uns, nachdem die Erzählung Manetho's (Joseph. c. Ap. 1, 26. 27) als philistäisch-ägyptische Auswanderungsurkunde erwiesen ist, unschätzbaren, bestätigenden Werth hat.

verließen, während Abraham's Geburt, da Israel 1494 das rothe Meer überschritt, in das Jahr 2214 v. Chr. fällt, mit heiler Haut davon kamen, bei den Aegyptern dahin, daß sie dem Worte Hykfos, welches „Hirtenkönige" bedeutet, durch einen verstärkten Hauch in Abschriften ihrer Denkmäler (Jos. c. Ap. 1, 14, bei Bunsen, Aeg. 3, 44, 4 und 45, 7) die Bedeutung „gefangene Hirten" gaben, um ihnen wenigstens noch hinterdrein eines anzuhängen, was Josephus mit Einfältigkeit ergreift und geschmacklos auf den gefangenen Joseph bezieht, nachdem er sich, durch Nationaleitelkeit und den Wunsch, sein Volk so alt als möglich zu machen verleitet, in den Kopf gesetzt hatte, die Hykfos müssen die in Aegypten weilenden Israeliten seyn.

III. Geschichte des philistäischen Städtebundes. Als die Israeliten in das Land Kanaan eindrangen, hatte sich die Pentapolis der Philister bereits gebildet, wie wir aus Josua 13, 3. und Richt. 3, 3. sehen können. Sie waren damals von dem Nomaden- und Beduinenleben nicht nur zum Landbau (Richt. 15, 5.) und Gewerben (1 Sam. 13, 20.), sondern auch zum Handel, namentlich in Transitogeschäften (Jer. 47, 4.) und selbst zur Schifffahrt (LXX in Jes. 11, 14.) übergegangen, worauf sie nicht nur durch ihre Lage an der Karawanenstraße, welche Syrien mit Aegypten, dem mittelländischen und rothen Meere verbindet, hingewiesen wurden, sondern was auch durch die Anlegung von Askalon und der Hafenstadt (Majuma) von Gaza (*ὁ τῶν Γαζαίων λιμὴν πλησίον* Plut. Alex. c. 25) hart am mittelländischen Meere deutlich ausgesprochen vorliegt. Eine solche Entwickelung bedurfte in der alten Welt einer langen Zeit und zum Begreifen derselben kommen uns wieder die 460 Jahre passend entgegen, welche nach dem oben Dargelegten zwischen der Einwanderung der Philister und zwischen der Israels verflossen sind. Die Reihenfolge der fünf Städte, welchen fünf Kriegsfürsten (חֲמֵשֶׁת סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים Jos. 13, 3., Richt. 3, 3., bes. 1 Sam. 6, 4. 29, 3. 4. 6. 7.) vorstanden, woraus die kriegerische Verfassung des Volkes erhellt, ist bei der ersten Aufzählung: Gaza, Asdod, Askalon, Gath, Ekron. Da sich dieselbe nicht genau nach der geographischen Lage derselben richtet und in anderen Stellen (1 Sam. 6, 17., Am. 1, 7. 8., Zach. 9, 5—7., Zeph. 2, 4., 2 Chron. 26, 6., Jer. 25, 20.) wechselt, da ferner Ekron bei allen Aufzählungen, außer Jer. 25, 20., aus gutem Grunde die letzte Stelle einnimmt, so geht daraus der sichere Schluß hervor, daß dieselbe je nach der politischen Bedeutung der einzelnen Städte gegenüber von den anderen geordnet sey. Wir müßen also annehmen, daß in der ersten Zeit und bis zum Tode Simson's (Richt. 16, 1. 21. 23.) Gaza der Vorort war, demnach fast durch die ganze Richterzeit dieselbe Stellung einnahm, wie in dem oberen Binnenlande unter den Israeliten Sichem zur Zeit der Richter (vgl. Ewald, Gesch. Isr. 2, 282 f. 1. Aufl.). Hierzu war auch Gaza als Knotenpunkt der Karawanenstraße, zugleich noch mit einer Hafenstadt am Meere versehen (Reland. Pal. p. 791., Raumer, Palästina S. 191), griechisch *Γάζα πρὸς θάλασσαν* genannt, ganz besonders geeignet, wie die Bedeutung dieser Stadt nach allen Seiten in dem Werke von Stark, „Gaza und die philistäische Küste" betitelt, hervorgehoben und bis in die ersten Jahrhunderte des Christenthums verfolgt worden ist. Zur Zeit Samuel's, wo auch die eroberte Bundeslade der Israeliten in den Dagontempel nach Asdod gebracht wurde (1 Sam. 5, 1. 2.), finden wir die Reihenfolge: Asdod, Gaza, Askalon, Gath, Ekron (1 Sam. 6, 17.). Es muß dieß eine Zeit gewesen seyn, wo Asdod durch irgend einen Umschwung die Hegemonie überkam. Vielleicht ist derselbe dadurch veranlaßt worden, daß Asdod um die Zeit zwischen Simson und Samuel, Joppe, die See- und Handelsstadt, welche in der Landesvertheilung Dan zufiel (Jos. 19, 46. עִם גְּבוּל מוּל יָפוֹ) und von diesem Stamme auch zur Betreibung der Schifffahrt benutzt wurde (Richt. 5, 17.), den Danitern entriß und die Schifffahrt an sich brachte, welche dort zur Zeit des Propheten Jonas in großem Maßstabe getrieben wurde (Jon. 1, 3 ff.). Dieser Umstand mochte Asdod das Uebergewicht über Gaza auf längere Zeit verleihen und es zum Vororte machen bis um die Zeit des Propheten Amos, wo wir 1, 7. 8. die Reihenfolge: Gaza, Asdod, Askalon, Ekron antreffen, woraus

also hervorgeht, daß um jene Zeit das am vortheilhaftesten gelegene Gaza sich wieder das Uebergewicht errungen hatte. Wenn in dieser Aufzählung Gath nicht mehr vorkommt, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß seit David's Eroberung (2 Sam. 8, 1., 1 Chron. 18, 1.) Gath, das vorher eine so bedeutende Rolle spielte (1 Sam. 21, 11. 27, 2.), daß sein Fürst (סֶרֶן) den Königstitel annahm und von Israel vorherrschend gefürchtet wurde (2 Sam. 1, 20.), dem philistäischen Städtebund sich entfremdete, mit 600 Kriegern Israel unter dem David sehr ergebenen Ittai diente (2 Sam. 15, 18 f.) und (2 Chron. 11, 8.) unter Rehabeam geradezu als eine jüdische Stadt vorkommt, die damals wieder zu einer Festung umgeschaffen wurde. Später jedoch fiel sie unter Joram bei einem Kriege der Philister gegen Israel wieder ab (2 Chron. 21, 16.) und wurde erst von Usia zurückerobert und durch Niederreißen ihrer Mauern (2 Chron. 26, 6.) wie Jabne und Asdod gedemüthigt. Auch später wird Gath bei den Aufzählungen nicht mehr erwähnt, vielmehr tritt nun Gaza und Askalon in Wettstreit um den Vorrang, wenn wir die Stellen Zach. 9, 5—7., Zeph. 2, 4., Jer. 25, 20. aufmerksam betrachten. Man ersieht schon hieraus, daß auch innerhalb des Städtebundes, wo jede Stadt wieder eine Reihe Landstädte (עָרֵי הַשָּׂדֶה 1 Sam. 27, 5., בָּנוֹת 1 Chron. 18, 1., 2 Sam. 1, 20., Ezech. 16, 27. 57.) unter sich begriff, ein sehr bewegtes und vielfach von Eifersucht geleitetes Leben waltete. Von Töchterstädten innerhalb ihrer Landschaft wird nur Jabne (יַבְנֶה, Ἰαμνεια 2 Makk. 12, 40.) genannt. Sonst wissen wir am Küstenstrich abwärts von Anthedon bei Gaza, von Raphia, Zawieh, Jenyssus, Rhinocolura am El-Arisch, und in dem Negeb von Ziklag (1 Sam. 27, 6.) und Gerar (1 Mos. 26, 1. 17.). Daß aber jede Hauptstadt ihr Gebiet hatte, ist klar und wird ausdrücklich von Gaza Richt. 1, 18., von Gath 1 Chron. 18, 1., 1 Sam. 27, 5., von Asdod Jos. 15, 47., 1 Sam. 5, 6. und von Ekron Jos. 15, 45. erwähnt. Außerdem werden von israelitischen Städten, als den Philistern zugehörig, genannt Akko, Micha 1, 10., Ophra, Micha 1, 10. (Benjaminitisch Jos. 18, 23., 1 Sam. 13, 17.), Bethsean, 1 Sam. 31, 10. (Manassisch Jos. 17, 11. 16.). Nach Außen hin zeigten sie einen kriegerischen Karakter und ritterlichen Sinn. Sie besaßen zur Zeit Saul's, also in der Blüthe ihrer Macht, nach 1 Sam. 13, 5. an Streitwagen 30,000, an Reitern 6000 und Fußvolk wie Sand am Meer. Wenn wir bei diesem Mißverhältnisse auch eine Verschreibung, wie man dergleichen in den Büchern Samuel's und der Könige viele antrifft, zugeben und statt 30,000 nur 3000 Streitwagen annehmen, so ist es für ein so kleines Land eine in der That sehr bedeutende, Achtung erzwingende Heeresmacht. Ewald (Gesch. Isr. 2, 476) meint, die beiden Zahlen seyen nach einem alten Fehler umgestellt, und es müsse heißen: 30,000 zu Roß und 6000 zu Wagen, da überall die Wagenstreiter sonst an Anzahl den Reitern nachstehen, 2 Sam. 10, 18., 1 Kön. 10, 26. Josephus aber (Antt. 6, 6, 1) nimmt 300,000 Fußgänger, 30,000 Wagen und 60,000 Reiter als die richtige Zahl an. Dieser Reichthum an Gespannen setzt eine eigene, sehr ausgedehnte Pferdezucht oder einen lebhaften Handel darin mit Aegypten, jedenfalls aber ein reiches, fruchtbares Land zur Ernährung derselben voraus. Die Wagen bestiegen natürlich nur die Helden, der schwerbewaffnete Adel, die Nachkommen der aus Aegypten gezogenen Hoplitenmasse. Zu dieser wurden wohl auch die in das Volk aufgenommenen Riesengeschlechter (Jos. 11, 22. und vgl. Art. „Enakiten“) gerechnet, ein Goliath aus Gath und die übrigen Söhne der Rephaim, deren Namen in der Geschichte David's und seiner Helden erscheinen, die, homerischen Helden ähnlich, in Zweikämpfen sich hervorthun. Aus mehreren Beschreibnngen, wie 1 Sam. 17, 4—8. 45. 21, 9. 22, 10., 2 Sam. 21, 16., lernen wir die Bewaffnung dieser Hopliten kennen. Sie trugen einen runden Helm (כּוֹבַע) von Kupfer, den geschuppten Kettenpanzer (שִׁרְיוֹן mit קַשְׂקַשִּׂים), eherne Beinstiefel oder Schienen (מִצְחַת נְחֹשֶׁת), den כִּידוֹן von Kupfer auf den Schultern, nach den LXX eine ἀσπὶς, sonst als Wurfspieß oder Uhlanenlanze erklärt (Gesen. Thes. 2, 683); dazu die Lanze (חֲנִית) mit der 600 Seckel schweren eisernen Spitze und dem weberbaumartigen Schafte, der bei Isbi (2 Sam. 21, 16.) 300 Seckel wog.

Zu einem Hopliten gehörte immer ein Waffenträger, der den großen, den ganzen Körper bedeckenden Schild (צִנָּה) trug, gleich dem homerischen θεράπων, außerdem dann noch der Lenker des Streitwagens. Als Leichtbewaffnete erscheinen die Bogenschützen (הַמּוֹרִים אֲנָשִׁים 1 Sam. 31, 3.), die in der Schlacht von Jesreel Saul bedrängen. Daß die im Negeb wohnenden Krethim (1 Sam. 30, 14.), die mit Viehzucht sich beschäftigende Abtheilung der Philister, diese Waffen führte, dürfte aus alter Erinnerung geschlossen werden, indem der chaldäische Uebersetzer die bei der Leibwache David's auftretenden כְּרֵתִי stets durch קַשָּׁתַיָּא, also Bogenschützen, wiedergibt. Es trifft dieß auf merkwürdige Weise mit der Hauptwaffe der Kreter (Κρῆτες oder Ἐτεόκρητες), dem Bogen nach Homer und Höck (Kreta), zusammen (vgl. die Belegstellen im Art. „Kreta" Bd. VIII. S. 52) und zeigt zugleich, daß die פְּלֵתִי besonders neben ihnen deßwegen genannt werden, weil diese von dem Hauptstamm der Philister waren und die schwere Bewaffnung trugen, eine Bemerkung, mit welcher die uns sonst auffallende Zusammenstellung beider Wörter hinreichend erklärt wird. Zu dieser kriegerischen Ausrüstung kam die Heeresverfassung nach Hunderten und Tausenden, in welcher die Fürsten (סְרָנִים) aufziehen (1 Sam. 29, 2.), und die folgenden Stufen der שְׁבָטִים und מַחְלְקוֹת, wie sie bei David noch genannt werden (1 Chron. 28, 1.), mögen auch schon den Philistern angehört haben. Die größten Heeresabtheilungen, wahrscheinlich die Gesammtmasse jedes einzelnen Fürsten begreifend, wurden מַחֲנִים genannt, 1 Sam. 17, 1. 29, 1. Man ersieht namentlich aus 2 Chron. 22, 1., daß dieser Ausdruck, im Gegensatz von גְּדוּד bei den Arabern, dem philistäischen Heere besonders angehörte. Wie die geregelte Schlachtordnung (מַעֲרָכָה), so kennen sie auch feste Lager, legen Besatzungen in das feindliche Land und vertheilen ihre Heerhaufen durch dasselbe (1 Sam. 13, 17 ff.). Ihre Nezibim (נְצִיבִים) sind militärische Gouverneurs. Ihre eigenen Städte befestigten sie mit hohen Mauern und Burgen (אַרְמְנוֹת), Am. 1, 5. 6. 3, 9., und suchten sie dadurch uneinnehmbar zu machen. Besonders scheint Gaza 2 Kön. 18, 8., 1 Sam. 6, 18. als sehr feste Stadt mit Anspielung auf ihren Namen עַזָּה, verwandt mit עֹז Stärke, Kraft, hervorgehoben zu werden. Und wenn wir noch an die Thürme der Wächter (2 Kön. 18, 8.) besonders erinnern, so tritt uns ein wohlgeordnetes Vertheidigungssystem dieses Volkes entgegen. Leicht begreiflich ist, daß ein so ritterliches Volk zu einer Zeit, wo Israel unter David sich entschieden über dasselbe erhoben hatte, bei dem kriegerischen Muth, der ihm inwohnte (1 Sam. 4, 9.) und bei dem Drange zur Waffenübung leicht und gern fremde Kriegsdienste annahm. Daher finden wir, wie in der alten Welt Karer, Kreter und Hellenen, in der neuen Türken, Schweizer und Kaukasusvölkerschaften im Solde fremder Herren, so auch Krethi und Plethi als Leibwache an David's Hof bald nach der Befestigung seiner Herrschaft zu Jerusalem (1 Chron. 18, 17., 2 Sam. 8, 18.); sie bildeten neben den Gibborim, einheimischen Helden (גִּבֹּרִים) und den 600 Gathitern (גִּתִּים), ebenfalls Philistern, seine nächste Umgebung, seinen treuesten Schutz gegenüber allen Empörern (2 Sam. 15, 18. 20, 7. 20.); sie sind es später, die neben Zadok und Nathan den Salomo auf den königlichen Maulesel setzen und ihn als König ausrufen (1 Kön. 1, 38. 44.); aus ihnen sind ohne Zweifel auch die כָּרִי (2 Kön. 11, 4., vgl. 2 Sam. 20, 23.) hervorgegangen, welche unter Jojada den jungen Joas auf den Königsthron setzen halfen. Die Plethi waren also die Schwerbewaffneten, die Krethi die Leichtbewaffneten unter der Söldnerschaar, welche David aus den Philistern zu seiner Leibwache erkor. So hatte auch Alexander zu seiner Leibwache aus den überwundenen Völkern 500 Perser, wahrscheinlich Schwerbewaffnete, und 1000 Bogenschützen, also Leichtbewaffnete (vgl. Jakobs, griech. Elementarbuch S. 51, wo auch ihr Anzug aus dem betreffenden griechischen Schriftsteller genannt ist).

Es fragt sich nun, wann der erste Zusammenstoß zwischen den Philistern und Israel begonnen hat und wie die Feindseligkeiten sich entspannen. Hier ist nun zuerst die Meinung Hitzig's, Philist. §. 116—118, abzuweisen, daß die Daniter (Richt. 18.) in Folge von Angriffen und Gebietsentziehungen durch die Philister sich veranlaßt gefunden

haben, ein neues Erbtheil im Norden zu suchen. Denn nicht nur weist in der That, da auch V. 25. nur eine Drohung ist, die nicht auf vorangegangene Bedrückungen der Daniter von irgend einem Volke zu beziehen ist, gar nichts darauf hin, sondern es sind V. 1. u. 30. geradezu Zeitbestimmungen enthalten, welche diesen Auszug eines Theiles der Daniten in die ersten Zeiten nach der Eroberung Kanaans auf's Bestimmteste setzen. Denn Richt. 18, 1. knüpft diese Geschichte der Zeit nach mit der vorigen zusammen, und V. 30. nennt nach richtiger Lesart den Leviten, welchen jene Daniter zu ihrem Priester machten, einen Sohn Gersom's und Enkel Mose's. Es ist also die Begebenheit nicht mit Hitzig gewaltsamerweise in spätere Zeiten, sondern wie Kap. 19—21. in die Tage des Hohepriesters Pinehas, des Sohnes Eleasar's und Enkels Ahron's (20, 28.) zu versetzen. Vielmehr erfahren wir, daß nach Richt. 1, 34 f. die Amoriter, welche sich zwischen sie und die damals nur auf ihre Vertheidigung bedachten, wenig starken Philister eindrängten und erst in späterer Zeit (1 Sam. 7, 14.) mit den Philistern gemeinschaftliche Sache gegen Israel gemacht hatten, es waren, durch welche der Stamm Dan verhindert wurde, sein Erbtheil bis in das Thalgebiet (עֵמֶק) einzunehmen, was auch von Ewald (Gesch. Isr. 2, 292. 440) richtig so aufgefaßt wird. Vielmehr finden wir die erste Nachricht von einem feindlichen Zusammenstoß israelitischerseits mit den Philistern Richt. 3, 31. aufgezeichnet, wo erzählt wird, daß Schamgar mit einem Ochsenstachel 600 derselben, gleichsam als Vorgänger des noch heldenhafteren Simson, erschlagen und Israel Heil gebracht habe. Daß dieser Schamgar, so abgerissen die Nachricht von ihm dastehen mag (Ewald, Gesch. Isr. 2, 377), von dem Verfasser des Richterbuches an den richtigen Ort gestellt worden ist und daß in seinen Tagen Israel, wenigstens in dieser südlichen Gegend, in großer Bedrängniß lebte, sehen wir aus dem unverwerflichen Zeugnisse im Deboraliede Richt. 5, 6 f. Er muß also unmittelbar vor die Zeit Barak's und der Debora gestellt werden. Sehen wir zu, ob es uns gelingt, das Jahr seiner Großthat zu bestimmen, von welchem Josephus (Arch. 5, 4, 3) redet und folglich auch die Zeit der ersten feindlichen Uebergriffe der Philister. Die 10 Geschlechtsreihen von Bria bis auf Josua 1 Chron. 7, 23 — 27., auf welche als Beweis für die richtige Zeitbestimmung des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten mit 430 Jahren (2 Mos. 12, 40.) im Art. „Pharao“ hingewiesen wurde, geben nach der in der Bibel nach patriarchalischer Zeit gewöhnlichen Annahme, daß auf ein Geschlecht 40 Jahre kommen (vgl. 4 Mos. 14, 33.), 400 Jahre; denn V. 25. ist nach der noch erhaltenen richtigen Lesart in Cod. 6 K. und 3 R. nach רֶשֶׁף einzusetzen בְּנוֹ. Da aber der Trauerfall V. 20 ff. bei der großen Zahl der erwachsenen Söhne Ephraim's erst in seinem Alter eingetreten seyn kann, wir ihm also damals gewiß 70 Jahre zuschreiben müssen, er jedoch bei der Einwanderung Jakob's kaum 5 Jahre alt seyn konnte, so hätten wir die Zahl von 465 Jahren, von welchen demnach 35 Jahre auf die Lebenszeit Josua's bei der Auswanderung aus Aegypten kommen. Josua wäre somit beim Tode Mose's 75 Jahre alt gewesen, was mit dem Zeugniß Kaleb's (Jos. 14, 6—11.) zusammenstimmt, wornach man Josua als etwas jünger anzusehen hat. Darnach kann die Zeit der Herrschaft Josua's nicht bloß 25 Jahre, wie Josephus (Arch. 5, 1, 29) annimmt, sondern sie muß, da er 110 Jahre alt wurde (Jos. 24, 29., Richt. 2, 8.), auf 35 Jahre und mit der Herrschaft der Aeltesten nach ihm, die offenbar nach dem Grundtext Richt. 2, 7. nicht lange dauerte, auf 40 Jahre berechnet werden, womit im Ganzen auch die Berechnung bei Ewald (Gesch. Isr. 2, 371) zusammenstimmt. Der Krieg mit Kuschan Rischataim und die Richterzeit Othniel's nehmen abermals (Richt. 3, 8 — 11.) 40 Jahre ein. Nachher werden uns Richt. 3, 30. nochmals 80 Jahre genannt, welche Ehud und die Moabiter, nach Ewald's nicht eben verwerflicher Vermuthung (Gesch. Isr. 2, 301 f. 367. 371) auch noch Jair und die Aramäer, einnehmen. Und erst nachher (וְאַחֲרָיו Richt. 3, 31.) erhob sich Schamgar. Folglich sind von dem Auszuge der Israeliten bis auf die Heldenthat Schamgar's jedenfalls 200 Jahre verflossen. Wenn wir nun den Auszug Israels aus Aegypten nach der im Art.

„Moses“ (Bd. X. S. 34) und „Pharao“ (Bd. XI.) gegebenen Berechnung, worauf auch, wie ich nachträglich sehe, der genaue Forscher Thenius im Comm. z. d. Kön. gekommen ist, in das Jahr 1494 v. Chr. zu setzen haben, so hat der erste, wohl nicht sehr nachhaltige Zusammenstoß der südlich wohnenden Israeliten mit der nun erst angreifend und nach Richt. 5, 6. 7. bedrückend auftretenden Philistern um 1294 stattgefunden.

Bei der Zerrissenheit Israels während der Richterzeit ist es nun nicht unwahrscheinlich, daß, wenn auch nichts Näheres darüber berichtet ist, doch die Philister im Süden sich allmählich und an der Küste auch gegen Norden immer weiterhin ausbreiteten, denn theils sprechen dafür die Orte Bethdagon im Stamme Juda (Jos. 15, 41.) und Ascher (Jos. 19, 27.), welche man fast als philistäische Kolonie betrachten möchte, theils die Israel zugehörige Stadt Thimnah Jes. 15, 10. 57. 19, 43.), welche wir Richt, 14, 1. im längeren und unbestrittenen Besitze der Philister und von ihnen bewohnt finden, theils der Umstand, daß wir Richt. 10, 6. Israel nicht nur den Göttern Moabs, Zidons und Ammons, sondern auch den Göttern der Philister dienen sehen, was auf eine fortgesetzte allmähliche Vergrößerung ihrer Macht und Vergewaltigung der südlichen Stämme Israels insbesondere hinweist. Uebrigens hören wir von da erst wieder Richt. 10, 6—8. von ihnen, wo gesagt wird, daß sie, wie die Ammoniter, Israel 18 Jahre zertreten und zerschlagen, also hart mißhandelt, grausam zugerichtet haben. Während uns aber damals der Held Jephtah genannt wird als der, welcher die Ammoniter zurückschlug, hören wir nicht, wie Israel zu jener Zeit von der Philister-Obmacht wieder frei wurde. Dieß hat Ewald (Gesch. Isr. 2, 372) veranlaßt, in diese Zeit die Geschichte Simson's zu verlegen. Zwar würde die Annahme zu Richt. 13, 5. noch passen, aber keineswegs läßt sie sich mit Richt. 13, 1. vereinigen, wo eine 40jährige Dienstbarkeit der Israeliten behauptet wird, während 10, 8. nur von 18 Jahren die Rede ist. Mit Recht haben hier Keil (chronolog. Untersuchungen u. s. w.), Dörptische Beitr. 2, 303—350, Hengstenberg, Auth. des Pent. 2, 23 ff. und Hitzig, Philist. §. 106., die Ansicht aufgestellt, daß die Laufbahn Simson's in die Zeit des Hohepriesters und Richters Eli falle, womit zugleich ausgesprochen ist, daß die 40 Jahre desselben (1 Sam. 4, 18.) mit den 40 Jahren (Richt. 13, 1.) zusammengehalten werden müssen. Da nach Schamgar 40 Jahre für die Zeit der Kanaaniter-Obermacht und die darauf folgende Ruhe unter Debora (Richt. 4, 3. 5, 31.) verfließen, eben so auf die Midianiter- und Gideon's Herrschaft (Richt. 6, 1. 8, 28.) 40 Jahre fallen, dann wieder auf Thola und dessen Gegner (Richt. 10, 2.) 23 Jahre gerechnet sind, so muß, wenn Jair Richt. 10, 3—5. mit Ewald (Gesch. Isr. Bd. 2, 371) nach Richt. 5, 6. 1 Chr. 2, 23. früher zu stellen ist, die Ammoniter-Herrschaft, mit welcher die der Philister (Richt. 10, 7.) zusammengenommen wird, 103 Jahre nach Schamgar angefangen, und da sie 18 Jahre dauerte, 1173 v. Chr. beendigt worden seyn. Dieß stimmt ganz mit der Behauptung Jephtha's (Richt. 11, 26.), welche (vgl. Hitzig, Philistäa §. 109.) in den Anfang dieser 18 Jahre zu stellen ist, überein, daß Israel zu seiner Zeit 300 Jahre das Gebiet von Hesbon und Aroer inne habe, insbesondere wenn wir die im Art. Mose (s. Bd. X. S. 47—55.) mitgetheilte und auch durch diese Stelle bestätigte Entdeckung dazu nehmen, daß Israel schon im 4. Jahre nach dem Auszuge den Zug um das edomitische Gebirge und nicht erst im 40. Jahre machte und von da an die Amoriter befehdet und endlich nach vielfachen Wechseln des Kriegsglückes, unter welchen das alte Geschlecht hinstarb, völlig überwunden und vertilgt hat. Hier reiht sich nun eine ebenso einfache und meines Erachtens ebenfalls gesicherte Entdeckung in Bezug auf die Stelle Richt. 10, 8. an, um deren Verständniß es sich eben handelt und die den Erklärern zu seltsamen Vermuthungen, wie daß hier das Buch des Vorelohisten, Buch der Bündnisse nach Ewald (Gesch. Isr. 1, 75. 79) aufhöre und daß mit בַּשָּׁנָה הַהִיא das Todesjahr Jair's (Ewald, Gesch. Isr. 2, 363) gemeint sey, Veranlassung gegeben hat. Auf gleiche Weise hat schon Dathe zu dies. St. die Schwierigkeit zu lösen gesucht. Allein wenn nicht Alles trügt, so ist hier der Text verstümmelt auf uns gekommen, und es muß kraft des

Gegensatzes gelesen werden: וַיִּרְעֲצוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאַדְמַת יְהוּדָה וּבְדָן בַּשָּׁנָה הַהִיא, und dann wird mit Einfügung eines Vau vor שְׁמֹנֶה fortgefahren. Also in dem Jahre, wo sie verkauft, demnach von Gott ihren Feinden in die Hände gegeben wurden, bedrückten und plagten sie die Philister im Süden, neben den Ammonitern im Osten. Die ersteren wurden aber in ihre Grenzen nach einem Jahre zurückgeworfen und somit das Westjordanland von Feinden frei, aber ganz Israel im Ostjordanlande wurde die 18 Jahre lang von den Ammonitern niedergehalten. So etwas ahnte schon Michaelis in seiner Anmerkung zur deutschen Uebersetzung, ohne jedoch näher auf den Grund zu kommen. Er versteht übrigens auch „dieses Jahr“ vom Todesjahr Jair's, was möglich ist, und meint, daß die Philister nordwärts, und wie es scheint im Zusammenhange mit den Ammonitern ihren Einfall gemacht haben. Jedenfalls ist leicht erkennbar, daß damals der Einfall der Philister kurz und ihre Bedrückung schnell vorübergehend war, obwohl sie gerade damals einige nachhaltige Eroberungen gegen Norden hin gemacht haben mögen. Daher könnte auch V. 8. statt des Obigen ergänzt werden müssen: בְּדָן וּמְנַשֶּׁה, und dann nach בַּשָּׁנָה הַהִיא fortzufahren seyn: וּשְׁמוֹנֶהם. Jedenfalls ist dieß die einzig mögliche und richtige Ansicht von der Stelle, woraus wir sehen, daß dieser Ueberfall bedeutender als der zur Zeit Schamgar's war, weil er sogar die Einführung ihres Götzendienstes bei Israel mit sich führte, daß er aber noch nicht eine völlige Dienstbarkeit im Gefolge hatte. Diese trat erst zur Zeit unmittelbar vor der Geburt Simson's ein (Richt. 13, 1.) und dauerte 40 Jahre. Es ist nicht ganz sicher, wann wir diesen Zeitpunkt anzusetzen haben. Rechnet man die 6 Jahre Jephtha's (Richt. 12, 7.) nicht mehr zur Hauptzahl der Ammoniterherrschaft, so liegen nach Richt. 12, 8—15. noch 25 Jahre dazwischen, nach welchen die Philister die entschiedene Oberherrschaft errungen haben. Die 40 Jahre Richt. 13, 1. sind aber jedenfalls nicht verschieden von den 40 Jahren 1 Sam. 4, 18. Da nun Simson nach Richt. 16, 31. über Israel 20 Jahre lang Richter war, kaum aber vor dem 18. Lebensjahre damit anfangen konnte, so würde er 2 Jahre vor Eli und jener Hauptschlacht bei dessen Tode gestorben seyn. Schon damit aber kommen wir, da für Samuel's Richteramt und Saul's Regierung 40 Jahre gewöhnlich angenommen werden, David 1 Kön. 2, 11. eine Regierungszeit von 40 Jahren in Anspruch nimmt und Salomo im 4. Regierungsjahre den Tempelbau unternimmt, bis zum Tempelbau auf die Zahl 476 nach dem Auszug, wo also nach 1 Kön. 6, 1. irgendwo nur noch vier Jahre einzurechnen sind, die man Samuel und Saul zulegen kann, bei denen uns die ausdrückliche Angabe der Jahre in den Quellen verläßt. Daß Samuel's Richteramt bis auf die Königswahl 20 Jahre dauerte, ist 1 Sam. 7, 2. angedeutet. Saul war nach 1 Sam. 9, 2. (vgl. meine Erklärung zu Pred. 12, 2.) 13, 1. 3. bei seinem Regierungsantritt c. 39 Jahre alt, bei seinem Tode aber nach 1 Sam. 31, 2. 1 Chr. 9, 39. 2 Sam. 2, 10. jedenfalls 63 bis 64 Jahre. Folglich muß seine Regierungszeit einen Zeitraum von 24 Jahren umfassen. Hieran kann bei so fest zu gebender Begründnng die Angabe Apgesch. 13, 21. nicht irre machen. Somit hätten wir den Anfang des 40jährigen Zeitraums der Philisterherrschaft, da von den vorhin genannten 1173 Jahren 31 abgehen, in das Jahr 1142 v. Chr. zu setzen. Dieß fällt auf die Zeit 42 Jahre nach der Zerstörung Troja's, welche viele Wanderuugen verschiedener Völkerschaften veranlaßte, und es ist daher nicht ganz unwahrscheinlich, daß kurz vorher, etwa um das Jahr 1157, wie Hitzig durch doppelte Rechnung (Philist. S. 167. 175.) herausgebracht hat, ein größerer Heerhaufe von Kreta aus als zweite Einwanderung von daselbst her die Philister verstärkte, die nun mit Uebermacht Israel anfielen. In dieser Zeit erkannte selbst der mächtige Stamm Juda willig die Oberherrschaft der Philister an (Richt. 15, 11.). Noch schlimmer wurde es durch die Niederlage 1 Sam. 4., wo die Philister sogar die Bundeslade erbeuteten. Von da beginnt abermals eine Zeit von 20 Jahren (1 Sam. 7, 2.), wo Israel unter Samuels Richter- und Prophetenamt (1 Sam. 8, 15 ff. 3, 20.) in völliger Unterthanenschaft gehalten wurde, bis das sittlich erkräftigte Volk sie unter seiner Leitung

in einer entscheidenden Schlacht besiegte und ihnen die Städte von Ekron bis Achsib — denn so muß man nach den Siebzig 1 Sam. 7, 14 lesen, da von Ekron bis Gath keine israelitischen Städte lagen — wieder abnahm. Da zu dieser Zeit nicht nur Israel sich kräftigte, sondern auch mit den zwischenliegenden Amoritern (1 Sam. 7, 14. vergl. Richt. 1, 34.), denen das Wachsthum der philistäischen Macht für ihre eigene Unabhängigkeit Bedenken erregte, Frieden schloß, so wurden die Eroberungen nicht weiter fortgesetzt und ein unbestimmter Waffenstillstand eingeleitet. Aber da die Philister im israelitischen Gebiete (1 Sam. 10, 5. 13, 3. 2 Sam. 23, 14.) noch immer militärische Besatzungen hatten und auch die Ammoniter neue Feindseligkeiten begannen (1 Sam. 12, 12), folglich die Lage Israel's höchst bedenklich ward, so wurde jetzt auf der Aeltesten dringenden Wunsch (1 Sam. 8, 4.) das Königthum mit Rücksicht auf diese gefährlichen Feinde eingeführt Der erwählte König Saul hatte sein ganzes Leben lang unter abwechselndem Kriegsglück mit den Philistern (1 Sam. 14, 47. 52. 23, 27.) zu kämpfen, aus welcher Zeit uns drei Hauptschlachten 1 Sam. 13—14. 17. 28—31. ausführlich erzählt werden, deren letzte (vgl. 1 Chr. 10. 2 Sam. 1, 19—27.) höchst traurig für Israel ausfiel, viele Auswanderungen veranlaßte (1 Sam. 31, 7.) und ihre Herrschaft bis an den Jordan ausdehnte. David, dessen persönlicher Muth (1 Sam. 17. 18, 27. 30. 19, 8.), selbst als er sich von Saul schon getrennt hatte (1 Sam. 23, 3—5.), den Philistern viel Abbruch that, der aber um der Befehdung willen von Saul einige Zeit in dem Staate Gath eine Freistätte suchte (1 Sam. 21, 10 ff.) und später fand (1 Sam. 27, 1.), mußte als König von Juda froh seyn, mit den Philistern in gutem Vernehmen zu bleiben, weil seine damalige Macht ihnen nicht überlegen war. Aber als nach Uebernahme der Herrschaft über ganz Israel die Philister die Waffen gegen ihn erhoben, wurden sie wiederholt von ihm geschlagen (2 Sam. 5, 17 ff. 8, 1. 21, 16—20.), und nach 1 Chr. 18, 1. wurde (vgl. 2 Sam. 8, 1.) die mächtige Stadt Gath und ihr Gebiet von ihm erobert, das 2 Chr. 11, 8. unter den Besitzungen des Hauses Juda zur Zeit Rehabeam's erscheint und auch 1 Kön. 2, 39. nebst ganz Philistäa 1 Kön. 5, 1. (vgl. 2 Chr. 9, 26.). 4. als in einem abhängigen Verhältniß unter Salomo erscheint. So war durch David ihre *Macht* zwar *gebrochen*, und ihre politische Blüthe vorüber, aber dennoch besaßen sie zur Zeit Baesa's und Simri's (1 Kön. 15, 27. 16, 15.) die dem Stamme Dan (Jos. 19, 44. 21, 23.) zugeschiedene Stadt Gibbethon. Dem Könige Josaphat waren sie tributpflichtig (2 Chr. 17, 11.), aber unter seinem Sohne Joram fielen sie, mit den Arabern verbündet, in Juda ein und führten nicht nur die königliche Habe, sondern auch die Weiber und Kinder des Königs bis auf den jüngsten Sohn weg (1 Chr. 16 ff.). Gath wurde zur Zeit des Königs Joas von Hasael erobert, scheint also bis dahin judäisch gewesen zu seyn, da der Einfall (2 Kön. 12, 18 f.) eigentlich Juda galt. Usia jedoch (2 Kön. 26, 6.) war siegreich gegen die Philister und riß nicht nur von dem abgefallenen Gath, sondern auch von Jabne und Asdod die Mauern nieder. Aber zur Zeit des schwachen Ahas fielen sie (2 Chr. 28, 18.) plündernd in Juda ein und rissen einen bedeutenden Theil seines westlichen Gebietes an sich, was den Propheten Jesaia zu einer Weissagung gegen sie veranlaßte (Jes. 14, 28 ff.). Um die Zeit des Königs Hiskia, der sie bis nach Gaza schlug und überwand (2 Kön. 18, 8.) traten auch Weissagungeu anderer Propheten gegen sie hervor, von denen Jes. 11, 14. ihre völlige Unterjochung mit der messianischen Hoffnung in Verbindung bringt (Obad. Kap. 19.) das Land an Juda kommen läßt, und Am. 1, 8. Zach. 9, 6. Zeph. 2, 7. völlige Ausrottung ankündigt, zum Beweis, wie gefährlich doch stets noch dieses Volk für Israel war*). Bald zogen nun assyrische

*) Aus der bisherigen Darstellung, zusammengehalten mit anderen Stellen, und besonders Jes. Sirach 50, 25 f., wo die Philister als Erbfeinde Israels geschildert sind, geht zur Genüge hervor, wie unrecht Hitzig (Philistäa S. 18) geurtheilt hat, wenn er sagen konnte: „Die Regel, die Jahrhunderte lang, in welcher Israeliten und Philister als nächste Nachbaren zusammen existirten, war der Friede, nicht der Krieg.“

Heere gegen Philistäa und bemächtigten sich, als Vorbereitung zu einem Einfall in Aegypten, der wichtigen Grenzfestung Asdod (Jes. 20, 1. vgl. 9, 11.), welche später Psammetich von Aegypten nach 29jähriger Belagerung, worunter der größte Theil der Einwohner zu Grunde ging (Jer. 25, 20.), den Assyrern wieder entriß (Her. 2, 157). Um dieselbe Zeit soll bei dem Durchzug der Scythen durch Philistäa der altberühmte Tempel der Aphrodite in Askalon von ihnen geplündert worden seyn (Herod. 1, 105). Auch bei der feindlichen Stellung Aegyptens gegen Assyrien litt Philistäa fortwährend, indem die Heere ihren Weg durch das Land nahmen, und Pharao Necho eroberte das feste Gaza (Jer. 47, 1.), was auch später wieder von Alexander (Curt. 4, 6. 7. Arrian. Alex. 2, 26.) geschah. Bei der Zerstörung Jerusalems benahm sich der Rest dieses nun aufhörenden Volkes wie andere Völker schadenfroh gegen Jerusalem (Ezech. 25, 15.); aber nach der Rückkehr verschwägerten sich viele Israeliten mit Philistern, die im makkabäischen Zeitalter syrische Unterthanen wurden (1 Makk. 10, 86. 11, 60 f.). Alexander Balas trat Ekron mit seinem Gebiet an die Juden ab (1 Makk. 10, 89.), und der jüdische König Alexander Jannäus eroberte und zerstörte Gaza (Joseph. Antt. 13, 13, 3. bell. 1, 4, 2). Pompejus schlug die Städte Asdod, Jabne und Gaza, dessen spätere Geschichte bei Stark, Gaza, nachgelesen werden kann, zur syrischen Provinz (Jos. Antt. 14, 4, 4.); Augustus aber überließ Gaza und Jabne (Antt. 15, 7, 3. 17, 11, 5.) dem König Herodes; nach dessen Tode aber zog er's wieder zu Syrien (Antt. 17, 11, 4.). Doch erhielt später Herodes Schwester Salome als kleines Fürstenthum Jabne, Asdod und Askalon mit der Residenz in letzterer Stadt (Antt. 17, 11, 12.). So gingen auch die Philistäer endlich unter, aber der Name ihres Landes wurde auf das ganze zwischen Libanon und Aegypten gelegene Land bis auf unsere Zeit ausgedehnt.

IV. Kulturgeschichtliche Stellung der Philister. Gehen wir nun zu dem inneren Leben des philistäischen Städtebundes über, so müssen wir zuerst einen Blick auf ihre Religion werfen. Der allgemeine Ausdruck ihrer Götter war Elohim. Bei seinen Elohim verflucht Goliath den David; was 1 Sam. 31, 10. als Haus der Astaroth erscheint, wird 1 Chron. 10, 10. das Haus der Elohim der Philister genannt. Die Philister nennen den Dagon zu Gaza Richt. 16, 23. 24. und den zu Asdod 1 Sam. 5, 7. 6, 5. ihre Elohim. Auch die Götterbilder, welche die Philister in der Schlacht bei Baal Prazim zurücklassen und David verbrennen läßt, werden 1 Chron. 14, 12. Elohim genannt. Ebenso bezeichnen die Philister von ihrem Standpunkt aus den Jehovah der Hebräer, dessen Macht sie anerkennen als Elohim, 1 Sam. 4, 8. 5, 7. Erst die im israelitischen Kriegs- und Staatsdienst stehenden Philister, wie Ithai von Gath, lassen Jehovah und den König David leben, 2 Sam. 15, 20. 21. Von ihren Göttern machten sie Gebilde, wahrscheinlich ursprünglich aus Thon (עֲצַבִּים), später wohl auch aus Metall, welche sie אֱלֹהִים nennen, wie aus 1 Chron. 14, 12. verglichen mit 2 Sam. 5, 21. hervorgeht. Die Siegesnachrichten werden in den Häusern der Azabbim verkündigt, 1 Sam. 31, 9. 1 Chron. 10, 9. Es sind dieselben Götterbilder, welche als *γλυπτὰ τῶν Θεῶν* wie von David 1 Sam. 5, 21., so von den Makkabäern aufgefunden und dem Feuer überliefert werden, 1 Makk. 5, 68. Und wie die Heere größere Götzenbilder in die Schlacht mitnahmen, so wurden auch kleinere als Amulette von den Philistern getragen, wie wir aus 2 Makk. 12, 39. sehen, wo dergleichen (*ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ἰαμνείας εἰδώλων*), einer seit 8. Jahrh. (2 Chron. 26, 6.) ganz philistäischen Stadt, selbst bei gefallenen Juden gefunden wurden. Von dem El der Semiten findet sich bei den Philistern keine Spur.

Was die einzelnen Gottheiten betrifft, so tritt Dagon (דָּגוֹן) als Hauptgötze in den Vordergrund. In Gaza ist er Hauptgottheit und sein Haus Centralheiligthum des philistäischen Städtebundes, wo demselben nach Simson's Gefangennehmung ein großes Opfer gebracht wird und Fürsten wie Volk ihn als ihren Elohim preisen, Richt. 16, 23. 24. Ein zweiter Cultusort desselben ist Asdod, wo ebenfalls ein בֵּית דָּגוֹן ist, 1 Sam. 5, 3—5. Hieher wurde die erbeutete Bundeslade gebracht, hier wurde das Haupt Saul's nieder-

gelegt, 1 Chron. 10, 10.; hieher flüchten die syrischen Truppen vor dem Schwert des Judas Makkabäus, weil sie sich sicher glauben, 1 Makk. 10, 83. Auch in Ortsnamen wird Dagon verherrlicht, es gab zwei Bethdagon und ein Kaphardagon. Nach Hieronymus Comm. ad Es. 46, 1. gab es aber nicht nur in Gaza, sondern in allen übrigen Städten der Philister Heiligthümer des Dagon. Die Statue dieses Götzen hatte ein menschliches Angesicht, zwei Hände, aber einen Fischleib (ῥαχὶς Δαγώς). Er hatte seine Priester (כֹּהֲנִים), und auch an Weissagern (קֹסְמִים) fehlte es bei den Philistern nicht, 1 Sam. 6, 2. Nach Stark Gaza S. 274 ff. ist er wie Typhon Meergott und demselben gleich. Die Fische waren ihm heilig, durften also nicht gegessen werden und wurden in Teichen neben den Tempeln genährt. Neben ihn ist die Göttin Derketo (Δερκετώ) zu stellen, die zwar im A. T. nicht erwähnt, aber von Diodor 2, 9. mit ihrem Cultus an der Küste bei Askalon näher beschrieben wird. Nach ihm ist nicht weit von Askalon ein tiefer fischreicher Teich, bei dem sich das τέμενος einer hochangesehenen Göttin befindet, welche die Syrer Derketo nennen (s. d. Art. „Atargatis"). Diese hat das Gesicht von einer Frau, den übrigen Körper ganz von einem Fisch, indem sie nach Lucian in der Schrift über die syrische Göttin von den Schenkeln bis zu den Spitzen der Füße in einen Fischschwanz auslaufend, gesehen wurde. Wir müssen also Dagon und Derketo als männliche und weibliche Gottheit scheiden. Von ihm werden bei Diodor 2, 4., Athenagoras leg. pro Chr. c. 37, verschiedene Mythen erzählt. Mit dieser Derketo hängt wohl auch der Andromedamythus aus Joppe zusammen, wovon Plinius hist. nat. 5, 14, 34. sagt: colitur illic fabulosa Ceto, was Abkürzung von Derceto zu seyn scheint. Noch zur Zeit des Josephus bell. 3, 9, 3. und Hieronymus in Jon. cap. 1. zeigte man die Spuren der in die Felsen geschlagenen Fesseln der Andromeda. Neben diesen, den Philistern eigenthümlichen zwei Gottheiten sind es noch zwei andere, die sie mit den Kanaanitern (Richt. 2, 13. 10, 6 ff. 1 Sam. 7, 3.) gemeinsam haben, nämlich die Astaroth (s. d. Art. „Astarte") und Baalim (s. den Art. „Baal"). Im Heiligthum der ersten (בֵּית־עַשְׁתָּרוֹת) legen die Philister die Waffen Saul's nieder (1 Sam. 31, 10.). Dieses Hauptheiligthum der Ἀφροδίτη Οὐρανίη war nach Herodot 1, 105 zu Askalon. Sie wurde auch von den Arabern, die unmittelbar an Philistäa grenzten, als Ἀλιλάτ, Herod. 3, 8. verehrt, wie auch auf Cypern und in Paphos. Wir haben in ihr eine dem Mondlicht angehörige, auf Münzen mit Mondsichel, Speer und Taube abgebildete Gottheit, die als kriegerische Weiblichkeit auftritt, wie denn die Tauben nach Euseb. praep. ev. 8, 5. in Askalon einer besonderen Verehrung genossen. Diese Astaroth der Philister, in Sparta zur Venus hastata victrix von Kythera geworden, ist die Himmelskönigin (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם), welcher die Frauen zu Jerusalem Kuchen backen, der die Juden Trank- und Räucheropfer darbringen (Jer. 7, 18. 44, 17—26.). Wie sie Himmelskönigin ist und nicht auf die Mutter Erde oder auf das Leben schaffende feuchte Element zurückgeführt werden darf, so haben wir in Baal (בַּעַל, בְּעָלִים), den Herrn des Himmels, wie er als solcher Baal-samin (Philo Bybl. 2, 5.) genannt wird; er ist in menschlicher Erscheinung zugleich als Gatte bezeichnet (Movers, Phön. 2, 1, 89.). Movers hat drei verschiedene Auffassungen desselben (Phön. 1, 180—384) nachgewiesen: Adonis, der Frühlingsgott, von den syrisch-aramäischen Stämmen und den nördlichen Phöniciern verehrt, El, Belitan, Κρόνος der Griechen, Saturn der Römer, der Gott des Winters, von den kanaanitischen Stämmen, und Moloch, der Gott der Sommergluth, von den oberasiatischen Stämmen, den Assyrern, ursprünglich verehrt. In Philistäa wird uns zu Ekron der Cultus des Baalsebub (בַּעַל זְבוּב) und eine dabei befindliche Orakelstätte genannt, zu welcher Ahasja bei einer gefährlichen Krankheit seine Zuflucht nahm (2 Kön. 1, 2 ff.), obgleich er selbst dem tyrischen Baal von seiner Verbindung mit dem israelitischen Königshause her diente. Dieser Gott des Jahreswechsels, ähnlich dem Zeus ἀπόμυιος zu Olympia, erzeugt die Schwärme quälender Fliegen, aber er entfernt sie auch. Ohne Zweifel ist der Deus Achor, d. h. Gott von Ekron, wie Selden de diis

Syris p. 304 richtig deutet, den man in Cyrenaika mit Opfern ehrte, wenn die Masse der Fliegen Pestilenz brachte (Plin. hist. nat. 10,28.) derselbe, denn Achor ist aus Accaron, Ekron, entstanden. Dieser Baal wird auch ohne Tempel auf von der Morgensonne beschienenen Bergeshöhen, die selbst dadurch heilig werden, wie der Kasiosgipfel an der Sirbonis bei Pelusium, der Baal Hermon und Karmel in Palästina (s. Stark, Gaza, S. 263), verehrt, woraus hervorgeht, daß er als Gatte der Astarte ursprünglich den Sonnendienst bezeichnete und Bild der Sonne ist. Also Dagon, Derketo, Astarte und Baal, theils als Fliegen-, theils als Berggott, sind die vier Gottheiten, welche wir in den philistäischen Städten verehrt finden.

Wie Aegypten, so erzeugte auch die philistäische Sephela (שְׁפֵלָה) viel Getraide so daß man bei Theuerungen in das Philisterland hinabzog und wohnte (2 Kön. 8, 1 f.), daß ferner die Midianiter in die Fruchtgefilde einfielen und sie bis Gaza verwüsteten (Richt. 6, 4.). Daß neben Getraide auch der Weinstock und Oelbaum besonders gepflegt wurde, sehen wir an Simson's Rache (Richt. 15, 5.). Neben der Sephela besaßen die Philister auch den Negeb (נֶגֶב), jenes südliche Weideland, das an die Wüste grenzt. Hier trieben sie hauptsächlich Viehzucht, ja auch vom Weinbau in dieser Gegend hört man noch in den späten Römerzeiten. Was aber als ihr Stolz und Glanz גְּאוֹן פְּלִשְׁתִּים, Sach. 9, 6.) hervorzuheben war, bezog sich gewiß hauptsächlich auf den reichen Handelsverkehr, zu welchem die Lage ihres Landes an den Pforten von Asia und Afrika Veranlassung gab und den das nahe liegende Meer begünstigte, wenn er auch vorzugsweise nur Landhandel blieb. Dadurch verschafften sie sich einen Reichthum an Geld, wie wir dieß an den 1100 Silbersekeln sehen, welche jeder der fünf Fürsten der Delila für Simson's Verrath gaben (Richt. 16, 5. 18.), und aus dem Tribut, welchen die Philister Josaphat gegenüber von den Arabern in Silber zu entrichten vermochten (2 Chr. 17, 11.) Der Handel der Philister befaßte sich unter Anderem mit Pferden, Leinwand, Weihrauch, Myrrhen und anderer feiner Specerei (Plut. Alex. Kap. 25.), mit Verkauf von Gefangenen (Amos 1, 6.) und Menschenhandel nach Javan (Joel 4, 3. 5.). Dieser Sklavenhandel Philistäa's ging auch nach Aegypten, wie schon in alter Zeit der Verkauf Joseph's beweist. Noch in der Makkabäerzeit hat man unter den Kaufleuten (ἔμποροι), die im Lager zu Emmaus jüdische Gefangene kaufen, besonders an Philister zu denken (1 Makk. 3, 41—44.), wie denn auch Nikanor und Gorgias in die Seestädte Aufforderungen zum Kaufe von Sklaven schicken (2 Makk. 8, 11.). Der Verkehr mit den Griechen und ihren Inseln (Joel 4, 6.) mußte auf dem Seewege geschehen, weßhalb bei Gaza, Askalon, Asdod und Jabne Hafenstädte (Majumas) angelegt waren, wie denn auch die Siebzig (Jes. 11, 14.) von philistischen Schiffen reden. Auch die Gewerbsthätigkeit der Philister kann nicht unbedeutend gewesen seyn, da sie für Bewaffnung der Wagenkämpfer und Reiter eine starke Fabrikation von Metallarbeiten zu Kettenpanzern, Helmen, Schilden und Aufzäumung der Rosse nöthig hatten. In Israel duldeten sie zur Zeit ihrer entschiedenen Oberherrschaft keinen Schmied, so daß die Israeliten nach Philistäa gehen mußten, um sich Pflugschaar, Hacke, Beil und Sichel schleifen zu lassen, und noch mehr, um sie neu zu bekommen (1 Sam. 13, 19 ff.). Auch die Nachbildung jener Mäuse und kranken menschlichen Glieder in Gold ist ein Beweis ihrer Kunstfertigkeit, die sie auch an der Abbildung ihrer thönernen und metallenen Götzenbilder, sowie am Baue ihrer Tempel nicht versäumt haben werden. Ihr sittliches Leben wird uns nicht durch Ezech. 16, 57. in günstigem Lichte geschildert, wie Stark S. 317 behauptet, sondern nur ihr Festhalten an den national-religiösen Einrichtungen dem Betragen Israel's und Juda's gegenüber (Am. 9, 7.).

Hülfsmittel: Winer, biblisches Realwörterbuch. — Knobel, Völkertafel der Genesis. Gießen 1850. — Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer. Leipzig 1845. — Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852.

J. G. Vaihinger.

Philo und die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie. Die

Anfänge dieser Religionsphilosophie finden sich schon lange vor Philo, z. B. in der alexandrinischen Bibelübersetzung, bei Aristobulus, im Buche der Weisheit und anderen alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Es zeigt sich bei ihnen bereits die Tendenz, die damalige griechische Philosophie und den biblischen Monotheismus mit einander in Harmonie zu bringen. Diese Anfänge sind als erklärende Anhänge zur philonischen Religionsphilosophie ausführlich behandelt sowohl in Gfrörers Urchristenthum, als auch in Dähne's jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie. Einen gedrängteren Ueberblick über den Standpunkt und das Wesen derselben, sowie überhaupt über die Verhältnisse der alexandrinischen Juden gibt in dieser Real-Encyklopädie der Artikel „Alexandrinische Juden".

Die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie liegt aber am vollständigsten vor in den Schriften ihres eigentlichen Repräsentanten, des alexandrinischen Juden Philo. Die Kenntniß seines Systems bietet daher zugleich die zuverlässigste Einsicht in die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die eine Vorläuferin ist der christlich-alexandrinischen Religionsphilosophie, und dadurch der christlichen Theologie überhaupt.

Nachrichten über Philo's persönliche Verhältnisse finden sich bei Josephus Ant. XVIII, 8. 1. XX, 5. 2., Euseb. H. E. II, 4 sqq.. Hieronymus vir. illust., Suidas, Isidorus Pelusiota, Photius cod. CV. Bei späteren jüdischen Schriftstellern wird er erwähnt unter dem Namen Jedediah der Alexandriner. Beer, jüdische Sekten I, 97. Die zuverlässigsten Nachrichten sind gelegentliche Notizen aus den philonischen Schriften selber, besonders aus den beiden Schriften Legatio ad Cajum und Contra Flaccum. Man nimmt gewöhnlich an, daß Philo etwa um's Jahr 20 v. Chr. geboren wurde. Da die beiden soeben genannten Schriften nicht vor 40 oder 41 nach Chr. geschrieben seyn können, so muß er über 60 Jahre alt geworden seyn. Nach Josephus war Philo ein Bruder des Alabarchen oder Judenvorstehers in Alexandrien, wie er denn nach Josephus, Eusebius, Hieronymus, Suidas, Photius aus einem reichen, vornehmen und priesterlichen Geschlechte stammte. Damit stimmt auch seine Stellung, die er an der Spitze der von den alexandrinischen Juden nach Rom geschickten Gesandtschaft einnahm. Oben Bd. I. S. 236. Uebrigens scheint Alexandrien sein bleibender Wohnort gewesen zu seyn. Hier erhielt er eine den dortigen Verhältnissen, seiner vornehmen Stellung, seinem inneren Triebe und seiner Geistesbefähigung entsprechende umfassende griechische Bildung in der Litteratur und den Wissenschaften, besonders der Philosophie. Dieß geht schon aus der Menge der von ihm angeführten griechischen Schriftsteller hervor, nämlich den Dichtern, Homer, Hesiod, Solon, Theognis, Pindar, Aeschylos, Ion, Sophokles, Euripides, des Fabeldichters Aesopus, des Arztes Hippokrates, der Geschichtschreiber Thukydides und Xenophon, des Geographen Eratosthenes, besonders der Philosophen Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Bias, Pythagoras, Ocellus Lucanus, Hippasus, Philolaos, Empedokles, Xenophanes, Parmenides, Zeno des Eleaten, Heraclit, Demokrit, Anaxarchus, Antisthenes, Plato, Aristoteles, Theophrast, Heraclides, Critolaus, Epicur, Diogenes, Zeno der Stoikers, Cleanthus, Chrysippus, Boethus, Panätius, Posidonius. Vergl. Herzfeld, Geschichte Israel's II. S. 465. An dieser Beschäftigung entwickelte sich sein nicht geringes angeborenes philosophisches Talent, so daß er in dieser Beziehung für die alexandrinische Religionsphilosophie eine ähnliche Bedeutung hat, wie Cicero für die Römer. An Glätte, Fertigkeit, Schwung des griechischen Ausdrucks fehlte es ihm auch nicht. Vor allen Philosophen studirte er den Plato und die Platoniker, dann Aristoteles und die Peripatetiker, Pythagoräer und Stoiker, die Epikuräer bekämpfte er oftmals. Ohne die Kenntniß der Ansichten und des Sprachgebrauchs dieser philosophischen Schulen der Griechen ist ein gründliches Verständniß der philonischen Schriften nicht erreichbar. Vor Allem durchdrang ihn platonischer Geist, was die griechischen Kirchenväter mit dem etwas starken, zum Sprüchworte gewordenen Worte ausdrückten: *ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλονίζει.* Suidas.

Daneben stand Philo im vollen Besitze der alexandrinischen Bibelkenntniß, und alle die verschiedenen Erklärungen der Schrift, besonders des Gesetzes, sowohl allegorische als streng buchstäbliche, die zu seiner Zeit unter den Juden in Uebung waren, werden oft von ihm angeführt, angegriffen oder angenommen.

Ueber Philo's Leben vgl. Gfrörer's Urchristenthum I, 1. ff.; Dähne a. a. O. I. S. 98 ff.; Steinhart in Pauly's Encyklop.; J. G. Müller, Commentar zur philonischen Schrift von der Weltschöpfung, Einl. §. 1.

Was die Bekanntschaft der philonischen Schriften bei den Alten betrifft, so ist zwar nicht sicher, aber doch nicht unwahrscheinlich, daß sein gelehrter Landsmann Josephus einige Kenntniß derselben gehabt habe. Wenn er ihn nämlich einen der Philosophie nicht unkundigen Mann nennt, A. XVIII. 8. 1., so konnte er dieß zunächst doch nur aus seinen Schriften wissen. Dagegen zeigt Eusebius H. E. II. 4. nicht bloß eine allgemeine Bekanntschaft mit der philonischen Gelehrsamkeit, sondern er gibt auch H. E. II. 18. ein reichhaltiges Verzeichniß philonischer Schriften, sowohl derer, die die Bücher Genesis und Exodus erklären, als anderer vereinzelter. Derselbe citirt nicht selten Stellen aus philonischen Schriften, so daß er sogar zur philonischen Texteskritik zuzuziehen ist. Verzeichnisse philonischer Schriften geben auch Hieronymus im Catalogus scriptorum ecclesiasticorum, Photius Cod. CIII. CIV. CV., Suidas voce *Φίλων*. Citationen aus Philo finden sich auch noch außer Eusebius, bei Clemens aus Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Joannes Damascenus in parallelis sacris, Joannes Monachus, Leontius.

Die Aechtheit der philonischen Schriften in Masse ist in neuerer Zeit von Kirschbaum bestritten worden: „Der jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, oder Beiträge zur Kritik jüdischer Geschichte und Litteratur. 1841." Sämmtliche Schriften sollen am Anfange des zweiten Jahrhunderts von christlichen Schriftstellern erdichtet worden seyn. Die angeführten Gründe wollen nichts sagen, sind auch von Großmann in seiner Schrift: De Philonis Judaei operum continua serie etc. 1841. P. I. p. 5 sqq., gebührend abgewiesen und seither von niemand mehr berücksichtigt worden. Dagegen wurden einzelne Schriften, die den Namen Philo's tragen, bestritten. Dahin gehört vor Allem die Schrift de mundo. Dieselbe wurde schon vor allen philonischen Schriften gedruckt, Venedig 1492 (nicht die Schrift de mundi opificio, wie es unrichtig im Züricher Bibliothekskatalog heißt), sie wurde aber schon frühzeitig als unächt erkannt. Sie ist aus ächten philonischen Schriften zusammengestoppelt. In neuerer Zeit ist die Aechtheit auch noch anderer philonischer Schriften angegriffen worden, wie der Schrift „quod omnis probus liber", von Frankel, und „de vita contemplativa", von Greitz, von beiden mit wenig Wahrscheinlichkeit. Vergl. Herzfeld a. a. O. II, 382. Mehr Gewicht legt Herzfeld den Einwendungen von Grätz bei gegen die volle Authenticität der Schrift legatio ad Cajum, die aber sonst insgemein für ächt gilt. Geradezu unächt ist aber die armenische, von Aucher herausgegebene Schrift de Jona et Samsone, Großmann a. a. O. I, 21. Dähne in den theolog. Studien 1833. IV, 987. Dagegen ist aber auch eine nicht unbedeutende Zahl ächter, bei Eusebius und Suidas erwähnter philonischer Schriften verloren gegangen. Vgl. das Verzeichniß derselben bei Großmann a. a. O. I, 24 ff. Fabricius biblioth. gr. ed. Harless. IV, 727 sqq. Gräße, Litteraturgeschichte T. 2. 1123.

Mit dem Verhältniß der einzelnen philonischen Schriften zu einander und ihrer Eintheilung hat man sich in neuerer Zeit einläßlicher beschäftigt. Zuerst Gfrörer im zweiten Kapitel des Bandes über Philo. Ihn berichtigten Dähne in einem Aufsatze in den theolog. Studien 1833. S. 984, und Steinhart bei Pauly. Vergl. auch die Einleit. zum Commentar der Schrift von der Weltschöpfung von J. G. M. §. 2. Zuletzt hat Großmann, der gelehrte Kenner Philo's, eigenthümliche Forschungen angestellt. De Philonis operum continua serie. 1841. 1842. De Pharisaeismo Judaeorum Alexandrino commentatio I. 1846. II. 1847. Obschon alle diese in manchen

Einzelnheiten auseinander gehen, stimmen sie doch im Wesentlichen überein. Darnach können die zahlreichen philonischen Schriften am einfachsten in drei Hauptgruppen getheilt werden, in die Schriften über den Pentateuch, in frühere philosophische, in spätere politische. Die Schriften über den Pentateuch bilden weitaus die Mehrzahl und zerfallen wieder in Unterabtheilungen. Philo commentirte keine anderen biblischen Bücher, als den Pentateuch. Ihm stand, wie anderen Juden, Moses weit über allen anderen Vermittlern des alten Bundes und den Schriftstellern des alttestamentlichen Kanons. Er theilt selber diese Commentare in drei Theile, in solche über die Schöpfung, in historische, in gesetzgeberische. De praemiis P. 910 oder M. II, 408, 46. vita Mosis l. II. P. 660 oder M. II, 141. 26. Von der Weltschöpfung handelt bloß de mundi opificio, *περὶ κοσμοποΐας*. Gfrörer und Steinhart rechnen zwar noch hierher die Schriften über die Leben Abraham's, Joseph's und Moses, weil in denselben ebenfalls wie in der Schrift von der Weltschöpfung mehr der historische Sinn festgehalten werde. Allein die ganze Masse der Schriften über die Genesis mit Ausnahme der ersten zählt Philo selbst zu den historischen, obschon sie alle mehr oder weniger allegorischer Art sind. Diese historischen nämlich werden auch allegorische oder genealogische genannt, und schließen sich Kapitel um Kapitel an die Genesis an. Sie handeln von den Strafen und Belohnungen, die denjenigen zu Theil wurden, die schon vor der Gesetzgebung gesetzmäßig oder gesetzwidrig gehandelt haben. Ihre Geschicke werden allegorisch als Seelenzustände aufgefaßt, *τρόποι τῆς ψυχῆς*, und consequent behandelt. Dieses Verfahren beruht auf dem Grundgedanken, daß die Gesetze naturgemäß seyen. Wie sich dieß aus ihrer Zusammenstellung mit der Weltschöpfung zeigt, de mundi opif. P. I., so ist dieselbe Naturgemäßheit der Gesetze daraus sichtbar, daß diejenigen, die schon vor der Gesetzgebung gesetzlich lebten, belohnt, die Ungesetzlichen bestraft wurden. De Abrah. P. 350. M. II, 1. de Mose l. II. P. 660 F. Es gehören nun folgende Schriften hierher: drei Bücher legis allegoriarum zu Genes. 2, 1—3, 19; de Cherubim zu Genes. 2, 24; de sacrificio Caini et Abeli zu Genes. 4, 2. 3; quod deterior potiori insidiari soleat zu Genes. 4, 8—16; de posteritate Caini zu Gen. 4, 2—26; de Gigantibus zu Gen. 6, 1—3; quod Deus immutabilis zu Gen. 6, 4—13; vier Schriften über Noach: de agricultura zu Gen. 9, 20; de plantatione Noe zu Gen. 9, 20; de ebrietate zu Gen. 9, 21—23; Resipuit Noe zu Gen. 9, 24; dann de linguarum confusione zu Gen. 11, 1—9; fünf Bücher über die Geschichte Abraham's: de migratione zu Gen. 15, 1—6; quis rerum divinarum haeres sit zu Genes. 15, 2—18; de congressu quaerendo eruditionis gratia zu Gen. 16, 1—6; de profugis zu Gen. 16, 7—15; de nominum mutatione zu Gen. 17, 1—22. Hierauf folgen zwei Bücher: de somniis zu Gen. 28, 12 ff. und 37. 41. Endlich die Biographien der Patriarchen: de Abrahamo, de Josepho, drei Bücher de vita Mosis. — Die gesetzgeberischen Schriften sind ihrer Natur nach ethische Schriften, bei denen aber nicht selten ebenfalls allegorische Art angewendet wird. Es sind de caritate, de poenitentia, de decalogo, de circumcisione, zwei Bücher de monarchia über das erste Gebot, de specialibus legibus I. über das dritte Gebot, de septenario über das vierte Gebot, de festo cophini, de colendis parentibus über das fünfte Gebot, de legibus specialibus II. über das sechste und siebente Gebot, de concupiscentia über das zehnte Gebot, de judice, de justitia, de creatione principum, de fortitudine, de mercede meretricis. In den Schriften de praemiis et poenis und de exsecrationibus sind messianische Erwartungen ausgesprochen. Die Schriften, in denen sich mehr allegorische Art zeigt, sind de sacerdotum honoribus, de victimis, de victimas offerentibus. Sie beziehen sich auf die sieben ersten Kapitel des Leviticus und handeln von der geistigen Bedeutung der Opfer und des Priesterthums. — Zu den früheren philosophischen Schriften gehören: de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber sit, de vita contemplativa. Hierher sind auch zu rechnen die quaestiones et solutiones in Genesin et Exodum, die nach Eusebius und Suidas

ursprünglich fünf Bücher ausmachten, von denen aber jetzt nur der kleinere Theil, und zwar armenisch, erhalten ist. Die quaestiones beziehen sich zwar auch auf den Pentateuch, gehören aber nicht zu dem Complex zusammenhängender Schriften über denselben. In diese Abtheilung ist auch die Schrift de providentia zu verweisen, und nach Dähne auch die Schrift de nobilitate als Fragment der Apologie für die Juden. — Dagegen sind die spätesten Schriften Philo's die politischen. Es sind ursprünglich nach Euseb. H. E. II, 5. fünf Bücher gewesen über die Zustände der Juden unter Cajus, von denen die beiden erhaltenen Fragmente sind, legatio ad Cajum und contra Flaccum. — Großmann theilt die philonischen Schriften nach der platonischen Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische, und die theoretischen zerfallen ihm dann wieder nach aristotelischen Grundsätzen in dialektische und physische. Die theoretischen entsprechen dann den talmudischen Hagada i. e. rerum contemplationes theoreticae, von נָגַד, narravit, also die dogmatisch-erbaulichen Auslegungen außer dem Gesetze. Die praktischen Schriften sind dagegen eben die oben als ethische oder gesetzgeberische bezeichneten, die im zweiten Bande der Edition von Mangey enthalten sind. Diese entsprechen dem talmudischen Halacha, was sich auf die praktischen Zusätze zu den gesetzlichen Vorschriften bezieht, die man in dem Gesetze selber finden wollte. Großmann folgte hierin dem Vorgange von de Rossi und Zunz. Auch Frankel und andere jüdische Gelehrte nehmen Einflüsse der palästinischen Hagada auf die alexandrinische Hermeneutik an. Immerhin wird diese Eintheilung von Philo selbst nirgends mit diesen Worten bezeichnet oder angedeutet. Großmann selbst sieht sich genöthigt, neben dem hagadana und halachana noch eine dritte Gattung philonischer Schriften anzunehmen, nämlich ex utroque genere mixta, doch ein Beweis, daß diese Eintheilung sich nicht scharf durchführen lasse. Die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie war wohl alt, aber griechisch, und es fragt sich sehr, ob die talmudische Unterscheidung bereits auf Philo einen so bedeutenden Einfluß ausgeübt habe. Der Hellenismus der Juden ist älter als der Rabbinismus und Talmudismus, und in Philo namentlich läßt sich Alles einerseits aus dem alten Testament, andererseits aus den Griechen und solchen alexandrinischen Juden erklären, die griechische Art angenommen hatten.

Ausgaben der Schriften Philo's. Die Primärausgabe ist die Pariser von Turnebus, 1552. Sie floß nach einer von Tischendorf gemachten Mittheilung aus dem codex 433. der kaiserlichen Bibliothek, der zwar ein junger, auf Papier geschriebener ist, der aber dennoch einen sehr alten Text enthält. Man sieht im Codex noch die Buchdruckerzeichen. Einzelnheiten sind aus codex 434. beigefügt. Andere Varianten befinden sich noch hinten. Die Genfer Edition von Höschel, 1613, stammt aus der vorigen, nur kam noch dazu die Benutzung des codex augustanus, gegenwärtig in Hamburg. Die Pariser Edition von 1640, nach der gewöhnlich citirt wird (P.), legte ebenfalls den Text von Turnebus zu Grunde, enthält aber noch mehr andere und neuere Lesarten aus Handschriften. Die Frankfurter Edition von 1691 ist fast ganz nur ein bloßer Abdruck der vorigen. Viel vollständiger ist die Edition von Thomas Mangey, 2 Thle. 1742, die zugleich mit zahlreichen Hülfsmitteln versehen ist und aus der dann die neueren Ausgaben seither geflossen sind. Es kam hier namentlich noch dazu die Benutzung des Cod. Mediceus u. a. m., die alle denselben Karakter jüngerer Lesarten an sich tragen, z. B. cod. Vat. 152, colleg. novi, Cantabrigensis, Wislianus. Ueber die Vorzüge und Mängel dieser Edition vgl. Creuzer, in den theol. Stud. 1832. I. und Commentar der Schrift von der Weltschöpfung von J. G. M. Einl. §. 3. Die Edition von Pfeifer, 5 Bde. 1785—92 ist unbeendigt geblieben. Ein Hauptvorzug derselben besteht darin, daß sie, wenn auch sehr unvollständige, Lesarten aus dem Codex A. mittheilt, welcher in den wesentlichen Punkten mit Turnebus gegen die übrigen übereinstimmt. Dieser Codex befindet sich in München, gehört zwar bloß dem 14. Jahrhundert an, floß aber aus einer alten Pergamenthandschrift aus der Bibliothek des

Cardinals Bessarion. Wohin letztere kam, ist unsicher. Pfeifer gibt, wahrscheinlich aus bloßer Vermuthung, an, sie sey mit der übrigen Bibliothek des Cardinals nach Venedig gewandert. Allein dort wissen sie nichts von ihm. Die Bibliothek Bessarion's kam eben bei weitem nicht vollständig nach Venedig. — Eine Nachlese philonischer Schriften gab Angelo Mai nach Florentiner Handschriften: de virtute ejusque partibus. 1816. de cophini festo, et de colendis parentibus. 1818. Dann Aucher, de providentia l. II, de animalibus, aus dem Armenischen zugleich in's Lateinische übersetzt. 1822. Paralipomena armena. 1826. quaestiones in genesin C. IV. in Exodum C. II. sermones de Sampsone, de Jona, de tribus angelis Abrahamo apparentibus. Diese Bereicherungen wurden in der Leipziger Handausgabe von Richter, 8 Bde. 1828—30. aufgenommen, welche sich übrigens, wenn auch mit Freiheit, an den Text von Mangey hält. Ebenso die Tauchnitzer, 6 Bde. 1851—53, die aber noch unbeendigt ist. Lange beschäftigte sich Großmann mit Vorarbeiten zu einer kritischen Ausgabe, die wohl das Beste versprach, was bisher auf diesem Gebiete geleistet worden ist. Es ist überhaupt hier in Vergleichung von Handschriften noch Vieles zu leisten und kaum ein Anfang zu dem gemacht, was die neuere Kritik fordert. Von den noch gar nicht benutzten Handschriften nenne ich bloß zwei in Rom, 380. 342, dann spanische im Escurial, aus einem Petersburger Codex theilte Muralt Lesarten mit in s. Beiträgen zur alten Litteratur, 1844. Aber auch die schon benutzten Handschriften müssen auf's Neue eingesehen werden. Ein Versuch, mit Benutzung der bloß gegenwärtig verfügbaren Mittel Grundsätze eines sicheren Textes aufzustellen, ist gemacht worden im Commentare über die Schrift von der Weltschöpfung von J. G. M. Einl. §. 3.

Darstellungen des philonischen Systems. Philo selbst hat keine synthetisch-systematische Darstellung seiner Lehre gegeben. Dagegen haben sich vor der straußischen Bewegung in der Theologie nicht Wenige unter den Neueren in einer solchen versucht, die ein gründliches Studium Philo's anzuregen begann, wovon folgende herauszuheben sind: Horn richtet in seiner biblischen Gnosis, 1805. S. 362 ff. sein Augenmerk hauptsächlich auf die orientalischen Ursprünge der philonischen Lehre. Planks commentatio de principiis et causis interpretat. philonianae allegoricae, 1807, bezieht sich auf die allegorische Auslegung. Eine kurze Darstellung der gesammten Lehre Philo's gab Stahl in Eichhorn's Bibliothek, Bd. XIV. IV. 5. 769. Ebenso de Wette sowohl in seiner biblischen Dogmatik als in seiner christlichen Sittenlehre, Neander in seiner Darstellung der gnostischen Systeme und im ersten Bande seiner Kirchengeschichte. Schäffer's quaestiones philonianae, 1829, nehmen vorzüglich Rücksicht auf das neue Testament. Großmann's quaestiones philonianae, 1829, stellen in klarem, einheitlichem Guße das philonische System dar. Im zweiten gibt er eine gesonderte Zusammenstellung aller Stellen, in denen das Wort λόγος vorkommt, um dadurch Licht auf den philonischen Logosbegriff zu werfen. Nach ihm behandelte Gfrörer im ersten Bande seines Urchristenthums die Lehre Philo's, 1831. Die Darstellung ist ausführlich, fleißig, klar, aber oft auch oberflächlich und breit, und ohne tieferes Eingehen, so daß nach ihm Philo's Lehre ein bloßes Gewebe ist, aus den verschiedenen Ansichten der Zeitgenossen zusammengeflossen und voller Widersprüche. Und dieses sollte dann die Hauptgrundlage des Christenthums bilden! Dazu kommen noch vielfache oberflächliche Begriffsidentificirungen. Viel gründlicher und construktiver ist Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Die erste Abtheilung (1834) behandelt den Philo und sucht im Gegensatz zu Gfrörer das philonische System in seinem inneren Zusammenhange zu begründen. Seine Darstellung ist weit strenger und tiefer, wenn auch weniger fließend. Eine gründliche und eingehende Arbeit lieferte Keferstein: Philo's Lehre von dem göttlichen Mittelwesen, 1846. Von diesen Mittelwesen ausgehend, kommt der Verfasser auf alle einzelnen Theile des philonischen Systems zu reden. Eine selbständige Darstellung gibt auch die Bearbeitung des Artikels „Philo" von Steinhart in Pauly's klassischer Realencykl.

Anderes vgl. bei Gräße in seiner Litteraturgeschichte I, 2. 1121. und in den Neuen Jahrbüchern von Seebode, XI, 33. 1. S. 93 ff.

Geist und Manier Philo's. Dieselben ergeben sich zum Theil aus der Eintheilung und Anordnung seiner Schriften. Statt einer systematischen Darstellung knüpft er seine Ansichten überall an die Worte des Pentateuchs. Als ächtem Juden ist ihm Moses nach seiner innigen Ueberzeugung der göttliche Prophet, der weit über allen anderen steht. Daher durchdringt auch seine Schriften der bestimmteste monotheistische Glaube an den lebendigen und persönlichen Einen Gott, der die Eine Welt geschaffen hat und mit seiner Vorsehung regiert. Der Grundton bei Philo ist positiv, nicht der einer negativen Aufklärung, Glaube und Frömmigkeit ist ihm die höchste aller Tugenden. Und zwar durchdringt seinen positiven Glauben ein starkes mystisches Element, das sich in vielen warmen, schwungvollen und erhabenen Stellen sehr bestimmt als das erste Glied des Neuplatonismus kund gibt. Aber sein Mysticismus ist kein einseitiges Versenken der Seele in die Anschauung Gottes, sondern er ist einerseits getragen durch seinen monotheistischen ethischen Standpunkt, andererseits durch ein immer waches philosophisches Bewußtseyn, welches die Natur der Sache zu begreifen sucht, welches ursprüngliches Bedürfniß seines Geistes ist und genährt wurde durch seine Vertrautheit mit den Griechen. Daher haben seine Werke immerfort eine hohe wissenschaftliche Bedeutung. Was der Hebräismus im Leben in antiker Form verwirklicht hat, den Glauben an und die Beziehung zu Einem Gott, das sollte zuerst der jüdische Hellenismus mit Hülfe griechischer Philosophie in die universellere Wissenschaft einführen. Zum ersten monotheistischen Theologen in diesem kosmopolitischen Sinne war Philo berufen, dessen Weg die folgenden Theologen einschlugen, zunächst die alexandrinischen Kirchenväter. Hat er auch kein System aufgestellt, so hängt seine Lehre doch so gut wie jedes andere System zusammen, um als System construirt werden zu können.

Wenn er in seinen Schriften vielfach die Allegorie anwendet, so geschieht es nach dem Gebrauch seiner Zeit und seines Wohnortes. Schon 200 Jahre vor ihm war dieselbe von seinem Landsmanne Aristobulus geübt. Sie war von den Griechen, vgl. Plato de republica II, 377, besonders den Stoikern, ausgegangen und wurde auch von Philo's Zeitgenossen, dem Judenfeind Apion, in Anwendung gebracht. Vergl. oben Bd. I, 238. V, 798. Wohl wurde häufig der Zeitvorstellung Anstößiges, im A. T. Enthaltenes durch die Allegorie entfernt, Anthropomorphismen, Theophanien, Wunder. Aber die Ausgleichung alttestamentlichen Glaubens mit griechischer Philosophie war weder die Quelle der Allegorie, noch ihre hauptsächlichste Anwendung bei Philo. Das allegorische Verfahren desselben bildet einen großen Zusammenhang von Ideen, nach welchen überall die sittlich religiösen Elemente der biblischen Thatsachen herauszuheben, der Hauptzweck ist. Die Exegese ist allerdings nicht die starke Seite Philo's, aber sein Werth beruht so wenig auf der Exegese als auf der Etymologik, so wenig als der Plato's. Die Allegorie ist bei Philo so wie bei den Stoikern aus dem richtigen Bewußtseyn hervorgegangen, daß die Religion auf geschichtliche und auf bildliche Weise sich zu verkörpern sucht, welche Verkörperung also wieder in ihre Quelle zu verfolgen, zu begreifen und aufzulösen ist. Nur war oft die einzelne Anwendung wegen der Vernachläßigung der historischen Interpretation falsch. Die Hauptsache der philonischen Allegorie besteht darin, daß er die ganze Patriarchengeschichte, die Personen derselben, allegorisch als Seelenzustände oder Repräsentanten der Seelenzustände faßt, und zwar mit dem Zwecke, nachzuweisen, wie diese Personen schon vor dem Gesetze, wenn sie dem Gesetze gemäß lebten, belohnt, wenn sie dem Gesetze zuwiderhandelten, bestraft wurden. Daraus erhellt ihm die Uebereinstimmung des Gesetzes mit der Natur. Wie also die Natur und Wissenschaft zu Gott hinleitet, so die Philosophie zum Verständniß des göttlichen Gesetzes. Vgl. Commentar zu Philo's Weltschöpfung, S. 9. Dähne in den theolog. Studien 1833. IV. S. 1005 ff.

Die Lehre Philo's. Der für diese Darstellung hier angewiesene Raum ge-

stattet eine bloße leichte Uebersicht des philonischen Systems, und zwar zunächst vom theologischen Standpunkte aus. Für das Weitere kann auf die oben angeführten Darstellungen verwiesen werden.

I. Gott an sich.

Schon hier zeigt sich zwar der Monotheismus streng festgehalten, aber auf platonische Weise ausgebildet. Daher ist die Scheidung gemacht zwischen Gott an sich und dem sich offenbarenden Gott. Diese Scheidung ist theistisch und gründet sich auf die Idee einer transscendenten Existenz Gottes. Sie wird nicht zu einer Scheidung von zwei objektiven Wesen ausgedehnt, sondern Gott wird bloß von seinen Eigenschaften, durch die er sich offenbart, getrennt, wie dieß in einzelnen Ansätzen schon lange vor Philo bei den alexandrinischen Juden geschehen war, und sich in der Ausdehnung der Lehre von den Mittelbegriffen und der Engel und der Entfernung der Theophanien kund gegeben hatte. Jene philonische Scheidung nun beruht auf einem scharfen Gegensatz zwischen Geist und Materie, auf einem Dualismus zwischen Endlichem und Unendlichem. Beide sind von einander absolut getrennt. Bei Philo sind daher sehr starke Aussprüche gegen Pantheismus und Weltvergötterung zu lesen (de congressu p. 431. de decalogo p. 751. de profugis p. 451). Das wahre Wesen Gottes, das unverkennbar ist, wird daher meist nur durch negative Prädikate bestimmt. So steht Gott seinem Wesen nach in keiner unmittelbaren Beziehung zu etwas Anderem, er besteht rein für sich. Wenn es in der h. Schrift heißt: Ich bin dein Gott! so ist das uneigentlich zu verstehen. Denn das Seyende (τὸ ὄν) steht, inwiefern es das Seyende ist, in keiner Beziehung zu Etwas. Denn es ist von sich selbst voll, sich selbst genug, ist vor der Schöpfung der Welt und nach der Schöpfung des Alls sich immer gleich. Es ist unwandelbar und unveränderlich, bedarf nichts, so daß Alles sein ist, und es selbst gehört zu Nichts. Hingegen durch seine Kräfte wirkt es auf die Welt. De nominum mutatione, p. 1048. Von dieser Unwandelbarkeit Gottes handelt die ganze Schrift quod Deus sit immutabilis, bes. S. 296 ff. Auf solche Weise wird also Gottes Wesen von seinen Kräften und Eigenschaften und somit von seiner Offenbarung getrennt. Daher ist er auch seinem Wesen nach frei, ὁ θεὸς ἑκοῦσιον, ἀναγκὴ δε ἡ οὐσία (die Materie). De Somniis II. p. 1142. Diese Unberührtheit und Unwandelbarkeit ist einer seligen Festfeier zu vergleichen. Gott allein feiert in Wahrheit ein Fest, er allein erfreut sich und ist fröhlich, er allein hat einen vom Krieg unberührten Frieden, ist ohne Furcht, weil ohne Berührung mit den Uebeln, nicht nachlassend, immer frisch. Seine Natur ist die vollkommenste, er ist die Höhe und das Ende und die Grenze der Seligkeit. De Cherubim p. 122. Legatio ad Cajum p. 992. De Abrahamo p. 378. Ueberhaupt spricht Philo gern von dieser Seligkeit Gottes, wegen der er nicht in unmittelbare Berührung mit der Welt treten darf. De sacrificantibus p. 857. Wegen dieser Seligkeit und Unberührtheit mit etwas Anderem werden alle Anthropopathien und Leidenschaften aus ihm entfernt. Ausdrücke, wie Zorn Gottes, werden in der Schrift nur gebraucht, um den großen Haufen zu warnen. Quod deus immutabilis p. 301 ff. Ebenso werden die Theophanien überall als unstatthaft erklärt, nicht wegen ihrer Wunderbarkeit, denn die Engelserscheinungen sind nicht anstößig, sondern weil Gott nach seinem Wesen mit der sichtbaren Welt in keine unmittelbare Berührung treten kann. Natürlich ist Gott seinem Wesen nach vermöge obiger Scheidung nicht bloß körperlos, sondern auch außerhalb der Körperwelt, also nicht immanent. Gott umfaßt Alles, wird aber von Nichts umfaßt, er ist der Zufluchtsort aller Dinge, sein eigener Platz, und gleicht nur sich selbst. De somniis I. p. 576. Daher hat er keine sichtbare Natur, sondern eine geistige, ideale, νοητή. De Abrah. p. 362. Diese Körperlosigkeit, zugleich Raumlosigkeit, wird hier wie anderswo, bildlich als eine den Raum umgebende gedacht, an dem äußersten Ende des Raumes, jenseits der letzten Sphäre desselben, thront Gott, Alles umschließend. De mundi opif. p. 15. 39. quod deterius p. 170. de Cherubim p. 116. — Wie

Gott außerhalb des Raumes ist, so ist er auch außerhalb der Zeit. Ist die Zeit erst mit der Welt, oder nach ihr, entstanden, de mundo opif. pag. 3. 7., so ist der Vater der Welt auch der Vater der Zeit. Das Ideal und Vorbild der Zeit, die ideale Zeit, die Ewigkeit, ὁ αἰών, ist sein Leben, in der weder Vergangenheit noch Zukunft ist, sondern bloß Gegenwart. Quod deus immut. p. 298. Sehr oft wird hervorgehoben, daß Gott nicht wie die heidnischen Götter entstanden sey. Denn dem Unsichtbaren und Geistigen kommt wesentlich die Ewigkeit zu, sie ist sein Bruder. De mundi opif. p. 3. — Daß Gott ist, seine Existenz, ὕπαρξις, kann wohl erkannt werden, nicht aber sein Wesen, οὐσία, wie er ist, ist unerkennbar. De nomin. mutat. p. 1044. 1045. De somniis I. p. 599. De monarchia I. p. 817. Daher ist das Seyn, τὸ ὄν, der einzige bezeichnende Name für Gott. Der eigentliche Name, der vier Buchstaben enthält, muß geheim gehalten werden, nur vor geweihten Ohren darf man ihn aussprechen. Vita Mosis III. p. 670. Er meint damit den Namen יהוה, Jahve, den er durch τὸ ὄν oder ὁ ὤν übersetzt. De Abrah. p. 367 u. a. m. Damit vgl. Plato Timaeus p. 28. — Außer dem Seyn Gottes, seiner ὕπαρξις, muß man auch noch den Begriff seiner Einheit aufstellen. Gott ist μόνος und ἕν, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. leg. alleg. p. 48. de decalogo p. 751. So wenig die Ochlokratie taugt, so wenig der Polytheismus. De mundi opif. p. 39. De confus. ling. p. 345. de profugis p. 452. leg. ad Cajum p. 1011. de Abrah. p. 358. — Mit der Einheit hängt auch die Unvermischtheit zusammen. Gott ist εἰλικρινής, ἀκραιφνής, καθαρὸς, nichts Zusammengesetztes, sondern eine einfache Natur. Womit Gott verbunden werden konnte, müßte entweder besser oder schlechter oder gleich mit ihm seyn. Es gibt aber nichts, das gleich oder besser wäre. Würde er aber sich mit etwas Schlechterem verbinden, so würde er selbst schlechter werden. Legg. alleg. II. p. 1087. — Wenn Philo Gott ein Licht nennt, so ist dieß, wie bei Empedokles, Plato, den Stoikern, bildlich zu fassen. Das sagt Philo selbst de somniis I. p. 576. Wenn es heiße: die Sonne ging unter, — so sey dieß nicht die eigentliche Sonne gemeint, sondern das hellleuchtende und überglänzende Licht des unsichtbaren und höchsten Gottes. Man muß sich nicht darüber verwundern, daß die Sonne Gott verglichen werde, denn in Wahrheit sey Gott nichts gleich. Was aber der Meinung nach dafür gilt, sind zwei Dinge, ein unsichtbares und ein sichtbares, jenes ist die menschliche Seele, das sichtbare die Sonne. Vgl. De mundi opif. p. 15. Dieses göttliche Urlicht ist um so viel heller als die Sonne, als die Sonne heller ist als die Finsterniß. Ebendas. p. 6. — Wenn endlich Gott mit Eigenschaften und Tugenden verglichen wird, wenn er z. B. das Gute selbst, τὸ ἀγαθὸν, genannt wird, so geschieht es, um ihn als die Quelle derselben, als das Urgute, zu bezeichnen. Denn er selbst ist besser als das Gute. Ebendas. p. 2.

II. Gott im Verhältniß zur Welt.

Nach dem Bisherigen scheint Philo auf einem deistischen Standpunkte sich zu befinden. Demselben sucht er aber auf folgende Weise auszuweichen. Trotz der Scheidung Gottes nämlich von der Welt offenbart sich Gott dennoch. Namentlich tritt der Geweihte, der sich über das Irdische zu erheben weiß, mit Gott selbst in eine unmittelbare Berührung und erkennt Gott, und zwar durch göttlichen Einfluß und Offenbarung, wie die Sonne durch ihren Eindruck erkannt wird. De praemiis p. 916. De mundi opif. p. 15. Leg. alleg. III. p. 79. Es gibt aber verschiedene Grade, Gott zu erkennen in seiner Offenbarung. Manche Menschen entbehren durch eigene Schuld der Erkenntniß, daß ein Gott sey. De praemiis p. 916. Andere kommen zur Erkenntniß seiner Existenz durch den Schluß von den Werken zu den Urhebern, leg. alleg. a. a. O. Besonders geschieht dieß durch die Betrachtung des gestirnten Himmels. De mundi opif. p. 11. Deßwegen wird die Kenntniß desselben die Königin der Wissenschaften genannt (de congressu p. 431), aus der die Philosophie entsteht (de mundi opif. p. 11. 17.), die daher das höchste Gut ist. — Dieß führt auf das Verhältniß Gottes zur Welt und Natur, zur Schöpfung

und Erhaltung. Obschon Philo Gott so stark von der Welt trennt, daß er ihm ein transscendentes, aber kein immanentes Daseyn zuschreibt, so lehrt er doch wieder, daß Gott Alles erfüllt, Alles durchdringt, nichts von sich leer läßt. Leg. alleg. III. p. 61. Also Immanenz und Theismus. Dieser scheinbare Widerspruch beruht in der verschiedenen Auffassung Gottes, einmal nach seinem transscendenten Wesen und dann nach seinen Wirkungen. Philo selbst vermittelte diesen Widerspruch durch die Lehre von den göttlichen Kräften, *δυνάμεις*, wovon unten. Ueber die Weltschöpfung hebt Philo selbst vier Punkte als wesentlich hervor, an vielen Orten, besonders de Cherubim. p. 129. Zu der Schöpfung jedes Dinges müsse Vieles zusammenkommen, das „von wem", das „aus was", das „durch was", das „weßwegen". Das Vonwem, *τὸ ὑφ᾽ οὗ*, ist die eigentliche Ursache, *τὸ αἴτιον*; das Auswem, *τὸ ἐξ οὗ*, ist der Stoff, *ὕλη*; das Durchwas, *τὸ δι᾽ οὗ*, das Werkzeug, *τὸ ἐργαλεῖον*; das Weßwegen, *τὸ δι᾽ ὅ*, der Endzweck, *ἡ αἰτία*. In Beziehung auf die Weltschöpfung nennt nun Philo als Ursache den Weltschöpfer, *δημιουργὸς*, als Stoff die *ὕλη*, den Urstoff, der aus den vier Elementen gemischt ist, — das Werkzeug ist der *λόγος τοῦ θεοῦ*, der Grund oder Endzweck aber ist die Güte Gottes. Vom Logos muß später im Zusammenhange gesprochen werden. Von den drei anderen Punkten mag Folgendes genügen. Gott ist also der eigentliche Urheber der Welt, der Schöpfer, Vater, Baumeister, *τό ὑφ᾽ οὗ ὁ αἴτιος*, *τὸ δραστήριον*, *τὸ αἴτιον*, *πατὴρ*, *ποιητὴς*, *δημιουργὸς*. Die Welt muß einen Urheber haben, denn sie ist so wenig als irgend etwas Sichtbares ewig. Wäre sie ewig, so bestände sie durch sich selbst, und das nützlichste und nothwendigste Element der Frömmigkeit fehlte, die Vorsehung, die so auf's Genaueste mit der Schöpfung zusammenhängt. De mundi opif. p. 2. 61., de profugis p. 451. Denn Gott hat nicht bloß nur einmal die Welt geschaffen, so daß er jetzt nichts mehr zu schaffen hatte (Deismus), sondern er hört nie auf zu schaffen. Wie dem Feuer das Brennen, dem Schnee die Kälte als Eigenthümlichkeit zukommt, so Gott das Schaffen, *τὸ ποιεῖν*, leg. alleg. I. p. 41. De mundi opif. p. 2. Eine Unthätigkeit Gottes könnte so wenig mit der Weltschöpfung als mit der Vorsehung und Weltregierung bestehen. De Cherubim p. 123, quod deterius p. 184. De plant. p. 289, quis rerum p. 504. So hatte bereits in Alexandrien Aristobulus gelehrt. Euseb. praep. ev. 667. Valkenaer Aristobulus §. 31. Alles ist daher von Gott abhängig. De Somn. I. p. 588. Wie der Wagenlenker den Wagen lenkt, der Steuermann das Schiff, so steht über Allem das *ὄν*, über die Körper, über die Seelen, über die Dinge, über die Worte, über die Engel, über die Erde, über die Luft, über den Himmel, über die sichtbaren Gewalten und über die unsichtbaren Naturen, über Alles, was sichtbar ist. Die ganze Welt hält er in seiner Abhängigkeit, hat sie an sich geknüpft und lenkt die so große Natur. De vita Mosis III. p. 688. Der, welcher Alles gemacht hat, der Vater der Welt, hält zusammen und beherrscht Himmel und Erden, Wasser, Luft, und was aus diesen besteht. De mundi opif. p. 9; de praemiis p. 916; de agricultura p. 195; de monarchia, am Anfang; de Somniis p. 588; de decal. p. 571. Mit dem Verhältniß Gottes zur Welt hängen die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwirksamkeit und Allwissenheit zusammen. Da dieselben nicht personifizirt und von Gott gesondert aufgefaßt sind, ist hier der schicklichste Ort, von ihnen zu reden. Die Allmacht wird sehr oft ganz kurz mit dem Ausdruck bezeichnet, daß Gott Alles möglich sey, z. B. de mundi opif. p. 9; de Josepho p. 561; de Mose I. p. 629. Diese Allmacht wird auch zur Allwirksamkeit ausgedehnt. Wenn von derselben in sehr starken Ausdrücken, die an Pantheismus zu streifen scheinen, gesprochen wird, wie wenn Gott die wirkende und bei Allem thätige Ursache heißt, *δραστήριον αἴτιον*, de mundi opif. p. 2. de Cherubim p. 121; oder daß er Eins und Alles sey, leg. alleg. p. 48 — so müssen dergleichen Aussprüche im Einklang mit dem bestimmten Gegensatze des philonischen Systems gegen den Pantheismus bloß auf die erste Quelle alles Handelns in Gott bezogen werden, wie denn Philo leg. alleg. I. p. 41 selbst sagt, daß Gott sey *ἀρχὴ τοῦ δρᾶν*. — Die Auffassung der Allwissenheit Gottes

hängt bei Philo mit der Ansicht zusammen, daß vor Gott aller Unterschied der Zeit aufhört und vor ihm weder Vergangenheit noch Zukunft besteht. Quod Deus immut. p. 298. Oft heißt es, daß Gott Alles bekannt sey, πάντα θεῷ γνωστά. Gott weiß die Ereignisse genau, bevor sie geschehen, de ling. conf. p. 340 u. o. Mit der Allwissenheit hängt auch die Weisheit Gottes zusammen. Nach de migrat. Abraham. p. 394 ist nur Gott weise, die Menschen sind es nur scheinbar und heißen nur deßwegen weise; von Gott aber wird weniger ausgesagt als er ist, da seine Kräfte größer sind als alle Worte. Seine Weisheit zeigt er einmal in der Weltschöpfung, dann aber darin, daß die Weisheit aller Geschaffenen in ihm begründet ist. — Der zweite Hauptpunkt bei der Schöpfung ist der Stoff, aus dem (ἐξ οὗ) Gott die Welt schuf, die Urmaterie, ὕλη, bisweilen auch οὐσία. Schon im Buche der Weisheit ist die Schöpfung aus der prima materia angenommen. Dieß geschah nach platonischem (Timäus), besonders nach aristotelischem Vorgang. Bei Philo ist diese Annahme im Gegensatze zu der einen Schöpfung aus Nichts um so eher nothwendig, als er Gott und Materie in einen absoluten Gegensatz stellte und einen absoluten Gegensatz zwischen Geist und Stoff lehrte. Stellen, in denen Philo von einer Schöpfung aus Nichts zu reden scheinen könnte, aus dem μὴ ὄν, sind relativ zu fassen. Er weist eine eigentliche Schöpfung aus Nichts auf's Bestimmteste ab, de providentia §. 55. Vgl. den Commentar zur Schrift von der Weltschöpfung S. 128. Aus Nichts wird Nichts, quod mundus sit incorruptus p. 939. Die Welt wurde aus dem Urstoff (ὕλη). De Cherubim p. 129. Dieser Urstoff war vor der Schöpfung der Welt formlos, leblos, voll Verwirrung und Unordnung, überhaupt qualitätslos, ἄποιος. De mundi opif. p. 4. Sie an sich ist todt, während Gott allein das Leben und die Quelle des Lebens ist. De profugis p. 479; de somniis II. p. 1142. Die Schöpfung der Welt aus der Materie ging nun so vor sich, daß Gott aus letzterer, die an sich qualitätslos war und nichts Gutes an sich hatte, aber Alles werden konnte, diese Welt in's Daseyn rief, Ordnung aus der Unordnung, Beständigkeit aus der Unbeständigkeit, aus der Finsterniß Licht, Harmonie aus der Verwirrung. De mundi opif. p. 4; de creatione principum p. 728. — Es ist am passendsten, hier auch von dem Verhältniß der Weltschöpfung zu der Zeit zu reden. Die Schöpfung ist nach Philo nicht in der Zeit geschehen, obschon die Welt nicht ewig ist. Gott selber existirt außerhalb der Zeit (s. oben), und somit fällt auch sein Wirken nicht in die Zeit. Nach einer bis auf Kant hinab fortdauernden Verwechselung der Sache selbst mit dem Maße der Sache, vergl. Dähne I, 215, ist die Zeit erst mit oder nach der Schöpfung entstanden als bloßes Maß der Bewegungen des Himmels. De mundi opif. p. 3. 5. Darin hatte Philo den Plato zum Vorgänger (Timäus 37d. 38b.), während dagegen die anderen Philosophen dieser Ansicht nicht zugethan sind. Wenn nun die Schöpfung nicht in der Zeit stattfand, so muß auch die biblische Zahl der sechs Tage uneigentlich genommen werden. Nach leg. alleg. I. p. 41 ist es einfältig, zu glauben, daß in sechs Tagen, oder überhaupt in der Zeit, die Welt geschaffen worden sey. Denn die Zeit ist das Maß der Tage und Nächte, und dieses wird durch die Bewegung der Sonne über der Erde und unter der Erde zu Stande gebracht. Die Sonne aber ist ein Theil des Himmels, so daß man eingestehen muß, daß die Zeit jünger als die Welt sey. Daher kann man mit Recht sagen, daß die Welt nicht in der Zeit geschaffen sey, sondern daß die Zeit erst durch die Welt ihre Existenz hat, u. s. w. Die Vertheilung der Schöpfung auf die sechs Tage ist also auf die Rangordnung der Geschöpfe zu beziehen. De mundi opif. p. 3; leg. alleg. I. p. 41. 43. 44. Dabei kann sich aber Philo nicht consequent bleiben, sondern muß die Schöpfung des Menschen erst am sechsten Tage durch die Rücksicht auf die passendere Zeit erklären. De mundi opif. p. 16—19. Auch die Schöpfung der Pflanzen vor der des ihm wichtigeren Himmels hat nicht in der Rangordnung ihren Grund, de mundi opif. p. 9. 17. Und auch die Ordnung der Thierschöpfung ist so, daß die niedrigsten zuerst geschaffen wurden. S. 14. — Im Uebrigen

werden die einzelnen Tagewerke der Schöpfung von Philo so beurtheilt, daß der erste Tag der Idealwelt zufällt. An demselben wurden geschaffen der Idealhimmel, die Idealwelt, die Idealluft, der ideale leere Raum, das Idealwasser, der Ideallebenshauch (τὸ πνεῦμα), das Ideallicht. Dieß geschieht de mundi opif. p. 6 mit scheinbarem Anschluß an die Worte der Genesis. Dazu kommen dann noch in anderen Schriften, die Idealzeit (ὁ αἰών), der Idealmensch, und der menschliche Verstand, νοῦς, welche beiden letzten Begriffe eigentlich zusammenfallen. Ueber den αἰών vergl. quod Deus immut. p. 298, quis rerum p. 503, de nominum mutatione p. 1086. Die folgenden vier Tage des Hexaëmeron (Genes. I.) handeln dann, wie in der Schrift de mundi opificio ausgeführt wird, von der Schöpfung der sichtbaren Welt, der sechste Tag von der Schöpfung des Idealmenschen, während Genes. II. von der Schöpfung des sichtbaren Menschen und dessen Sündenfall die Rede ist. — Der Begriff der Idealschöpfung ist dem Timäus Plato's entnommen und an und für sich nichts Anderes als der Plan der Schöpfung im Geiste und der Ueberlegung, dem λογὸς oder λογισμὸς des Schöpfers selber, durch den (δι' οὗ) er die Welt schuf, wovon später. De mundi opif. p. 5.

Der letzte Punkt endlich, der bei der Schöpfung in Betracht kommt, ist das δι' ὅ, die αἰτία, die Ursache, wegen welcher Gott die Welt schuf. Und dieß ist die ἀγαθότης, die Güte Gottes. De Cherubim p. 129. De sacrif. Caini p. 139. Philo spricht sich darüber de mundi opif. p. 4 ausführlicher so aus: „Wenn einer die Ursache erforschen wollte, weßhalb das Weltall erschaffen wurde, scheint er mir das Ziel nicht zu verfehlen, wenn er sagte, was auch einer der Alten gesagt hatte: der Vater und Schöpfer sey gut, und deßhalb habe er seine beste Natur der Materie nicht beneidet, welche aus sich selbst nichts Schönes hatte, die aber Alles werden konnte.“ Philo meint damit die Stelle in Platon's Timäus 29 d. 60, wo Plato ebenfalls als Grund der Schöpfung angibt, daß Gott wollte, daß Alles gut sey. Allein der Grieche nimmt das Wort gut im Sinne von „trefflich“, „vollkommen“, wie Philebus 64 u. 65. a., Philo dagegen im Sinne von „Gütigkeit“, „Liebe“. Somit verdankt Philo wohl den Ausdruck und die starke Betonung dieses Philosophems, nicht aber die eigenthümliche Fassung desselben, dem Plato, sondern seinem monotheistischen Nationalglauben. Diese Fassung des Begriffs der Güte durch Philo ergibt sich auch aus anderen Stellen. So aus de nominum mutat. p. 1051: „Gott schuf die Welt, weil er gut ist und gern schenkt“. Darum heißt auch Gottes weltschöpferische Kraft δύναμις χαριστική, εὐεργετική, εὐεργέτις, χάρις θεοῦ, vgl. unten. Der Wohlwollende und Barmherzige, heißt es de vita Mosis II. p. 688, hat Alles mit seiner wohlthätigen Kraft erfüllt. Und leg. alleg. I. p. 46: Wenn Gott regnen läßt auf das Meer, Quellen in der Wüste sprudeln läßt, Ströme fließen durch dürres und unfruchtbares Land, was zeigt er anders dadurch an, als die Ueberschwenglichkeit seines Reichthums und seiner Güte. Die Güte und Barmherzigkeit Gottes ist die Harmonie des Universums. Vergl. leg. alleg. III. p. 91; vita Mosis III. p. 673.

III. Die Vermittelung durch die Mittelkräfte, δυνάμεις.

Philo hatte Gott von der Welt getrennt und doch wieder mit ihr in die bestimmteste Beziehung gesetzt, so daß nur durch Gott die Kräfte der Welt entstanden und daß die göttlichen Kräfte die Welt durchdringen. So besteht zwischen Gott und der Welt eine Kluft zugleich und ein Band. Dieses Band nun, das die Kluft wie eine Brücke ausfüllt, bilden die sogenannten Mittelkräfte, Mittelbegriffe, göttliche Kräfte, die δυνάμεις. De ling. confus. p. 329. Gott ist überall und nirgends, weil das Endliche ihn nicht fassen kann, überall, weil er seine Kräfte durch alle Elemente ausgegossen und keinen Raum von sich leer gelassen hat. Nur nach seinen Kräften ist Gott allgegenwärtig. De ling. conf. p. 339. — Fragen wir nun nach dem Verhältniß dieser Kräfte zu Gott, so gestaltet sich die Frage so: Sind dieselben persönliche Mittelwesen oder bloße göttliche Eigenschaften? Vermitteln sie Gottes Wirksamkeit auf die Art,

daß Gott doch selber nicht seinem Wesen nach mit der Welt in unmittelbare Berührung kommt, so müßten sie besondere persönliche Wesen seyn. Und doch sind sie, wie schon sprachlich aus dem Namen erhellt, der Genesis des Begriffs nach nichts Anderes, als göttliche Kräfte und Eigenschaften, und in vielen Stellen ist sich Philo dieser Genesis gar wohl bewußt. Seine objektive Trennung des Wesens Gottes von seinen Eigenschaften verleitet ihn zu dieser Doppelfassung der letzteren, die übrigens ganz in dem antiken, platonischen Idealismus begründet ist. — Philo trennt also einmal die Kräfte von dem Wesen Gottes, indem er den ersteren solche Verrichtungen zuschreibt, welche sich für Gott selbst nicht schicken, wie z. B. die Schöpfung des sündigen Menschen. De mundi opif. p. 15. Denn an und für sich bedarf Gott keiner Helfer und Beistände. De ling. conf. p. 345; de mundi opif. a. a. O. Der Plural Gen. 11, 7. wird dort auf die *δυνάμεις* bezogen, und ebenso de profugis p. 460; de nominum mutatione p. 1049. So bildet auch bei Plato im Timäus 40 c. der oberste Gott die sterblichen Wesen nicht selber, sondern übergibt ihre Bildung den gewordenen Göttern. Nun besteht zwischen dem monotheistischen Philo und dem polytheistischen Plato der Unterschied, daß Plato den obersten abstrakten Gott überhaupt nicht mit der endlichen Natur in Verbindung setzt, Philo bloß nicht mit der Schöpfung der sündigen Menschheit. Uebrigens zeigt sich die Fassung der *δυνάμεις* als Mittelwesen auch in ihrer Zusammenstellung mit den Engeln, de ling. conf. p. 145, und ebenso darin, daß die Theophanien von Gott entfernt und bloß den *δυνάμεις* zugeschrieben werden, z. B. de Abrah. p. 366. 369 ff. — Schon das aber, daß Philo diese Mittelwesen *δυνάμεις* nannte, zeigt, daß er sich des Ursprungs des Begriffs als Eigenschaften Gottes gar wohl bewußt war. So sieht man aus der Stelle de vita Abrah. p. 367, daß ihm die Mehrheit der *δυνάμεις* nur als subjektiver Unterschied der Auffassung des Wesens Gottes erscheint. Er sagte: „Gott, umgeben von seinen Kräften, zeigt sich der Betrachtung bald unter der Anschauung des Einen, bald von dreien. Ersteres ist die vollkommene Auffassung, letzteres die unvollkommene, und begreift Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nach seinen Werken als Schöpfer und regierenden König.“ Nach der Stelle de somniis I. p. 599 erscheint Gott den Menschen so, daß er der Phantasie des Menschen eine andere Gestalt vorhält, ohne deßwegen seine Natur zu verändern. Wie die *δυνάμεις* als Eigenschaften Gottes aufgefaßt werden, sieht man aus de somniis I. p. 593, nach welcher Stelle Gott selbst nach einer der *δυνάμεις* gut ist, oder aus II. p. 1138, wo die Unwandelbarkeit Gottes eine *δύναμις* desselben heißt. Auf dieselbe Auffassung führt auch die Analogie der menschlichen *δυνάμεις*, die zwar ebenfalls dem Menschen selbst entgegengesetzt, aber doch nur als seine Eigenschaften aufgefaßt werden können. So leg. alleg. III. p. 70. Wenn der menschliche Geist von Gott zurechtgewiesen wird, so wird nicht bloß er selbst gerufen, sondern auch seine *δυνάμεις*.

Zu der Welt stehen aber die *δυνάμεις* in dem Verhältniß, daß erstere durch letztere geschaffen und regiert wird. Quod Deus immut. p. 296. 297; de nom. mut. p. 1048. Gott selber nach seinem eigenen Wesen durfte die Materie nicht berühren. De victim. offer. pag. 857. In dieser Hinsicht werden den einzelnen *δυνάμεις* besondere Stellungen für ihre Wirksamkeit zur Welt angewiesen. Als einzelne werden angeführt, und zwar zunächst als die bedeutenderen, die regierende, *ἡ ἀρχή*, und die schaffende, *ἡ ἀγαθότης*. De sacrif. Abel. p. 139. Dieselben werden quis rerum p. 503. 504. als die zurechtweisende, *ἡ κολαστική*, nach der Gott die Welt regiert, und als die *χαριστική*, nach der er sie schuf, bezeichnet. Gott selber wird, als die Mitte haltend zwischen diesen beiden Kräften, aufgefaßt. De sacrif. Abel. p. 139. *τρίττας φαντασίας ἐνειργάσατο*. In diesem Sinne wird von einer Dreiheit Gottes gesprochen. De Abrah. p. 367. Der Seele zeigt sich Gott in dreifacher Gestalt, der Vater des Alls, der in der Mitte ist, der in der Schrift mit dem eigentlichen Namen genannt ist, *ὁ ὤν*. Auf beiden Seiten sind die beiden ältesten und nächsten Kräfte des-

selben, von denen die eine die schaffende, die andere die königliche genannt wird. — Im Uebrigen gibt es zahllose göttliche Kräfte, de ling. conf. p. 345; de sacrif. p. 139. Dieselben zerfallen in Klassen, de ling. conf. p. 345, namentlich in wohlthuende und strafende, de profugis p. 464. Hier zählt Philo in allegorischer Erklärung der sechs Levitenstädte sechs *δυνάμεις* auf, nämlich den Logos, die schaffende, die königliche, die barmherzige (*ἵλεως*) und die gesetzgeberische, welche sich wieder in die gebietende und in die verbietende spaltet. Leg. alleg. d. 1103 wird die Weisheit als eine der göttlichen *δυνάμεις* genannt.

IV. Die Lehre vom Logos.

Die so wichtige Lehre vom Logos schließt sich genau an die von den göttlichen Mittelkräften an. Sie wird am deutlichsten erscheinen, wenn wir sie in folgende vier Beziehungen in's Auge fassen: 1) Das Verhältniß des Logos zu den Mittelkräften. 2) Zu Gott. 3) Zur Welt. 4) Sein grammatikalischer Begriff.

Der Logos steht zu den *δυνάμεις* in dem Verhältniß, daß er sowohl als eine derselben aufgefaßt wird, als auch über denselben stehend, sie zusammenfassend. Der Logos erscheint selbst als eine Mittelkraft de Cherubim P. 112, wo er als die dritte neben die Güte und Herrschergewalt Gottes hingestellt wird. Eben so wird er mit den Mittelkräften parallelisirt, de profugis. p. 464, wo die sechs Levitenstädte allegorisch von dem Logos und fünf andern Mittelkräften erklärt werden. Der Logos wird zwar nirgends direkt eine *δύναμις* genannt. Aber, wie aus dem Folgenden erhellen wird, werden ihm dieselben Eigenthümlichkeiten zugeschrieben, er erfährt bei Philo dieselbe Fassung, dasselbe Schwanken zwischen Personification und Abstraktion, wie die *δυνάμεις*, mit denen er ja auch sonst parallelisirt wird.

Hieher gehört auch, daß die *λόγοι* ganz synonym mit den *δυνάμεις* erscheinen. So heißt es de posterit. Caini §. 5. M. I., 229 von dem Weisen, daß er in der Betrachtung den Herrn der Welt zu begreifen suche, dabei auf die göttlichen *λόγοι* stoße. Daher werden die *λόγοι* wie die *δυνάμεις* mit den Engeln synonym gebraucht, de poster. Caini §. 26. M. I. 242. Beide werden als göttliche Kräfte gefaßt. In der Stelle leg. alleg. III. P. 93 schenkt Gott die höchsten und schönsten Güter selbst, die geringern durch Engel oder *λόγοι*. Der Engel aber, welcher eins ist mit dem Logos, ist der Arzt der Uebel. Es ist aber klar, daß der Logos nur eine Zusammenfassung der *λόγοι* ist. Wenn nun letztere *δυνάμεις* sind, so ist der Logos auch eine Zusammenfassung dieser. So wird auch der Logos als eine Zusammenfassung der *λόγοι σπερματικοὶ*, der *ἀφανεῖς λόγοι τῶν ὅλων*, der Zeugungskräfte aller Dinge geradezu als der *λόγος σπερματικὸς* bezeichnet, und zwar nach heraklitischem und stoischem Sprachgebrauch, quis rerum. p. 497. de somniis I. p. 575. de ling. conf. p. 324. de mundi opif. p. 9. Diogenes Laert. VII. 148. vgl. 1. 68. — Und insofern steht nun der Logos über den *δυνάμεις*, und Philo denkt sich unter ihm etwas Erhabeneres und Höheres. So wird de Cherubim p. 112. der Logos in die Mitte der beiden obersten Kräfte gestellt, gerade wie anderswo Gott (s. oben), oder der Seyende in der Mitte von drei Erscheinungsweisen (*φαντασίαι*) steht. Aus dem Schlußwort der Stelle de Cherubim sieht man, daß der Logos näher bei Gott ist und die Kräfte durchdringt. Dasselbe Verhältniß geht auch aus der Stelle de profugis p. 464. hervor, wo von den Levitenstädten die Rede ist. Der Logos kommt zuerst, dann die göttlichen Kräfte, von denen er so unterschieden wird, daß, während jene Städte sind, der Logos nicht bloß die erste dieser Städte ist, sondern die älteste, festeste und vortrefflichste Mutterstadt, und nicht bloß eine einfache Stadt. Die andern sind gleichsam die Kolonien, die *δυνάμεις τοῦ λέγοντος*. Bald darauf p. 465. wird der Logos als der Wagenlenker der Kräfte bezeichnet, oder de somniis II. p. 1134 als der Vater und Führer derselben. Aus allen diesem erhellt seine höhere Stellung sehr deutlich. Ebenso wenn er oft der Aelteste und Erstgeborne genannt wird, leg. alleg. III. p. 93. quis rerum. p. 509. vita Mosis. p. 673. So heißt er in Beziehung auf die Kräfte nicht bloß der Erst-

geborne, sondern der älteste Engel und Erzengel, de ling. conf. p. 341., quis rerum a. a. O. Ja, der Logos wird sogar ein Gott (*θεὸς* absichtlich ohne Artikel) genannt, de somniis I. p. 599., oder ein zweiter Gott, quaest. in Genes. frag. M. II. 625., oder Statthalter Gottes, de agric. p. 195. de somniis I. p. 600. — Es ist klar, daß beide Begriffe, der des Logos und der der *δυνάμεις*, dieselbe Genesis haben, beide sind Mittelbegriffe. Einer kann für den andern stehen. Die drei göttlichen Gestalten, die dem Abraham erschienen, werden bald als drei Kräfte erklärt, bald als der Logos. Der Logos ist also wesentlich dasselbe, was die Kräfte zusammengenommen, so daß er höher steht, und aus ihm die Kräfte hervorgehen, dem Wesen nach ist er verwandt, ja identisch mit ihnen, und dennoch, und eben darum ist er nicht eine bloße einzelne *δύναμις*. Er ist der Inbegriff sämmtlicher *δυνάμεις* und *λόγοι*, und allenfalls die *δύναμις κατ᾽ ἐξοχὴν*, die *δύναμις ἡ μεγάλη*.

Aus dem Verhältniß des Logos zu den Kräften Gottes ergibt sich schon z. Th. das Verhältniß des Logos zu Gott. Er steht in demselben wesentlichen Verhältniß zu Gott wie die göttlichen Kräfte. Wird er aber denselben entgegengesetzt, oder auch nur neben ihnen genannt, so ist er ein unmittelbarer Ausfluß aus Gott, während wieder die *δυνάμεις* aus dem Logos ausfließen und sich entfalten. Und so verhält es sich auch mit der doppelten Fassung des Logos, wie mit der der Kräfte, bald als eines Mittelbegriffs, bald als eines Mittelwesens. Einerseits ist zwischen Gott und dem Logos kein Zwischenraum, beide sind sich gleich unendlich nahe, Gott ist *ὁ λαλῶν*, der Logos ist *ὁ λεγόμενος* de prof. p. 465. Andererseits ist der Logos ein zweiter Gott, das Ebenbild Gottes, de ling. conf. p. 341. leg. alleg. II. p. 79., sein Statthalter, de agric. p. 195, auch sein Gepräge, *ὁ χαρακτὴρ*, de plantat. Noe. P. 217, sein Werkzeug, *ὄργανον*, de Cherubim p. 129.

Was das Verhältniß des Logos zur Welt betrifft, so ist es ebenfalls wie das der *δυνάμεις* zur Welt. Hier ist zunächst nach der Hauptstelle de Cherubim p. 129 festzuhalten, daß der Logos das Werkzeug ist, durch das (*δι᾽ οὗ*) Gott die Welt schuf. Die Stellen sind unzählige, die dasselbe besagen. Wir wissen aber, daß eine der *δυνάμεις* die weltschaffende ist, eine andere die weltregierende. Bei der Schöpfung bestand zunächst im Logos die Idealwelt, er ist der Ort derselben, die sonst keine weitere örtliche Existenz hat, de mundi opif. p. 4. 5. Da er der Ort der Ideen ist, so bringt er diese hervor. Dieß geschieht dadurch, daß er theilt. Daher ist er der Theiler, *τόμευς τῶν συμπάντων*. So besonders oft in der Schrift quis rerum divinarum haeres sit. Und auch die gestaltlose Materie wurde so von Gott durch den Logos vertheilt, daß die vier Elemente aus ihr hervorgingen, und die daraus gebildeten Geschöpfe und Pflanzen. Die Ideen nämlich und Kräfte, die im Logos ruhten und ruhen, drückte Gott in die Materie hinein, wie ein Siegelring, quis rerum p. 499, daher heißt der Logos oft der Siegel Gottes, de profugis p. 452. de somniis II. p. 1114, oder der Siegel der Universums, de nominum mutatione p. 1165. — Wenn Gott durch eine seiner Kräfte die Welt regiert und sie erhält, so geschieht dasselbe auch durch den Logos, so gut wie die Schöpfung. Eben deßwegen ist er der Statthalter Gottes, durch den Gott alles stützt, zusammenhält und ordnet, de somniis I. p. 600. vita Mosis III. p. 673., daher ist er das Band aller Dinge, de profugis p. 452. Durch ihn gibt Gott als durch seinen Diener alle Geschenke, quod Deus immutab. p. 302.

Der Begriff endlich des Logos ergibt sich nicht bloß aus seinen bisher vorgeführten Eigenschaften, sondern es ist auch die Wortbedeutung zu berücksichtigen. Was heißt *λόγος* bei Philo? Wie erklärt er selber das Wort? heißt er Wort? oder Vernunft? Verstand? Ueberlegung? oder verbindet Philo mehrere Bedeutungen mit einander? Zunächst wird allerdings *λόγος* in seiner griechischen Grundbedeutung Wort mit Bewußtseyn festgehalten, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern eben wenn vom Logos als dem Mittelbegriff die Rede ist, vgl. Großmann quaest. II. Daher

setzt Philo de prof. p. 465. den λόγος dem λαλῶν entgegen, und erklärt ihn durch ὁ λεγόμενος. Aehnlich werden ὁ λέγων und ὁ λόγος einander entgegengesetzt, de sacrif. Abelis. p. 140. Daher gebraucht Philo auch statt λόγος das unzweifelhafte ῥῆμα, und zwar für unsern Mittelbegriff. De sacrif. Abel. p. 131. Es heißt hier, Moses sey nicht gestorben, wie ein anderer, sondern durch das Wort Gottes versetzt worden, διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, durch welches die ganze Welt geschaffen worden ist. So leg. alleg. I. p. 44. ῥήματι, ᾧ ϑεὸς πάντα ποιεῖ. Es ist also klar, daß dem Philo der Logos das Wort ist, das biblische Schriftwort Gottes, Gen. 1, Ps. 23, 6. 9. Deuter. 8, 3. Weisheit 9, 1. 18. 15, durch welches Gott auch die Welt erhält. Sir. 43, 26. Dieses Schöpferwort wird von den hellenistischen Juden gewöhnlich durch λόγος gegeben, bisweilen auch durch ῥῆμα, also wie bei Philo. Daß das Gesetz auch als Wort gefaßt werde, kann nicht auffallen. So de migr. Abrah. p. 408. de mundi opif. p. 33. Daher gehört dem Logos das προςτάττειν.

Zu dieser hebräisch-jüdischen Seite des Logosbegriffs, die die Grundlage des philonischen Philosophems bildet, kam nun aber noch das griechische Element dazu. Nach diesem ist der Logos die Zusammenfassung der λόγοι, die bei den Stoikern an die Stelle der Ideen getreten waren, der Grundgesetze oder rationes der Dinge. Demnach erklärt Philo wieder λόγος durch λογιςμὸς, Ueberlegung, ratio. De mundi opif. p. 5. Nach dieser Stelle ist der Logos der Ort der Idealwelt, die Idee der Ideen, die Idealwelt selbst, und deren urbildlicher Siegel. Sein Geschäft ist διανοεῖσϑαι. Diese griechische Fassung oder Modification des Logos schließt sich an die griechische Ideenlehre an. Aber zusammengefaßt in dem Begriff des Einen Logos waren dieselben auf diese Weise nicht, bei Plato gar nicht, bei Heraklit und den Stoikern ist vom Logos als von dem Thätigen in der Materie nur einige Male die Rede. Plutarch placit. philos. I., 28. Diog. Laert. VII., 1. 68. Bei Anaxagoras nimmt die Denkkraft, νοῦς, mens, diese kosmische Bedeutung ein. Platons Philebus p. 28. 30. d. Warum Philo dafür die Thätigkeit des νοῦς, den λόγος oder λογισμὸς, substituire, war z. Th. allerdings schon durch den stoischen Sprachgebrauch (λόγοι) hinlänglich vorbereitet. Auch ist der Schritt von einem zum andern Begriff nicht weit. Der Hauptgrund aber lag in dem biblischen Vorgange. — Der philonische Begriff hat also zwei Seiten, die biblische und die griechische, nach jener heißt λόγος Wort, nach dieser ratio. Philo konnte nun die beiden Begriffe in demselben Worte wohl vereinigen, da ja auch das gemeine Leben beide Begriffe in demselben Worte verband. Aber die zwei Seiten des Begriffs haben doch so verschiedene Fassung, und treten in der speziellen Fassung so sehr auseinander, daß die griechischen Kirchenväter mit Recht und ganz im Geiste Philo's unterschieden zwischen dem noch innerlichen Logos, den sie λόγος ἐνδιάϑετος nennen, dem philonischen λογιςμὸς, — und zwischen dem äußerlich werdenden λόγος προφορικὸς, dem philonischen ῥῆμα. Die Stellen aus Hesych, Suidas, Hermogenes, Jo. Damascenus haben Stephanus Thesaurus p. 1492, Suicerus Thesaurus eccles. p. 250 angegeben. Dieser Schriftgebrauch ist ebenfalls stoisch, und auch von den alten Rhetoren angewendet. Plutarch Philosophis esse cum principibus colloquendum, cap. 2. ed. Tauch. V, 5. Es ist nun klar, daß das griechische Element des philonischen Logos dem λ. ἐνδιάϑετος zufällt, das biblische dem προφορικὸς. Philo hat nun zwar diese Doppelbezeichnung nicht auf den göttlichen Logos angewendet, sondern bloß auf den menschlichen. De vita Mosis III. p. 672. Aber dem Sinne nach ist dieselbe auch auf den göttlichen Logos auszudehnen, wenn es daselbst heißt: „Der Logos ist ein doppelter, sowohl im All als in der menschlichen Natur. Im All sowohl derjenige, der sich auf die unkörperlichen und urbildlichen Ideen bezieht, aus denen die Idealwelt geschaffen ist, als auch derjenige im Sichtbaren, das ja die Nachahmung und Abbilder jener Ideen ist, aus denen diese sichtbare Welt vollendet wurde. Im Menschen aber ist der eine Logos der innere (ἐνδιάϑετος), der andere der herbrechende (προφορικὸς). Der eine ist gleichsam die Quelle, der andere aber, der ge-

wordene fließt aus jenem. Der Ort des einen ist die Denkkraft (τὸ ἡγεμονικὸν), der des äußern die Zunge und der Mund, und die gesammten übrigen Sprachorgane." Die beiden Elemente sind also hier von Philo deutlich, und zwar mit jenem stoischen Sprachgebrauch, auseinander gehalten.

V. Von der Weisheit Gottes, und dem Geiste Gottes.

Als Anhang zu der Lehre von den Mittelbegriffen, sowohl den göttlichen Kräften als dem Logos, muß nach Philo's Ansicht auch noch von der göttlichen Weisheit, von dem Geiste Gottes, und endlich von den Engeln geredet werden.

Der Mittelbegriff der göttlichen Weisheit, σοφία, ἐπιστήμη, ist mehr ein von Philo bloß im A. T. und den Apokryphen vorgefundener, als ein zu einem Philosophem weiter ausgebildeter, wie das mit dem Logos der Fall ist. Es wird von der göttlichen Weisheit seltener und namentlich dann Gebrauch gemacht, wenn die Allegorie ein foemininum erfordert. Da zugleich der Grundbegriff ein andrer ist als der des Logos, besonders des biblischen Elements desselben, so darf aus einzelnen analogen Attributen noch nicht auf die Identität beider Begriffe geschlossen werden, wie früher oft geschah, und wie Gfrörer noch that. Der Weisheit werden allerdings oft dieselben Prädikate zugeschrieben wie dem Logos. So, daß sie das älteste der Werke Gottes sey, welche er vor allen andern besaß, und welches die Weltschöpferin und Mutter aller Dinge ist, de ebriet. p. 699. Ebenso spricht Philo von einer doppelten Weisheit, von einer göttlichen und von einer menschlichen, welche letztere ein schwaches Abbild der göttlichen sey, quis rerum. p. 498. Also wie beim Logos, von dessen menschlicher Seite weiter unten noch soll gesprochen werden. Auch kann ein Gegenstand allegorisch bald durch den einen Begriff, bald durch den andern, eben wegen der Einerleiheit mancher Attribute, erklärt werden. Vgl. leg. alleg. I. p. 52. quod deterior. p. 176. Daneben werden aber auch dem einen Attribute beigelegt, die dem andern nicht zukommen können. Der Logos hatte nicht wohl wie die Weisheit Mutter der Dinge und Werk Gottes genannt werden können, wenn auch allerdings das Epitheton älteste auch auf den Logos paßt. De ebriet. p. 699. Auch wird leg. alleg. p. 1103 die Weisheit als eine der δυνάμεις gefaßt, was beim Logos nicht geschieht. Den Logos dürfte man auch nicht wohl die Burg und Wohnung des höchsten Königs nennen, wie de congressu. p. 441 die Weisheit. Beide werden sogar auch als zweierlei neben einander gestellt. Beide werden von einander abhängig gemacht, und zwar gegenseitig, da sie sich gegenseitig bedingen. So ist der Logos von der Weisheit abhängig, de somniis II. p. 1141. Der Logos strömt nämlich wie ein Fluß aus seiner Quelle, der Weisheit. Nach de profugis p. 461. Wiederum ist die Weisheit vom Logos abhängig, insofern letztere als göttliche Thätigkeit die Weisheit offenbart. De somniis II. p. 1142. Nach de profugis p. 470 fließt alle Weisheit vom Logos aus. Aehnlich verhält es sich mit dem biblischen Begriffe des Geistes Gottes, πνεῦμα θεοῦ, π. θεῖον, προφητικὸν. Er darf bei Philo weder mit dem Logos, noch mit der Weisheit identifizirt werden. Hier dürfen nur vor Allem solche Stellen, wo das πνεῦμα θεοῦ geradezu von der Luft gebraucht ist, und der durch ihr Einathmen sich geltend machenden Belebung der Geschöpfe, nicht herbeigezogen werden, wie das Gfrörer I. 231 thut. Vgl. de mundi opif. p. 6. 14. 30. Von solchen sagt Philo selber de gigant. p. 287. λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἕνα μὲν τρόπον ὁ ῥέων ἀὴρ ἐπὶ γῆς. Wenn hingegen vom πνεῦμα in dem wirklich geistigen Sinne die Rede ist, so ist auch bei Philo zunächst an die göttliche Einwirkung gedacht, welche als ein Hauch von oben den Menschen hinauf zu Gott zieht, wie die Luft im Wirbelwinde schwere Dinge in die Höhe hebt, de plantat. p. 217. Dieser göttliche Geist ergoß sich schon in den ersten Menschen, der sich dadurch bestrebte, seine Worte und Handlung zum Wohlgefallen des Vaters und Königs einzurichten, und die Gottähnlichkeit als letztes Ziel zu verfolgen, de mundi opif. p. 33. Dieser Geist bleibt aber nur bei solchen Menschen immer, die wie Moses sind, von andern trennt er sich gleich wieder nach seinem Herabsteigen, de gigant.

p. 291. vgl. 286. 287. Wie nach alttestamentlicher Anschauung, so ist auch nach Philo dieser Geist der Geist der Weissagung, *πνεῦμα προφητικὸν*, und fast immer, wenn vom Wissen der Zukunft und der Begeisterung der Propheten die Rede ist, bedient sich Philo des Ausdrucks *πνεῦμα*, und zwar im Gegensatz zur denkenden Selbstthätigkeit, *νοῦς*. De profugis p. 477. vita Mosis I. p. 645. Jedoch ist der Geist auch wieder, und das vorzüglich nach der Auffassung des alexandrinischen spekulativen Mystizismus, der Geist der Einsicht und Weisheit. De gigant. p. 287. *ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σόφος μετέχει, — πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι.* Daher heißt er *πνεῦμα σοφίας*. p. 290. Damit hängt die sittliche Wirksamkeit des Geistes zusammen, indem der Geist die Schlechten bestraft und zurechtweist, p. 287. Kommen hier auch manche Attribute sowohl dem Geiste als dem Logos und der Weisheit zu, so ist doch der Logos ein weiterer Begriff, und die Weisheit eine bloße Eigenschaft des Geistes. Vgl. Lücke zu Johannes, Ausg. 2. p. 375 f.

VI. Von den Engeln.

Die Engel haben auch bei Philo eine allgemeine Verwandtschaft mit den Kräften. Beides sind Mittelbegriffe, und nicht selten werden die Engel durch Kräfte erklärt. Der Unterschied besteht aber darin, daß die Kräfte schon durch ihren Namen als Abstraktionen dastehen, die nur da und dort mehr oder weniger personifizirt werden. Die Engel dagegen sind von Philo schon vorgefundene Personen, die als Mittelwesen mit den personifizirten Kräften ihre Berührung finden, um so eher und leichter, je deutlicher schon im A. T. göttliche Wirkungen in der Natur Engeln zugeschrieben werden. Eine Hauptstelle über die Engel und ihr Verhältniß zu den Kräften ist de ling. confus. p. 345. „Gott hat zahllose Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Creaturen zu beschützen. Aus diesen Kräften nun wurde die Idealwelt geschaffen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen verschwisterter Seelen. Diese pflegt die heilige Schrift Engel zu nennen. Das Heer von diesen beiden dient Gott, welcher sie zu solchen Verrichtungen gebraucht, welche sich nicht schicken, von Gott allein verrichtet zu werden, obschon der Vater des Alls Niemandes Beistand bedarf." Wegen der hier angegebenen Verrichtung werden die Engel Diener, Statthalter, Mittler Gottes genannt. Gott, der zwar keinen Beistand bedarf, de ling. conf. l. c. de mundi opif. p. 15. de somniis I. p. 586, hat doch Boten, die seine Befehle zu den Kindern bringen, und die Bitten dieser zu ihm, und darum heißen sie Boten, *ἄγγελοι*. de somniis l. c. de vita Abrah. p. 136. Während daher die Theophanien aus der Schrift entfernt werden, bleiben die ebenso wunderbaren Angelophanien stehen. Sie treten in die Mitte zwischen den reinen Gott und die unreine Materie. Wenn ferner Gott das Gute zutheilt, so schickt er das Böse durch seine Diener. Wenn diese aber auch als strafende sich zeigen, so sind sie doch heilbringend, denn die Strafe ist nichts Schädliches, da sie die Sünden hindert, und da sie bessert. De ling. conf. l. c. Böse Engel gibt es nach Philo nicht. Die bösen Engel Psalm 78, 49. erklärt er durch böse Menschen, de gigant. p. 286. Darum kann es noch weniger einen Teufel geben. Denn die Schrift de Samsone (arm. II. 550) ist unächt. Das Böse ist dem Philo die Materie, und diese hat nur mittelst der leiblichen Sinne Einfluß auf den Geist. — Was das Wesen der Engel betrifft, so sind sie also nach de ling. conf. p. 345 an sich körperlos, und mit den himmlischen Seelen verschwistert. Daß man sie nicht sieht, ist so wenig auffallend, als daß man die menschliche Seele nicht sieht, de somniis I. l. c. Wenn es aber ihre Verrichtung unter den Menschen erforderen, können sie Scheinkörper annehmen. Wenn sie zu essen und zu trinken scheinen, so thun sie es nicht wirklich, de vita Abrah. p. 366. Ihre Vermittlung kann aber auch ohne Scheinkörper stattfinden. Sie können unsichtbar wirken, was besonders bei der Mittheilung höherer, geistiger und mystischer Güter geschieht, quod Deus immutabilis, p. 315. et de somniis I. p. 575. Deßwegen fallen sie aber doch in den Raum und

erfüllen die Luft, de ling. conf. l. c. de somniis I, 586. et de plant. p. 216. Die von der Erde entferntesten und Gott nächsten sind nach platonischer (Phaedrus) Auffassung die vollkommensten, die der Erde am nächsten die niedrigsten. Letztere sollen sich mit sterblichen Leibern vermischen und nach bestimmten Perioden wieder befreit werden; erstere verachten die Erde. Vgl. zu obigen Stellen de gigant. p. 285. Wenn auch hier ein Unterschied stattzufinden scheint zwischen den Engeln und den Seelen, so wird doch in dieser Stelle behauptet, daß beide identisch seyen.

VII. Sittenlehre Philo's.

Im Allgemeinen steht Philo in seinen ethischen Grundanschauungen auf dem theistischen Standpunkte des alten Testaments. Darum gibt er auch unter den griechischen Moralisten gerade denjenigen den Vorzug, die sich diesem Standpunkte am meisten nähern, nämlich den Moralphilosophen der sokratischen Schule, besonders dem Plato und den Stoikern, und zwar in sehr scharf ausgesprochenem Gegensatze gegen die Epikuräer. In seinen der Mehrzahl nach ethischen Schriften macht sich der biblische Standpunkt besonders in den Prinzipienfragen geltend. Die Lehre von den einzelnen Tugenden dagegen und den Gemüthszuständen ist mehr hellenisch gehalten. Daneben weicht er allerdings in nicht unwesentlichen Prinzipienfragen vom biblischen Standpunkte ab, z. B. in dem Dualismus zwischen Geist und Materie, in den er den Unterschied zwischen gut und bös setzt. Und umgekehrt räumt er auch bei der Tugendlehre dem biblischen Standpunkte darin sein Recht ein, daß er wie Josephus die Frömmigkeit zur höchsten Tugend und zum Inbegriff der Tugenden erklärt. — Was nun die ethischen Prinzipien betrifft, so wird die Sittlichkeit des Menschen vorherrschend, direkt oder indirekt, auf Gott bezogen, und von ihm und seinem sittlichen Willen abgeleitet. Alles Gute kommt von Gott, der die Quelle des Guten ist, de Cherubim p. 122. leg. ad Cajum. p. 992. de sacrif. Caini. p. 141. 148, denn Gott ist heilig. Diese Heiligkeit ist sowohl Liebe als Reinheit. Liebe ist das positive Element der göttlichen Heiligkeit. Nach dieser Liebe hat ja Gott die Welt geschaffen und erhält sie. Durch die Liebe wird Gottes Gerechtigkeit gemäßigt, da sonst nichts vor ihm bestehen könnte. De mundi opif. p. 39. quod Deus immut. p. 304. Diese Liebe erstreckt sich also auch auf die Sünder, wendet sich aber doch besonders den Tugendhaften zu. Resipuit Noe (de sobrietate) p. 283, und in der ganzen Schrift quod omnis probus. Die Reinheit Gottes wird zunächst physisch oder metaphysisch gefaßt als Trennung und Unberührtheit von aller Materie, und also allem Bösen, womit seine Seligkeit zusammenhängt. Vgl. oben. Dadurch, daß Philo die Sünde in die Materie setzt, wird nun diese metaphysische Reinheit auch eine sittliche. Und wenn auch diese Reinheit eine absolute Kluft zwischen Gott und den im irdischen Leibe wohnenden Menschen setzt, so wird diese Kluft auch in sittlicher Beziehung durch dieselben Mittelglieder vermittelt und überbrückt, die das gesammte Abhängigkeitsverhältniß vermitteln. Unter diesen steht auch in sittlicher Hinsicht der Logos oben an. Derselbe ist als Ebenbild Gottes, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, des Menschen Urbild und himmlisches Muster. Er ist sowohl die jeden Augenblick in die menschliche Seele strömende Kraft Gottes, als auch die von Natur ihr inwohnende göttliche Kraft, — zwei Vorstellungen, die so sehr auseinandergehalten werden, daß Philo sogar von zwei *λόγοι* redet, von denen der erstere das Ebenbild Gottes ist, der zweite das Abbild des Ebenbildes, der Lehrer der Tugend, der da zurechtweist und tadelt. De plantat. Noe. p. 217. de mundi opif. p. 33. quis rerum. p. 513. de confus. ling. p. 329. 341. Als Lehrer der Tugend besiegt der Logos auch die Laster, de vita Abrah. p. 383. Denn er ist das Gewissen, sowohl inwiefern er in uns wohnt, als inwiefern ihn Gott zuweilen als zurechtweisenden Richter in die Seele sendet, um sie durch Vorwürfe zu reinigen, *σωφρονίστης, ἔλεγχος*. quod deterior. p. 182. quod Deus immut. p. 312. de profugis. p. 466. Der Logos, sei es nun in der einen oder in der andern Weise, wirkt nicht unausgesetzt im Menschen, und wo er wirkt, darf der Mensch den sittlichen Impuls nicht sich selbst zuschreiben, sondern der Einwirkung von oben.

So ist der Logos der sittliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Fürbitter und Hohepriester, ἱκέτης und ἀρχιερεύς. Er heißt der Fürbitter, weil er vor Gott für die Menschen Fürsprache einlegt, quis rerum. p. 509. vita Mosis III. p. 673. Die Vergleichung des Logos mit dem alttestamentlichen Hohenpriester wird namentlich durchgeführt de profugis p. 466. u. a. St. In dieser Beziehung heißt er auch der Mundschenk Gottes, d. h. der Opferspender, der wahrhaft große Hohepriester, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhält. De somniis p. 1133. Der Logos heiligt dadurch aber auch die Menschen, sowohl daß er sich in sie ergießt, als auch daß der Mensch sich in ihn versenkt. So vermittelt er alle supranaturalistischen Beziehungen zu Gott, und namentlich die sittlichen.

VIII. Anthropologie.

Philo zeigt ein Schwanken über das Wesen der Sünde, das er das eine Mal nach platonischer Ansicht und mehr consequent mit seinem Gesammtsysteme, in die Materie setzt, — das andere Mal nach biblischer Anschauung fällt ihm der Sitz der Sünde in den Geist selber, in den νοῦς. Das letztere ist der Fall sowohl bei seiner Vorstellung von der Präexistenz der menschlichen Seele, als auch bei der Darstellung des Sündenfalls hier auf dieser Erde. Die Seele ist nämlich schon vor dem Herniedersteigen in's Fleisch und in die Sinnlichkeit in einer Existenz gewesen und zwar in einer unmateriellen und geistigen, und ist bereits in dieser zu Fall gekommen. Dieß geschah sowohl durch Wißbegierde, de ling. conf. p. 333. de mundi opif. p. 31. de somniis I. p. 202, als auch durch einen noch bestimmtern und bewußtern Abfall von Gott, so daß die Seelen der Geister, die die Erde liebten, ihr am nächsten sind, mit sterblichen Leibern sich vermischen, und nach bestimmten Perioden wieder befreit werden. Ist nun die Seele im Zustande ihrer Präexistenz μόνας, nachher δυάς, nämlich σῶμα und ψυχή, und nach dem Tode wieder μόνας, de vita Mosis III. p. 696, so hat sie doch schon als Monas vor ihrer Verbindung mit der Materie eine unreine Neigung, und der Sitz der Sünde war im Geiste. Die mehr biblische Ansicht Philo's zeigt sich in seiner Darstellung der Menschenschöpfung. Es ist oben bei den Engeln bemerkt worden, daß Philo die Schöpfung des Menschen nicht von Gott selbst unmittelbar ausgehen läßt, sondern von mehrern Demiurgen, weil nur der Mensch den Sitz der Sünde in sich habe, d. h. in s. νοῦς. Aber nicht nur war der zuerst geschaffene Idealmensch vollkommen nach dem Ebenbilde Gottes, d. h. nach dem Logos, geschaffen, de mundi opif. p. 14. 16. 31. leg. alleg. I. p. 56. III. 79. de exsecr. P. 936, sondern auch der erste sichtbare Mensch wird als ein vollkommener geschildert. Er war vollkommen an Leib und Seele, ein Geschöpf Gottes, während die andern, nachfolgenden Menschen menschliche Väter hatten, derselbe war Herr über die Natur, Weltbürger, und rein tugendhaft. De mundi opif. p. 31 bis 36. de plant. Noe. p. 216. Aber schon deßhalb weil der Mensch ein Geschöpf war, konnte er nicht in dieser Vollkommenheit verharren, sondern mußte in die Sünde verfallen. De mundi opif. p. 34. Doch war er noch ohne Sünde, so lange er allein war, und zwar sieben Jahre lang, quis rerum. p. 522. Mit dem Weibe trat die Sünde in die Welt. De mundi opif. a. a. O. Immerhin trat schon bei dem ersten Menschen der Sündenfall ein. Bei der Darstellung desselben schließt sich Philo an die biblische Erzählung, erklärt aber dieselbe, wenn auch nicht gerade auf gezwungene Weise, allegorisch. De mundi opif. p. 34 ff. Das Paradies mit seinen Bäumen sind ethische Gemüthszustände. Das Paradies ist τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν, also der νοῦς, die bewußte Denkkraft, auch σύνεσις oder ἀγχίνοια (Bewußtseyn), — der Baum des Lebens ist die Frömmigkeit, der Baum der Erkenntniß die Klugheit. Vgl. auch leg. alleg. III. p. 66. de plant. p. 218 ff. quaest. in Genesin I. §. 10. 11. An andern Orten erklärt er das Paradies durch die Tugend, und seine vier Flüsse durch die vier Cardinaltugenden, quod a Deo mittantur. p. 1141. de poster. Caini. M. I. 250. Oder das Paradies ist auch wieder die Weisheit, quaest in Gen. I. §. 6. Das Weib, mit dem die Sünde

in die Welt trat, ist die Sinnlichkeit; unter der Schlange ist die Lust zu verstehen, die sich durch die Vermittlung der Sinnlichkeit an den νοῦς wendet, die durch den Mann dargestellt ist (de mundi opif.). Der Schlangenbekämpfer ist die Enthaltsamkeit. Die Strafen des Sündenfalls werden de mundi opif. p. 38 gefaßt wie in der Bibel, in andern Stellen dagegen allegorisch. Die Menschen hatten den Tod verdient. Aber aus Liebe schenkte Gott ihnen das Daseyn. Dagegen trat als Strafe die Menge der Uebel in die Welt, und seither haben sich die Menschen in dem Grade immer mehr verschlechtert, in welchem sie weiter vom Urbilde entfernt sind. Also ist klar, daß Philo eine Erbsünde annimmt und dieselbe sehr stark betonen muß. Auch ihm kommt die Sünde nicht bloß durch böses Beispiel und Verführung, sondern schon von Geburt an ist der Mensch zum Bösen geneigt, quis rerum. P. 523. Keiner vermag die zahllosen Unreinigkeiten abzuwaschen, die man wohl verändern, aber nicht gänzlich entfernen kann. Daher hat man sich mit dem Mangel grober Sünden zufrieden zu geben. De nominum mutatione p. 1051. Auch der Vollkommenste entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren ist. De vita Mosis III. p. 675. Somit leugnet Großmann quaest. I. 17. N. 60. mit Unrecht, daß Philo eine Erbsünde annehme. Nur ist nach Philo die Erbsünde nicht so zu fassen, als ob der Mensch nach dem Falle das göttliche Ebenbild gänzlich verloren hätte. Es ist nur verdunkelt. De mundi opif. p. 33. 34. Geblieben sind die Gottähnlichkeit der Seele und die Herrschaft über die Thiere. Es wäre nicht möglich, daß der in ein so kleines Gefäß eingeschlossene Geist die Größe der Welt und des Himmels fassen könnte, wenn er nicht ein Bruchstück der göttlichen Seele wäre, quod deterior p. 768. Er steht ja durch den Logos in Verbindung mit Gott. Diese Gottähnlichkeit ist natürlich wesentlich nicht auf den Körper zu beziehen, sondern auf den νοῦς, sowohl dem Ursprung, als dem Streben nach. De mundi opif. p. 15. Die Verwandtschaft mit Gott bezieht sich also auf den Logos, ist λογική a. a. O. p. 16. Doch thut sie sich auch kund in dem sichtbaren Körper, mit dem der Mensch einen Mikrokosmos darstellt. De mundi opif. p. 33. vgl. 5. Der menschliche Geist ist somit ein Tempel Gottes, und zwar der würdigste Tempel desselben. De nobilitate p. 903. Das dem Menschen gebliebene göttliche Ebenbild zeigt sich namentlich auch in der menschlichen Freiheit. Diese ist einzig Folge der himmlischen Natur des Menschen, wodurch er sich vor allen andern Geschöpfen auszeichnet, quod Deus immut. p. 300. Eben darum ist er auch zurechnungsfähig, verdient Tadel, und kann sündigen, quod Deus a. a. O. leg. alleg. p. 47. quod deterius p. 177. Es ist eben der νοῦς, der frei ist, und Sitz des Guten und Bösen. Mit dieser Freiheit verhält es sich aber so, daß der Mensch im Anschluß an Gott Gutes thut, ohne diesen Anschluß auch Böses thun kann. Denn alles Gute kommt von Gott, und nur Gutes. De conf. ling. p. 344. Das Böse darf nicht auf Gott zurückgeführt werden, quod deterius p. 177. u. v. a. St. Handelt der Mensch böse, so ist dieß zwar in dem einzelnen Falle dem sittlichen Willen Gottes zuwider; allein Gott läßt es zu, und leitet es zu seinen Zwecken. De special. leg. p. 795. Nach dieser Theodicee sucht also Philo auf dem sittlichen Gebiete sowohl die Abhängigkeit vom heiligen Gott als die menschliche Freiheit zu retten und zu vereinigen. — Hatte aber Philo auf diese Weise die sittliche Freiheit festgehalten, und Gut und Bös in die Entscheidung des νοῦς gesetzt, — so fehlt es auch wiederum nicht an starken Aussprüchen, in denen der Unterschied von Gut und Bös in dem platonischen Dualismus von Geist und Materie gesetzt sind. Im Allgemeinen ist ihm das Gute und die Tugend die Unterwerfung des Sinnlichen (αἰσθητα) unter das Geistige (νοητά), de ling. conf. p. 339. Somit ist der Körper zu fliehen, dieses durch und durch unreine Gefäß, dieses Gefängniß, dessen Wächter die Lüste und Begierden sind. De migr. Abraham. p. 389. 390. Der Körper ist gar nicht Heimath, sondern ein fremdes Land. Die Knechtschaft der Seele hat in nichts anderem ihren Grund, als in der irdischen Wohnung ihres Leibes. Der Seele an sich sind die Leidenschaften fremd, sie wurzeln in

dem Fleisch, und brechen aus dem Leibe hervor, quis rerum. p. 519. leg. alleg. I. p. 59. de prof. p. 459. de ebriet. p. 254 f. Nach dieser Auffassung von Gut und Bös wäre Beides dem Gebiete der Freiheit entrückt und in das der Nothwendigkeit versetzt, und dadurch geriethe Philo mit sich selbst in Widerspruch. Diesen Widerspruch sucht Philo dadurch zu lösen, daß nach ihm das Böse in dem Geiste, in seiner Liebe zur Materie besteht und es erst dann eintritt, wenn die sinnliche Lust den Geist besiegt. De congr. p. 401. de mundi opif. p. 16. Und insofern kann er auch von Leidenschaften der Seele sprechen, quis rerum. p. 521. Im Uebrigen steht an der Spitze der philonischen Sittenlehre die Ansicht vom Sittengesetze als einem göttlichen. Das Sittengesetz ist eine Ordnung Gottes, die sich durch die ganze Welt erstreckt, sowohl durch die natürliche als die sittliche. In der Schöpfung und in dem Leben der Patriarchen zeigt sich, wie das Gesetz in der Natur gegründet war vor dem geschriebenen Gesetz; aber ebenso, daß das letztere der sichtbare Abdruck des natürlichen Sittengesetzes ist. De mundi opif. p. 1. 33. vita Mosis II. p. 656. In der Behandlung der einzelnen Tugenden wird, wie schon bemerkt, nach alttestamentlichem Standpunkt die Frömmigkeit als oberste Tugend und Inbegriff der Tugenden dargestellt. De mundi opif. p. 35. de plant. Noe. p. 225. de Abrah. p. 358. leg. alleg. I. p. 50. Auch die Tugend der Liebe hebt er nicht bloß bei Gott, sondern auch bei den Menschen mit Vorliebe hervor, welche wiederum sowohl als Liebe zu Gott, als auch als Liebe zu den Menschen sich erweist. De caritate p. 701 ff. Die Liebe zu Gott, mystisch gefaßt, erhebt den Menschen über die Schranken seiner eigenen Natur. De mundi opif. p. 2. 15. Auch auf den Glauben (πίστις) legt er in sehr vielen Stellen großes Gewicht, und ebenso auf die Buße (μετάνοια), namentlich in der Schrift de poenitentia. Mehr auf dem Standpunkte der griechischen Philosophie spricht er von den vier Cardinaltugenden Platons und der Stoiker, die wir bereits von den alexandrinischen Juden im Buche der Weisheit (8, 7.) angeeignet finden. De mundi opif. p. 16. 17. quod a Deo mittantur. p. 1141. de posterit. Caini. M. I, 250. Unter diesen steht oben an die leidenschaftslose Harmonie der Seele, die σωφροσύνη. De fortit. P. 738. Die stoische Leidenschaftslosigkeit (ἀπαθεία) ist das beste Geschenk Gottes für den Weisen. De spec. legg. p. 776 ff. leg. alleg. II. p. 85. Zu Erreichung der Tugenden gibt es verschiedene Stufen, der Anfang, der Fortschritt, die Vollendung. De agric. p. 210.

Mit seinem streng sittlichen Standpunkt sowohl als mit seinem Monotheismus hängt auch Philo's Abscheu gegen allen spezifisch heidnischen Cultus zusammen, gegen Magie, Astrologie, Vogelschau und Zeichendeuterei, überhaupt gegen das ganze chaldäische Treiben jener Zeit. De mundi opif. p. 9. quis rerum p. 521. ff. 494. de monarchia I. p. 819. 820. De migr. Abrah. p. 415 ff. de nominum mutat. p. 1047. de Abrahamo p. 359.

Aber auch die tiefere religiöse Bedeutung des Cultus überhaupt verkennt er häufig. Hierin steht er auch in Beziehung auf den jüdischen Cultus auf dem griechisch philosophischen Standpunkt, sowohl wegen seiner einseitig sittlichen, halb deistischen Richtung, als wegen seines Mysticismus, der keines solchen äußern Mittels bedürftig sich unmittelbar zu Gott emporschwingt. Daher erklärt er die Opfer allegorisch, und bezieht sie auf innere Seelenzustände, auf Reinigungen derselben von Fehlern und Lastern. So sind die Feste auf Heiligkeit und Tugend zu deuten, die Beschneidung auf Reinheit des Herzens. Ja, Gott hat keine Freude an Hekatomben, da alles, was man ihm geben könnte, schon sein Eigenthum ist. De victimis p. 849. Der äußere Cultus kann zwar die Dankbarkeit gegen Gott bezeugen. De monarchia II. p. 222. ff. In den Schriften de septenario und de festo cophini hebt Philo ausführlich den Zweck der Feste hervor, Erhebung der Seele zu Gott. Ist insofern der Cultus nicht zu verwerfen, so verleitet er doch leicht zum Aberglauben, indem der Mensch leicht die Gesinnung vom Opfer trennt. De plantat. p. 229. vita Mosis III. p. 669 ff. de victim. p. 838. De sacrif. p. 849 ff. Auf einem mehr alttestamentlichen Standpunkt steht Philo in der

Schrift de exsecrationibus (von der sogleich ein Mehreres) auch in Beziehung auf den Cultus. Die Juden sollen dereinst gestraft werden wegen Uebertretung des Sabbathgesetzes, wegen Verachtung des h. Salzes, der Trankopfer, des Altars. Dieses Buch gedenkt auch der Fürbitten der Patriarchen, welche in dem Himmel unaufhörlich den Vater für ihr Volk anflehen. p. 935. ff.

IX. Eschatologie.

Auch in der Lehre von den letzten Dingen stoßen wir wieder auf die beiden Elemente, auf die griechisch-philosophische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele einerseits, und andererseits auf die jüdische Vorstellung vom messianischen Gericht.

Der Mensch ist schon vermittelst seiner himmlischen Natur unvergänglich und unsterblich. De mundi opif. p. 31. quod Deus. p. 300. Allen Menschen ist diese Anlage gemein. De congressu. p. 438. Wie aber die Gottähnlichkeit nicht bloß im ursprünglichen Wesen des menschlichen Geistes ihren Grund hat, sondern besonders auch im Streben, so ist es auch mit seiner Unsterblichkeit. Seine himmlische Natur ist im Grunde nur die Anlage zur Unsterblichkeit In den wirklichen Besitz derselben setzt nur die Tugend und ihre Ausübung. De mundi opif. p. 35. Daher wird gewöhnlich und vorzugsweise nur von der Unsterblichkeit der Guten gesprochen, da erst diese solchen Namen verdient. quis rerum. p. 520. vita Josephi. p. 564. Namentlich verschafft die Tugend der Frömmigkeit die Unsterblichkeit. De mundi opif. p. 35. Auch die Philosophie nach ihrer sittlichen Fassung bei Philo macht unsterblich. De mundi opif. p. 7. leg. alleg. II. p. 102. quod deterius. p. 164. de agric. p. 202. Es ist dieß der Unterschied wie zwischen dem ewigen Leben und der bloßen Fortdauer nach dem Tode. Da die Sünde den Tod bringt, leg. alleg. I. p. 60., so ist die Fortdauer des Sünders nach dem Tode keine rechte Unsterblichkeit. Dadurch ist der Unsterblichkeitsglaube in seiner sittlichen Fassung mit der Vergeltungslehre in eine bestimmte Beziehung gesetzt. Zwar hat die Tugend ihren Lohn schon in sich, indem sie die Glückseligkeit mit sich führt, quod deterius. p. 126. de agric. p. 1210., eine Seligkeit, die in Freude, Vertrauen und Anschauen Gottes besteht, überhaupt in einem ruhigen, beschaulichen, einsamen Leben. de praemiis. p. 914. de septenario. p. 1174. 1175. Und ebenso hat die Sünde die Strafe in sich, Furcht und Traurigkeit. De provid. p. 1197. De praemiis. p. 921. leg. alleg. II. p. 80. 81. De somniis I. p. 578. Allein jene Seligkeit geht auch auf's andere Leben über. Der Kreislauf der präexistirenden Seele durch dieses irdische Leben wieder zurück nach der himmlischen Heimath hat keinen andern als diesen sittlichen und heiligen Zweck. Der folgende Zustand ist immer durch den vorhergegangenen bedingt. Je reiner also eine Seele auf dieser Erde lebt, je mehr sie sich über dieselbe emporzuschwingen weiß; je unkörperlicher und geistiger sie eben dadurch wird, desto leichter schwingt sie sich auch in die höchsten und vollkommensten Regionen des Aethers hinauf, und desto näher kommt sie Gott und zu dessen Anschauung, in der ja die Seligkeit besteht. De somniis. p. 586. Hingegen ist dem Philo das Elend, das die Sünde in sich trägt, der Ort der Verdammniß, de Cherubim. p. 108., nicht der mythische Hades, sondern die Lüste, Begierden, Ungerechtigkeiten, und all ihr Jammer. De congressu. p. 432. Philo kann überhaupt mit seinem Dualismus von Geist und Materie keinen geistigen jenseitigen Ort der Strafe und Hölle denken, so wenig als einen Teufel, da ihm das Böse in der Materie liegt, und der schlimmste denkbare Ort diese materielle Erde selbst ist. Wenn er aber in der spätern Schrift de exsecrationibus von einem Tartarus redet, in welchem die gottlosen Juden in die äußerste Finsterniß geworfen werden, damit die Leute es sehen und sich warnen lassen, p. 934, so steht er überhaupt in dieser Schrift auf einem mehr jüdisch-nationalen Standpunkt, der noch zu betrachten ist, und auf dem er mit seinen Landsleuten nach ihren Vorstellungen sich verständigt.

Philo steht zwar mit seiner hellenischen Wissenschaft, Gelehrsamkeit und Philosophie auf dem Standpunkte des Universalismus. Er lehrt ja eine allgemeine Vorsehung,

die sich über Alles erstreckt. De mundi opif. p. 2. 40. de providentia. Dieselbe steht ja mit der ganzen Schöpfung im genauesten Zusammenhange. De nobil. p. 908. Ihre Annahme ist so wichtig, wie die von der Existenz Gottes. Diese Vorsehung erstreckt sich auf alle Menschen, die ursprünglich gleichgestellt sind. De decal. p. 749. de caritate. p. 714. de humanitate. p. 712. quaest. in Genes. 144. II, 60. Auch anerkennt Philo die Weisheit und Tugend vieler Heiden, deren Aussprüche er sich vielfach bedient, besonders in der Schrift quod omnis probus. Obschon sich die Liebe Gottes auch auf die Sünder erstreckt, so nimmt er sich doch besonders der Tugendhaften an, und kein anderer Vorzug gilt bei ihm als der der Tugend. De sobrietate. p. 282 ff.

Wenn Philo dabei, wie in seinem Leben, so in seinen Schriften auf's Bestimmteste Jude ist, und auf dem Standpunkte des Particularismus steht, so geschieht dieß in der Ueberzeugung, daß das jüdische Volk in seiner Führung und in der ihm von Gott ertheilten Offenbarung besonders begünstigt war, nicht wegen eigener Tugend, sondern aus freier Wahl Gottes. De Abrah. p. 357 ff. de creatione principum. p. 726. Darin ist aber kein Widerspruch gegen den Universalismus zu entdecken. Denn wenn andere Völker andere Vorzüge genießen, die sie vom Schöpfer geschenkt erhielten, so die Juden den Monotheismus und was daran hängt. Alle Glieder sind von Gott geschaffen, aber jedes hat andere Vorzüge. De praemiis. p. 929. Daher soll man sich besonders der Proselyten annehmen, die sich von dem Götzen zu dem wahren Einem Gott wenden. De caritate. p. 717. Denn nicht als Juden, sondern als Verehrer des wahren Gottes genießen die Juden jene Vorzüge. Wenn sie von diesem abfallen, so haben sie Unglück und werden nur um so mehr bestraft. De exsecr. p. 936. de sacrif. p. 855. In der andern Welt aber werden sie in die dichteste Finsterniß des Tartarus geworfen. p. 934. Gott hat auf besondere Weise durch den Monotheismus, in welchem schon die Patriarchen Vorbilder waren, für die Heiligkeit der Israeliten im Allgemeinen gesorgt. De victim. offer. p. 853. legat. ad Cajum. p. 992. de vita Mosis I. p. 625. 694. de nobilit. p. 906. Daher sind die Juden Gottes Erstlinge, *ἀπαρχή τις τῶ ποιητῆ*, und ihnen kommt die *ἡγεμονία τῶν τοῦ ἔθνους φῶλυν* zu. Die Juden sind in ganz vorzüglichem Sinne das Eigenthum Gottes. De justitia. p. 726 ff. In der Schrift de nobilitate wird gezeigt, daß die Juden ihre Vorzüge nicht der bloßen Abstammung von Abraham verdanken, sondern der göttlichen Weisheit und Tugend, der sie sich als wahre Nachfolger Abraham's zu ergeben haben.

In Beziehung auf die Zukunft tritt aber Philo's Particularismus besonders hervor in den messianischen Vorstellungen, die namentlich in den beiden späteren Schriften de praemiis und de exsecrationibus enthalten sind. Philo kennt allerdings weder die Person noch den Namen des Messias (Christus). Als Vermittler auf Erden hat er den Moses auf alle Art idealisirt, als himmlischer Vermittler galt ihm der abstrakte Logos, an dessen Verkörperung in Einer Person er nach seinem ganzen System nicht denken konnte. Indessen denkt er sich doch bei den in der Zukunft eintretenden glücklichen Zeiten einen Mann an der Spitze seines Volkes, einen mächtigen Feldherrn und Kriegshelden, der große und volkreiche Nationen bezwingen wird. De praemiis. p. 925. Dabei beruft er sich auf Numer. 24, 7, erklärt aber sogleich wieder die Stelle als allegorisch vom unerschütterlichen Muth und der Körperstärke. Vgl. Röhr's kritische Predigerbibliothek XVI, 5. S. 838. Ueberhaupt knüpft Philo seine Hoffnung fast ausschließlich an Stellen aus dem Pentateuch, und zwar nicht aus der Genesis, sondern an Levit. 26., Numer. 24, 7., Deuter. 28., 30, 11—14. Vgl. auch Psalm 120, 8. Diese mosaischen Weissagungen sind ihm der Grund zu solchen Hoffnungen. De humanitate. p. 701. De vita Mosis II. p. 695. Messianische Stellen der Genesis, wie Gen. 12, 2. 18, 18. 22, 18. 26. 28, 14., werden noch nicht von dem zukünftigen Nationalglück, sondern mystisch und allegorisch von innern Seelenzuständen verstanden. So geschah es vor Allem in dem Leben der Patriarchen, das in den früher geschriebenen Büchern erläutert wird. Was nun aber die Hoffnung der Zukunft, diese

Hoffnung auf ein Reich Gottes auf Erden, selbst betrifft, so geht der bessern Zeit ganz nach alttestamentlicher Ansicht eine schlimme Zeit voran. Diese Zeit wird in der Schrift de exsecrationibus ausführlich geschildert. Es wird Unfruchtbarkeit des Landes eintreten, Unordnung in den Jahreszeiten, schreckliche Hungersnoth, Krankheiten und Sklaverei für die Juden. Die Menschen werden immer schlechter, die Juden in alle Welt zerstreut, werden überhaupt von allen Uebeln heimgesucht werden, besonders aber die, welche sich nicht warnen lassen. Die Fremden dagegen werden Glück haben. Da diese schlimmen Zeiten eine Strafe für die Sünden der Juden sind, so ist der Eintritt der bessern Zeit an die Bekehrung derselben geknüpft. Die Bedingung zum glückseligen Leben, die schon für den Einzelnen in die Tugend gesetzt ist, ist dieselbe für die Zukunft des ganzen Geschlechtes. De mundi opif. p. 17. 18. Wenn daher die ungehorsamen Juden sich von ganzer Seele ihres frühern Lebens schämen, wenn sie ihre Sünde zuerst in ihrem Innern gestehen, dann mit ihrem Munde bekennen zur Besserung aller Derer, die es hören, dann werden sie Vergebung erlangen. Die unzähligen Schaaren der in alle Welt, auf dem Festlande wie auf den Inseln, zerstreuten Juden werden an Einem Tage zum Staunen und Schrecken der übrigen Völker zusammenkommen. p. 937. Alsdann werden die Juden durch Beobachtung des Gesetzes sittlich vollkommen werden, und die Tugend wird unter ihnen herrschen. De somniis I. p. 591. Dieß hat dann das gehoffte Glück zur Folge, welches größtentheils in dem Buche de praemiis geschildert wird. Der Krieg der wilden Thiere gegen die Menschen, und der der Menschen unter einander hört auf, die Juden werden mit großem Reichthum überhäuft, und die Fremden kommen dadurch in Abhängigkeit von ihnen; Kindersegen und Gesundheit wird allen Juden zu Theil. Durch Gottes Beistand wird die ganze Nation sich der Frömmigkeit ergeben, denn der Anblick der Reinen wird die Schwachen stärken und gleichsam mit sich fortreißen. De exsecrat. p. 936 ff. Auch auf die andern Völker wird das Beispiel des jüdischen Volkes wohlthätig wirken, und sie nach sich ziehen. De praemiis. p. 928. 929. Letztere haben ja überhaupt das Priesterthum und die Prophetie unter den übrigen Völkern erhalten. De Abrah. p. 364. Dieser universellere Bestandtheil der messianischen Hoffnungen ist aber von Philo nur schwach angedeutet und nicht ausgeführt, während die Beziehung derselben auf die Juden mit Vorliebe ausgemalt wird.

X. Philo's Einfluß auf das Christenthum.

Aus den messianischen Ansichten Philo's können wir entnehmen, wie weit er vom Christenthum entfernt war, dasselbe mit der Bedeutung Christi und seinem Verhältniß zum Gesetze als ein Ganzes aufgefaßt, nicht bloß als eine Zusammenstellung von einzelnen Lehren. Einen überwiegenden Einfluß Philo's auf das Christenthum nahmen an Ballenstedt, Gfrörer und Großmann. Letzterer will das Christenthum aus den jüdischen Allegorien der Synagogen und Philo's ableiten. Quaestiones philoneanae, am Anfang. Mit Recht macht dagegen Lücke auf den Unterschied zwischen dem Christenthum selber und einzelnen Lehren und Begriffen aufmerksam. Theol. Studien. 1831. IV. 912 ff. Von der spezifischen Lehre des Neuen Testaments von der Erlösung und Versöhnung im Zusammenhange mit den Thatsachen des Lebens Christi findet sich natürlich nichts bei Philo. Ebenso bestimmt drückt sich Keferstein aus, Vorrede S. V ff., daß das Christenthum gar nicht aus solchen jüdischen Elementen hervorgewachsen, und daß es einer der ärgsten Mißgriffe ist, wenn man meint, die philonische Philosophie sei die Wurzel, aus der eine paulinische oder johanneische Lehre hervorgegangen. Beispielsweise darf man nur an die Lehre vom Logos denken. Bei Philo hat dieselbe vorzugsweise eine hellenisch-philosophische Bedeutung und Gestaltung. Der philonische Logos ist die logische Zusammenfassung der griechischen Ideenlehre oder Lehre von dem λόγος. Von dieser griechischen Seite der Logoslehre, von diesem λόγος ἐνδιαθετὸς, ist im N. T. keine Spur. Was hier vom λόγος (προφορικὸς) gesagt ist, schließt sich einfach an das an, was das A. T. und die Apokryphen vom göttlichen Schöpferwort aussagen. Wie wenig jede andere Beziehung auf Philo sich exegetisch begründen läßt, sieht man bei-

spielsweise am besten aus Hebr. 4, 12, welche Stelle schon mehrere Kirchenväter, dann Clericus, Berthold, Gfrörer, Scheffer, Olshausen auf den λόγος τόμευς beziehen, von welcher Erklärung die neueren und genaueren Exegeten alle mit Recht nichts wissen wollen.

Damit soll aber nicht in Abrede gestellt sein, daß die Erklärung mancher Begriffe, einzelner Anschauung, verschiedener Wörter aus dem reichhaltigen Schatz der philonischen Schriften sowohl für das N. T. als der Neuplatoniker, Gnostiker und alexandrinischen Kirchenväter auf's Vortheilhafteste gefördert werden kann und soll. Das ergibt sich sehr deutlich schon aus Braun's Comment. in epist. ad Hebraeos. 1705., Lösner, observ. ad N. T. e Philone. 1777., besonders aus Bleek's Commentar zum Hebräerbrief. J. G. Müller.

Philo Carpathius. Polybius, der Biograph des Epiphanius, erzählt in der Vita Epiphan. cp. 49. von einem Diakon Philo, welchen die Schwester des Honorius und Arcadius nebst mehreren Anderen zum Bischof Epiphanius von Cypern geschickt, damit er diesen einlade, nach Rom zu kommen und ihr in ihrer Krankheit durch Gebet und Handauflegung Hülfe zu bringen. Dieß sey geschehen, Philo aber habe seiner Frömmigkeit wegen so gute Aufnahme bei dem Epiphanius gefunden, daß ihn dieser in Folge einer göttlichen Erleuchtung um 401 zum Bischof von Karpasia, einer Stadt auf Cypern, gemacht und ihm sogar seine eigene Amtsführung während seiner Abwesenheit in Rom anvertraut habe. Mit dieser Nachricht ist die Notiz des Suidas combinirt worden: *Φίλων Καρπάθιος ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων*, obwohl die Bezeichnung *Καρπάθιος* nicht an die cyprische Stadt Karpasia, sondern nur an *Κάρπαθος*, eine Insel des ägäischen Meeres zwischen Kreta und Rhodus gelegen, zu denken erlaubt. Hier ist Beides möglich, entweder daß an beiden Orten verschiedene Personen gemeint sind, oder daß nur eine Verwechselung oder Verschreibung des Ortsnamens vorgegangen, in welchem Falle wir bei Polybius die richtige Angabe zu suchen hätten. Ebensowenig läßt sich über einen unter des Philo Namen noch vorhandenen Commentar zum hohen Liede etwas Gewisses aussagen. Wie derselbe von Stephanus Salviatus, Paris. 1537. in lateinischer Uebersetzung herausgegeben und nachher in die Bibliotheken der Kirchenväter (Bibl. Lugdun. T. V.) übergegangen, ist er mit Stellen eines späteren Zeitalters mindestens stark versetzt. Eine Ausgabe des Originals e codice Bigotiano hat Banduri verheißen, aber nicht geliefert. Fragmente des griechischen Textes finden sich in der dem Eusebius von Cäsarea fälschlich zugeschriebenen, in der That aber weit jüngeren Expositio cantici canticorum. Doch heißt hier der Verfasser einfach Philo, nicht Philo Carpathius. Vgl. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 479. Gaß.

Philopatris. So heißt ein Dialog, der sich unter Lucian's Schriften befindet und als Beitrag zu den heidnischen Satyren auf das Christenthum in der Kirchengeschichte citirt zu werden pflegt. Nicht der innere Werth der Schrift, denn dieser ist gering, sondern nur die in ihr enthaltenen Anspielungen und historischen Beziehungen haben zu Untersuchungen über das Zeitalter und den möglichen Verfasser derselben vielfach angeregt. Wir geben zuerst eine Skizze des Inhalts, um dann auf die kritische Frage zurückzukommen. Drei Freunde, Kritias, Triephon und Kleolaos unterhalten sich, und der Schauplatz scheint Constantinopel zu sein (Philop. §. 3). Das Gespräch nimmt eine mythologische Wendung, indem Kritias mehr als der Mittheilende, Triephon als der Belehrende auftritt. Die olympischen Götter werden der Reihe nach durchgegangen und unter ziemlich saftlosen Bemerkungen über ihre Liebeshändel und beschämenden Schicksale ergibt sich, daß Niemand mehr schicklicherweise bei ihnen schwören kann. Bei wem soll man also schwören? Bei dem unbekannten Gott zu Athen, oder genauer bei dem *ὑψιμέδων θεός, υἱὸς πατρὸς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία*. Freilich ist das ein arithmetisches Räthsel, da Niemand weiß, wie er das Eins und Drei mit einander reimen soll (§. 12). Auf diese erste Anspielung läßt

Triephon über die christliche Lehre, welche zwar sehr auffällig erscheint, aber doch mit Stellen klassischer Dichter verglichen werden kann, noch andere Erklärungen folgen. Ein Christ — wenn nicht gar Paulus oder Christus §. 12 gemeint ist — wird als kahlköpfiger Galiläer bezeichnet, der, in den dritten Himmel erhoben, die herrlichsten Dinge dort erfahren hat, um die Menschen durch Wasser zu erneuen und aus der Region des Verderbens auf die Pfade der Glückseligkeit zu versetzen. An eine Stelle des Aristophanes knüpft sich ein weiterer Aufschluß über das ursprüngliche Licht und den unsichtbaren Gott, welcher die Erde bildete, den Menschen aus Nichts erschuf und von da an die Herrschaft über Gerechte und Ungerechte und die Vergeltung in der Hand behielt (§. 13). Ein Fatum hat schon Homer angenommen; wie sollte man nicht einem Gott glauben dürfen, der selbst die Gedanken und Handlungen beherrscht? Es gibt viele Schreiber im Himmel, die alles Geschehende niederzeichnen. Doch ein Katechumen muß lernen, statt spöttische Anmerkungen zu machen (§. 14—17). Im Verlauf erzählt Kritias von einer Versammlung, wo es sich um Steuervertheilung und Schuldenerlaß gehandelt; unter den satyrischen Namen Charikenos und Chleuocharmos werden zwei Greise vorgeführt und hierauf Mönche mit geschorenem Haupt (*οἱ κεκαρμένοι τὴν γνώμην καὶ τὴν διάνοιαν*, §. 20—22). Diese haben in Folge eines mehrtägigen Fastens und vielen Singens Traumgesichte von unglücklichen Ereignissen gehabt. Wenn solche Visionen Recht haben, so droht dem Vaterland Unheil. Doch nein, sie werden Lügen gestraft, denn plötzlich bringt Kleolaos eine frohe Kunde. Er berichtet von dem Kriegsglück des Kaisers, daß die Perser besiegt seyen und Aegypten unterjocht und die Fortschritte der Skythen ein Ende nehmen. Schließlich kann daher Triephon §. 28 zum Dank gegen den unbekannten Gott auffordern. Dieser Schluß scheint dem Ganzen einen patriotischen Sinn zu geben; wenigstens erklärt sich der Name Philopatris aus der Hinweisung auf das Glück des Vaterlandes gegenüber jenen prophetischen Träumen. Man sieht aus diesem Wenigen, daß der Dialog kein Kunstwerk ist. Bewogen durch die Gesprächsform und den satyrischen Karakter haben ältere Gelehrte, wie D. Blondell, G. Bull, Dodwell und Fabricius, und neuerlich Kelle (in den Commentt. theoll. von Rosenmüller, Fuldner und Maurer, Lips. 1826, I. P. 2. p. 246) die Schrift wirklich für lucianisch halten wollen. Man bezog alsdann den erwähnten Perserkrieg auf das Zeitalter der Antonine, ging aber nicht ohne dogmatisches Vorurtheil zu Werke, da Einige das Vorhandenseyn der bestimmten Trinitätslehre im zweiten Jahrhundert nachweisen wollten. Gegenwärtig wird wohl Niemand diese Ansicht wieder aufnehmen, noch weniger andere Hypothesen, nach welchen Philopatris unter Nero, unter Aurelian oder Diokletian geschrieben seyn soll. Verglichen mit der Anmuth und Feinheit der lucianischen Rede, mit der Lebendigkeit seiner Dialoge, ist der unserige nur ein dürftiges Produkt. Die Anführungen christlicher Lehre, die scharfe Trinitätsformel und die Beschreibung des Mönchsthums führen nothwendig auf ein späteres und nachniceneisches Zeitalter, und das Amt der *ἐξισωταί*, dessen §. 19 Erwähnung geschieht, ist erst unter Constantin eingeführt worden. Diese und andere Gegengründe hat Gesner in seiner trefflichen Abhandlung: De aetate et auctore dialogi Lucianei, qui Philop. inscribitur. Jen. 1714 (Lips. 1730, Gotting. 1741 et in Tom. IX. edit. Bip.) überzeugend geltend gemacht. Aber auch der positive Theil seiner Ansicht empfiehlt sich und hat bei Historikern wie Tzschirner (Fall des Heidenthums, S. 317) und Neander (K. G. II. I, S. 190) Beistimmung gefunden. Nach Gesner muß das Gespräch in einer Zeit entstanden sein, wo man mit christlichen Dingen wieder Spott treiben durfte, ohne es mit der heidnischen Mythologie sonderlich ernst zu nehmen, — wahrscheinlich also unter Julian (361—63). Der Verfasser war also wohl ein Nachahmer Lucian's, ein Sophist und Rhetor zur Zeit dieses Kaisers, und seine Absicht ging dahin, theils den christlichen Glauben bloßzustellen, theils mit Bezug auf jene Traumgesichte das Kriegsglück des Kaisers und namentlich die Besiegung der Perser in schmeichelhafter Weise hervorzuheben. Es ist zuzugeben, daß sich bei dieser Auffassung immer noch nicht jedes Einzelne erklärt, und besonders

will die Unterwerfung Aegypten's und die Ermordung der Jungfrauen auf Kreta mit dieser historischen Situation nicht stimmen. Doch fragt sich, ob in einer so willkürlich und wunderlich zusammengestoppelten Schrift alles Einzelne streng historisch verstanden werden darf. Jedenfalls müssen wir dieser Ansicht vor der neueren Niebuhr's den Vorzug geben. Niebuhr (s. dessen kleine histor. u. philolog. Schriften II, S. 73) hat nämlich dem Fingerzeige Hase's (in der Einleitung zu dem Dialog Timarion, vid. Leo Diacon. ed. Hase) folgend, die Kühnheit gehabt, sechs Jahrhunderte weiter zu gehen und die Regierung des Nicephorus Phokas (963—969) als Abfassungszeit feststellen zu wollen. Denn, sagt er, dieser Nicephorus hatte 960—961 Kreta erobert, und der dort vorgefallene Weibermord ist offenbar der Philop. §. 9. 10. gemeinte. Der Perserkrieg bezieht sich unter anderem Namen auf die Sarazenen, deren Hauptstadt erobert war, und die damals häufig Perser genannt wurden, und die hier erwähnten Skythen sind die mit den Petschenegen und Chazaren verbundenen Russen, welche unter Nicephorus die Hauptstadt ängstigten. Endlich soll auch die Schilderung geheimer Zusammenkünfte auf die Regierung des grausamen Nicephorus passen. Allein daß Niebuhr fehlgegriffen, ist schon von Bernhardy (Berl. Jahrb. 1832. II, S. 131) geantwortet worden. Gesetzt auch, daß die angegebenen Einzelnheiten wirklich von Nicephorus und den damaligen Begebenheiten verstanden werden dürfen: so wäre die ganze Ansicht nur dann durchführbar, wenn Niebuhr Recht hätte, den Dialog für ernst und orthodox gemeint zu halten. Aber dagegen spricht der „einfache Wahrheitssinn", an welchen Niebuhr selbst appellirt; die satyrische, wenn auch flach satyrische Tendenz ist unverkennbar. Und wie sollen wir uns einen Byzantiner des zehnten Jahrhunderts denken, der in solcher Weise mit Heiden- und Christenthum gespielt, der sogar, indem er dem Kaiser gefallen will, das Mönchthum verhöhnt hätte, welches doch so viel galt als die Orthodoxie. Die Stelle vom Ausgang des heil. Geistes darf uns gleichfalls nicht irre machen, da sich der Ausdruck: *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* aus den griechischen Vätern des vierten Jahrhundert hinreichend belegen läßt. Auch räumen wir nicht ein, daß der Dialog byzantinisch geschrieben sey. Der Styl ist nachlässig, die Versification der eingestreuten poetischen Stellen schlecht; aber bei mancherlei barbarischen Ausdrücken findet sich doch nicht die gesuchte Schreibart der Späteren. Uebrigens möchte die Untersuchung noch nicht zum Abschluß gekommen seyn, und ich muß bedauern, daß mir die neueste Abhandlung von Ehemann in Stirm's Studien der ev. Geistlichk. Württembergs, 1839. S. 47. unzugänglich geblieben ist. — Vgl. noch: Joh. Mart. Schmid, De Philopatride Lucianeo dialogo nova dissert. Lips. 1830. Gottfr. Wetzlar, De aetate, vita scriptisque Luciani Samos. Marb. 1834. Gaß.

Philoponus, Joh., s. Johannes Philoponus.

Philostorgius. Ueber das Leben dieses arianisch gesinnten Kirchenhistorikers erfahren wir Einiges, obgleich nur Weniges von ihm selbst. Er war in Kappadocien 368 geboren. Sein Vater Carterius bekannte sich zur arianischen Partei; von ihm ging diese Glaubensansicht auf die Mutter Eulampia und die übrige Familie über, auch der Sohn wurde und blieb ein entschiedener Anhänger des Arianismus. Im Alter von zwanzig Jahren begab sich Philostorgius, nachdem er unterwegs den Eunomius persönlich kennen gelernt, nach Constantinopel zum Zweck wissenschaftlicher Studien. Sein Werk bezeugt, daß er diese mit Eifer betrieben und sich mit Mathematik, Astronomie, Poesie und Medicin beschäftigt haben muß. Von späteren Schicksalen wissen wir ebensowenig wie von seinem Tode, der jedoch erst hinter das Jahr 425, in welchem er wahrscheinlich schrieb, gesetzt werden kann.

Bekanntlich ist Philostorgius Verfasser einer *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, welche aus zwei Theilen und zwölf Büchern bestehend, mit dem Streit zwischen Arius und Alexander begann und bis auf Valentinian III. und zum J. 423 fortlief. Mit der Eintheilung in zwölf Bücher bezweckte er, wie Photius anführt, eine seltsame Genugthuung; die Zahl sollte den Buchstaben seines Namens entsprechen. Der Text des Werkes, das

gewiß nicht durch zahlreiche Abschriften vervielfältigt wurde, ist längst verloren; um so mehr müssen wir dem Photius Dank wissen, daß er es wenigstens in reichhaltigen, wenn auch immer nur fragmentarischen Excerpten aus allen Büchern der Nachwelt aufbewahrt hat (Biblioth. cod. 40). Photius urtheilt über diese Quellenschrift, wie er nach seinem Standpunkt mußte. Er rühmt die gefällige und schmuckvolle Schreibart, die sich durch glückliche rhetorische und poetische Wendungen auszeichne und nur zuweilen in den Fehler nüchterner Ueberladung verfalle. Auch fehle es nicht an treffend eingestreuten Sprüchen. Dem Inhalt nach aber nennt er das Werk ein ἐγκώμιον τῶν αἱρετικῶν, eine Lästerschrift, abgefaßt zur Erhebung der Arianer und zur Herabsetzung der Orthodoxen, und daher fast Allem widersprechend, was die kirchlichen Geschichtschreiber berichten. Es ist nöthig, dieses Urtheil auf das richtige Maß zu bringen. Allerdings schreibt Philostorgius im ausgesprochenen Interesse seiner Partei und Ansicht, welche historisch zu vertheidigen ein Hauptzweck seines Unternehmens war. Die arianische Vorstellung erscheint nach seiner Darstellung als die ältere, willkürlich verdrängte. Der Streit selbst ist nicht aus der Eifersucht des Arius hervorgegangen, sondern durch einen gewissen Alexander Baucalis veranlaßt worden (I, cap. 4). Zu Nicäa sind die meisten Bischöfe eingeschüchtert, ja sogar durch eine listige Vertauschung der Worte ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος gewonnen worden (I, 9. 10. II, 1). Gerühmt werden Lucian und die Häupter der arianischen Partei; Athanasius dagegen verdiente die allgemeine Verehrung nicht, denn er ist unrechtmäßig zur Ordination gelangt und in Tyrus, wo er schuldbewußt sich nicht stellen wollte, mit gutem Grund entsetzt (II, 12). Mit besonderer Ausführlichkeit werden die Geschichte des Aetius und Eunomius und die durch Acacius, Basilius von Ancyra, Eudoxius, Euzoius entstandenen Verwickelungen sammt den semiarianischen Synoden durchgegangen. Lob und Tadel fallen entgegengesetzt, und der Verfasser bemüht sich, die Schuld der unter den Arianern eingetretenen Spaltung von dem Eunomius abzuwälzen und dem Eudoxius zuzuweisen (lib. VI. VII). Denn dem Eunomius als dem verständigsten und consequentesten Denker der Partei ist er vor Allen zugethan, und daß er dessen philosophischen Standpunkt theilte, erhellt daraus, daß er es dem Eusebius von Cäsarea zum Vorwurf macht, das Göttliche für ein Unerkennbares und Unfaßbares erklärt zu haben (I, 2). Während er dem Aetius und Eunomius Wunderhaten zuschreibt (IX, 1), erzählt er mit Genugthuung, daß die grausame Ermordung der Hypatia zu Alexandrien von den Homousiasten verübt worden (VIII, 9). Um ferner das höhere Alter und die weite Verbreitung des arianischen Glaubens darzuthun, beruft sich Philostorgius auf die Inder, die einst von dem Apostel Bartholomäus und dann von einem gewissen Theophilus dieselbe Lehre empfangen hätten; es seyen dieß die Sabäer, die jetzt Homeriten genannt werden (II, 6). Das gleiche Interesse bestimmt ihn, ziemlich ausführlich von den Gothen und ihrem Bischof Ulfilas, dem Bibelübersetzer und Buchstabenerfinder, zu handeln (II, 5). — Es ist anerkannt, daß viele dieser Nachrichten mit Mißtrauen aufgenommen oder verworfen werden müssen; die ganze Darstellung aber im Verhältniß zu denen des Sokrates, Sozomenus und Theodoret, kommt der historischen Pflicht des audiatur et altera pars vortrefflich zu Hülfe, und keine Geschichte des Arianismus wird ohne gewissenhafte Berücksichtigung des Philostorgius Befriedigendes leisten. Abgesehen von dieser Hauptsache liefert unsere Quelle noch andere schätzbare Materialien, wie z. B. Einzelnheiten über des Constantinus Unthaten und Verdienste und über sein Testament, über die Gründung von Constantinopel, über Constantius und dessen Nachfolger und die Perserkriege, dazu zahlreiche Beiträge zur Geographie des Orients (lib. III). Den Vorwurf eines ἄθεος konnte nur die alte Polemik gegen Philostorgius aussprechen; denn er war vielmehr auf seinem Standpunkt ein sehr überzeugter Christ, der in der Verwerfung des Julian und seiner heidnischen Restitutionsversuche und im Haß gegen das Judenthum es den Gegnern völlig gleichthat (lib. VII). Auch theilte er manchen Aberglauben seiner Zeit, während er den Bilderdienst verwarf (II, 12. VII, 3).

Die erste Ausgabe des Werks ist: Ex ecclesiasticis Philostorgii historiis epitome a Photio confecta ed. Jac. Gothofredus, Genev. 1643. Darauf folgte unter scharfer Kritik des Vorgängers und mit Hinzufügung einiger neuen, aus dem Suidas geschöpften Fragmente: Excerpta emendatiora ed. Valesius. Par. 1673. und später Cantabr. 1720.

Vgl. Photii Biblioth. cod. 40, Gothofredi Prolegomena, Fabric. Bibl. Gr. VII, p. 420 ed. Harl. und Stäudlin, Geschichte u. Literatur der Kirchengesch. S. 72.

Gaß.

Philostratos, Flavius, gebürtig aus Lemnos, trat, nachdem er theils zu Athen, theils zu Ephesos und Smyrna seine Jugend zugebracht hatte, als Lehrer der Sophistik zuerst in Athen auf, von wo er jedoch später nach Rom übersiedelte. Hier gehörte er zum Kreise der Julia Domna, der Gemahlin des Severus, auf deren Antrieb er das Leben des Apollonius von Thana (*τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον* oder *Ἀπολλωνίου βίος*) schrieb. Wahrscheinlich fällt die Mehrzahl seiner Schriften vor der Vita Apollonii, die erst nach dem Tod der Julia, also nach 217, vollendet wurde. Letztere Schrift ist voll von Irrthümern, Widersprüchen und Paralogismen (vgl. d. Art. „Apollonius"), eine mährchenhaft vergötternde Lebensbeschreibung des Neupythagoräers Apollonius, der als ein religionsphilosophischer Heros, als das Ideal eines frommen, von den Göttern wunderbar verherrlichten Weisen geschildert wird. Vielfach wurde diese Schrift als eine beabsichtigte förmliche Gegenschrift gegen das Christenthum betrachtet; doch ist eine bestimmte Hindeutung auf solche Absicht in der ganzen Schrift nicht zu finden. Aber benutzt wurde die Lebensbeschreibung schon von Hierocles, um Christi Autorität herabzusetzen. Vgl. Philostr. opera, gr. et lat. ed. Olearius. Lips. 1709. Jacobs, Philostratus d. A. Werke, übers. Stuttg. 1829. Pr.

Philoxenus ist in Bezug auf die von ihm veranlaßte syrische Bibelübersetzung schon anderweitig erwähnt worden. Hier nennen wir ihn als Haupt der monophysitischen Partei, welche um 500 den Kampf gegen den Nestorianismus und die Synode von Chalcedon im Orient siegreich fortsetzte. Dem Kaiser Zeno folgte 491 Anastasius, und dieser hatte alle Mühe, um das von jenem aufgestellte Henotikon aufrecht zu erhalten. Er setzte den ihm widerstrebenden Patriarchen von Constantinopel Euphemius ab, aber auch dessen Nachfolger Macedonius wollte seine Rechtgläubigkeit nicht dem Kaiser zu Gefallen auf's Spiel setzen. Die Monophysiten, bisher ohne Haupt, fanden bald darauf zwei bedeutende Anführer in Severus und Xenajas aus Tahal in Persien. Der Letztere hatte schon früher unter Zeno unerbittlich gegen alle Nestorianer geeifert; jetzt wurde er von dem Patriarchen von Antiochien, Peter dem Gerber, zum Bischof von Hierapolis (Mabug nach morgenländischer Benennung) bei Antiochien erhoben und erhielt den griechischen Namen Philoxenus, unter welchem er bekannt geworden ist. Daß er ein ungetaufter Sklave gewesen oder gar dem Manichäismus zuvor gehuldigt habe, sind unglaubhafte Nachrichten. Sein Streben war, jeder Wiederaufnahme der Lehre von zweien Naturen entgegenzuarbeiten. Daher verhielt er sich ruhig, so lange Peter, ein Anhänger des Henotikon, zu Antiochia regierte, begann aber sogleich zu operiren, als dessen Nachfolger Flavianus als Patriarch auf den Standpunkt der Synode von Chalcedon wieder zurücklenkte. Er verlangte Verdammung des Nestorius, und nachdem Flavianus in diese gewilligt, auch die des Dioskorus, Johannes und aller entfernteren Vorgänger oder Anhänger. Zuletzt forderte er ausdrückliche Lossagung von jedem Bekenntniß zweier Naturen, und da sich Flavianus dazu nicht verstehen wollte, wurde er fortdauernd von dem Philoxenus eines heimlichen Nestorianismus beschuldigt. Dieselbe Feindschaft gegen das Dogma von Chalcedon wurde von Syrien aus auch auf Palästina und Jerusalem übertragen. So siegte Philoxenus im Orient; auch der Kaiser unterstützte ihn und ließ durch ihn, der nach Constantinopel reiste, eine Synode daselbst veranstalten, welche alle Lehrer der nestorianischen Richtung, alle Anhänger des genannten Concils, sowie überhaupt diejenigen, welche der monophysitischen Formel: Einer aus der Tri-

nität ist gekreuzigt, widersprachen, verurtheilte. Soviel ergibt sich aus der Erzählung des Evagrius h. e. III, c. 31. 32. und einigen Notizen des Theodorus Lector, Theophanes und Victor. Als Schriftsteller können wir Philoxenus nur sehr unvollständig beurtheilen. Doch hat Assemani aus Barhebräus und Dionysius Barsalibi und anderen syrischen Handschriften nicht nur die Titel seiner Schriften: De trinitate et incarnatione tractatus III, De uno ex trinitate incarnato et passo dissertationes, Tractatus in Nestorianos et Eutychianos, Tr. de fide, Professio fidei, Epistolae ad monachos de incarnationis mysterio, ad Abrahamum et Orestem presbyteros, ad Zenonem imperatorem, ad monachos Gangalenses et Teledenses, sondern auch eine Reihe von Fragmenten gesammelt. Gewiß gehörte Philoxenus zu den strengeren Monophysiten, wie auch schon nach der polemischen Heftigkeit seines Auftretens gegen die Katholischen erwartet werden darf. Seine eigenthümliche Lehrform wird am leichtesten aus der Vergleichung der Severianer und Julianisten, welche in der Erklärung desselben Grundgedankens aus einander gingen, erkannt. Nach Severus soll das Menschliche Christi mit dem Göttlichen dergestalt in die Einheit der Natur und Hypostase aufgenommen seyn, daß es, ohne seinem eigenen Gesetz und Wesen enthoben zu werden, doch als Werkzeug des Logos die einwohnende Gottheit jederzeit durchblicken ließ. Irdische Bedürftigkeit und Leiden bleiben aber auf die menschliche Hälfte beschränkt. Da nun hiermit eine gewisse Zweiheit der Naturen eingeräumt und ein Zugeständniß an die Lehre von Chalcedon gegeben schien: so lag der Widerspruch nahe, und die Julianisten bemühten sich, die Menschheit Christi nach ihrer Vereinigung mit dem Logos entschiedener über die irdischen Schranken zu erheben. Sie lehrten daher ein *σῶμα ἄφθαρτον τοῦ Χριστοῦ*, welches, über das Verderben des Fleisches erhaben, alle Schwachheiten nur freiwillig auf sich genommen habe. Philoxenus steht gleichfalls auf der Seite der Julianisten und gibt dieser Vorstellung folgende Gestalt: Christus war Menschensohn, d. h. Sohn des noch unverderbten Menschen, und der Logos nahm Leib und Seele an, so wie sie in Adam vor dessen Fall vorhanden waren. Nicht natürlich trug Christus die Nothwendigkeit bedürftiger und leidentlicher Zustände in sich, sondern er übernahm sie freiwillig aus Gründen der Erlösung. Wenn man dreierlei im Menschen unterscheiden muß: die Natur, die Sünde und die Strafe: so war die erste in ihrer Ursprünglichkeit und Unverderblichkeit mit dem Logos verbunden; der dritten, also dem Leiden und Tode, unterzog sich Christus aus freien Stücken, während nur die zweite ihm gänzlich fremd blieb. Auf diese Weise lehrte Philoxenus eine vollständige, aus Leib und Seele bestehende, qualitativ aber unverderbliche Menschheit Christi und wußte diese Annahme nicht ohne Scharfsinn durch die Rückweisung auf den vorsündlichen Zustand Adams, der durch die Menschwerdung wieder erneuert worden, zu begründen. Indem er aber den menschlichen Faktor jedem nothwendigen Antheil an Schmerz und Bedürfniß entrückte, konnte er das somit freiwillig übernommene Leiden und Sterben leichter auf den einwohnenden Logos und Gott zurückbeziehen und beide Theile zu derselben Einheit des Seyns und Lebens verbunden seyn lassen. Damit stimmen alle noch übrigen Erklärungen des Philoxenus überein. Doket wollte er nicht seyn; die Annahme eines bloß scheinbaren Menschenwesens wird zurückgewiesen, ebenso die der gegenseitigen Mischung und Verwandlung. Derselbe Sohn, sagt er, war vorher Einer ohne Fleisch, dann aber ebenso Einer, vereinigt mit dem Körper. „Denn ihm gehört das Fleisch zu, das er von uns angenommen, und nicht einem von ihm abgesonderten Menschen." Im Abendmahl wird daher der lebendige Leib des lebendigen Gottes, nicht etwa eines verweslichen uns ähnlichen Menschen empfangen. Daher muß auch gesagt werden, daß derselbe von Natur unsterbliche Logos im Leibe, nicht aber dieser außer ihm, gekreuzigt worden. Daraus folgt die theopaschitische Bekenntnißformel, in welcher diese Ansicht zum Abschluß gelangt: Unus e trinitate descendit de coelo, incarnatus est, crucifixus, mortuus, resurrexit, ascendit in coelum. Auch die Behauptung eines einzigen Willens in Christo wird ausdrücklich von Philoxenus hervorgehoben. Einige

Fragmente sind von der christologischen Frage unabhängig und betreffen z. B. die anstößigen Meinungen des Stephanus Bar-Sudaili von Edessa.

Vgl. besonders: Petav. De theol. dogmat. lib. I, c. 18. Walch, Historie der Ketzereien, VI, S. 955 ff. VII, S. 10 ff. Gieseler, Commentat., qua Monophysitarum opiniones illustrantur, P. II, p. 4—10. Dorner, Entwickelungsgeschichte etc. II, S. 152. 160. Die Fragmente selbst siehe in Assemani Biblioth. orient. II, p. 23—46. p. 168. Gaß.

Philoxenianische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen, Bd. II. S. 198.

Philumena, eine der jüngsten und in Italien eine der gefeiertsten Heiligen, die insbesondere als Schutzpatronin der Gefangenen verehrt wird. Sie verdient blos als Beispiel der plumpsten Heiligenfabrikation erwähnt zu werden. Hören wir darüber einen Augenzeugen, den Ritter Chr. C. F. Bunsen in seinem Hippolytus (Bd. I. S. 166.): „Zu meiner Zeit wurden in den römischen Katakomben christliche Gebeine mit einer s. g. Blutflasche gefunden, die, wie alle ähnlichen, den Niederschlag des beim Abendmahl gebrauchten Weines enthielt, in einem loculus oder einer Höhlung, deren Oeffnung mit drei Backsteinen geschlossen war. Von diesen Ueberresten ward gesagt und bezeugt, daß sie Wunder wirkten, und es wurden nun Bücher geschrieben (ich selbst besitze deren zwei), die erzählen, daß Philumena, gegenwärtig die Lieblingsheilige des südlichen Europas, damals die Tochter eines griechischen Königs, in der Zeit des Maxentius mit ihrem Vater, nach dessen Besiegung durch den römischen Kaiser, an der Küste des adriatischen Meeres gefangen genommen ward. Maxentius (so geht die Geschichte weiter) trug ihr, entzückt von ihrer Schönheit, seine Hand an; da sie sich aber weigerte, befahl er, sie mit einem Anker um den Leib gebunden, zu ertränken. So sind Namen und Anker erklärt! Nachdem der Anker natürlich seine Schuldigkeit gethan und wie ein Kork auf dem Meere geschwommen, befahl der Tyrann, die Heilige zu enthaupten, was geschah. Daher die Palme. Danach wurden die Reste in den Katakomben beigesetzt, nachdem einige Tropfen ihres Blutes in der Flasche aufbewahrt worden." So gründet sich die ganze Geschichte auf drei zerbrochene Backsteine und das Wort Philumena, nebst einem Palmzweig, Anker und einer Blutflasche! Als besonders wirksames, wunderreiches Mittel wird das Oel aus der vor dem Grabe der Heiligen brennenden Lampe angesehen und von den vornehmsten Damen gebraucht; die Fürstin von Savoyen-Carignan ließ sich von demselben nach ihrem Wochenbett schicken. Vgl. O. Abel, die Legende vom heil. Joh. von Nepomuk. Berlin, 1855. S. 6.

Th. Pressel.

Phöbe, *Φοίβη*, war Diakonissin (s. diesen Art.) der Gemeinde zu Kenchreä bei Korinth, und wird von Paulus, Röm. 16, 1 f., bestens empfohlen als eine Schwester, die Viele und so auch ihn selber als Patronin aufgenommen und bedient habe. Nach der gewöhnlichen Annahme, unter Voraussetzung der ursprünglichen Zugehörigkeit von Röm. 16. zu dem Römerbriefe, soll Phöbe diesen Brief nach Rom überbracht haben. Kap. 16. erscheint jedenfalls als ein der Phöbe an den Ort ihrer damaligen Bestimmung, sei's nun Rom, sei's — wie aus mehrern der in denselben erwähnten Personennamen überwiegend wahrscheinlich wird — eine kleinasiatische Gemeinde, etwa Ephesus (vgl. Reuss, Gesch. d. kl. Schriften d. N. B. §. 111 der 2. Aufl.), mitgegebenes Empfehlungsschreiben Pauli. Der Name Phöbe kommt übrigens wie in der griechischen Mythologie so auch im gewöhnlichen Leben bei Griechen und Römern öfter vor, z. B. erwähnt Sueton, Aug. c. 65 eine „liberta, Ph. nomine," vgl. Wetstein, N. T. vol. II, p. 96., s. noch Neander, Gesch. d. Apostel etc. I, p. 343. (1. Ausg.); Ewald, die Sendschreiben des Apostel Paulus, S. 427., welcher dafür hält, C. 16, V. 1 und 2. gehören wirklich zum Römerbriefe, nicht aber die folgenden Verse, Phöbe sey also in der That die Ueberbringerin dieses Briefs nach Rom gewesen. Rüetschi.

Phönizien und **Phönizier** [*Φοινίκη* Hom. Od. 4, 83. 14, 291., *Φοῖνιξ* und *Φοῖνιξ ἀνὴρ* Od. 14, 288, lateinisch Phoenice (Cic. Ac. 2, 20), nicht aber Phoenicia, wie nach der zweifelhaften Lesart Cic. fin. 4, 20 fast alle Neueren lateinisch mit Forbiger (Handb. 2, 659) wiedergeben, Phoenix (Plin. 7, 56, 57), Phoenices (Cic. N. D. 2, 41)] ist der griechische und durch die Griechen über die Römer hin allgemein angenommene Name des Landes und Volkes, das an der syrisch-palästinensischen Küste des mittelländischen Meeres vom Vorgebirge Karmel bis nach Aradus (אַרְוַד Ezech. 27, 8. 11., daher אַרְוָדִי 1 Mos. 10, 18.), Aradus, *Ἄραδος* (Ptol. 5, 15, 4), einer am Gestade liegenden Insel (Mela 2, 7, 6) mit der Stadt Orthosia (Strabo 16, 756), in einer Länge von nicht ganz 30 geogr. Meilen, 33 — 35 Grad nördl. Breite lag und kaum einige Stunden breit war (vgl. Dan. Völter, physik. Erdbeschr. 1, 284, der aber irrig und gegen Kiepert's Karte die Länge vom Karmel bis Aradus nur zu 25 Meilen angibt). Phönizien bildet längs des Mittelmeeres, das auch Phoenicium mare (Plin. 5, 13) genannt wird, den Westabfall des Libanongebirges (Amm. Marc. 14, 8). Darinnen lagen nach Niebuhr's, Gautier's und Hell's Beobachtungen (Ritter 17, 18) am Meere das Kap Karmel 32° 50′ N. Br., die Stadt Tyrus (Sur) 33° 18′, Sidon (Saida) 33° 34′, Kap Beirut 33° 50′, Tripoli 34° 26′, Arwad (Aradus) 34° 50′ N. Br. und strömten in's mittelländische Meer (mare Phoenicium) von Süd nach Nord fortschreitend die Flüsse Nahr el-Kâsimieh, bei den Alten Leontes, nördlich von Tyrus, Nahr es-Zaharâny zwischen Zarpath (Sarepta) und Zidon, Nahr el-Auwaleh (Bostrenus) im Norden bei Zidon, Nahr ed-Damur (Tamyrus) zwischen Zidon und Beirut, Nahr Beirut (Magoras) bei Beirut (Berytus, Berothai), Nahr el-Kelb (Lycus), dem vorigen ganz benachbart, Nahr Ibrahim (Adonis), jährlich roth werdend, bei Byblus (גְּבַל), Nahr Abu-Aly (Kadischa, d. h. heiliger Strom), bei Tripoli, Nahr el-Barid, Nahr Akkar und Nahr el-Kebir, d. h. der große Strom (Eleutherus) bei Aradus, welcher aus zwei Hauptarmen, südlich dem Wadi Khalid und nördlich dem Wadi el-Hösn oder Husn, von den hinteren Libanonthälern her seine Wasser erhält, die bei seinem flachen Durchbruche durch den Gebirgszug zusammenfließen. Vom Karmel bis Tyrus sind uns nur zwei Flüsse mit Namen bekannt, nämlich der Kison nördlich beim Vorgebirge, der Belus südlich bei Akko und noch sechs ungenannte Flüßchen. Die Südgränze wird verschieden bestimmt. Ptolemäus 5, 15 und Plinius 5, 13. vgl. 17. lassen sie bis zur Stadt Dora südlich vom Vorgebirge Karmel reichen, womit auch Josephus (vita §. 8. c. Ap. 2, 9) übereinstimmt, was aber Hitzig (Philist. §. 93) nicht ohne Grund bestreitet und Dora (דֹּאר Jos. 17, 11., נָפַת דֹּאר 1 Kön. 4, 11. vgl. Jos. 11, 2. 12, 23., 1 Makk. 15, 11 ff.) nebst Endor (עֵין דֹּאר 1 Sam. 28, 7., Ps. 83, 11., Jos. 17, 11.) als philistäische Gründung betrachtet, wie denn überhaupt die von den Alten angenommene Ausdehnung von Phönizien sehr schwankend ist (Plin. 5, 14. Steph. Byz. unt. Akko) und im weiteren Sprachgebrauche von Strabo 16, 760 der ganze Küstenstrich bis an die ägyptische Gränze Phönizien hebräisch Kanaan (4 Mos. 13, 29.) genannt wird. „Das Land war eine fruchtbare, mit Städten und Wohnplätzen dicht besetzte, hügelige Ebene (plena gratiarum et venustatis, urbibus decorata magnis et pulchris Amm. Marc. 14, 8), welche, wohlbewässert durch die Abflüsse des Libanon, noch jetzt zu den ergiebigsten Ländern Vorderasiens gehört, Cotovic. Itiner. p. 330." Als phönizische Städte werden in der Bibel genannt von N. nach S. Aradus, gr. Orthosia (אַרְוַד Ezech. 27, 8.), Tripolis (*Τρίπολις* 2 Makk. 14, 1., aus 3 Theilen als Bundesstadt bestehend, welche Ansiedler aus Aradus, Zidon und Tyrus hatte und deren jeder Drittheil ein Stadium von dem anderen entfernt lag, Strabo 16, 754. vgl. Plinius 5, 17, Diodor Sic. 16, 41, Mela 1, 12, 3), Byblus (גְּבַל Ezech. 27, 9., 1 Kön. 5, 32., Jos. 13, 5.), Beirut (Berythus, בֵּרוֹתָה Ezech. 47, 16. vgl. 2 Sam. 8, 8.), Zidon (צִידוֹן Jos. 11, 8. 19, 28., Richt. 1, 31.), Sarepta (*Σάρεπτα* Luk. 4, 26., צָרְפַת 1 Kön. 17, 9 f.), Tyrus (צוֹר, צֹר Jos. 19, 29., 2 Sam. 24, 7., Jes. 23, 4., in welch' letzter Stelle, wie Ezech. 26, 17. 27, 4. 25., die Insel-

stadt im Gegensatz zu Paläthyrus 2 Sam. 5, 11. gemeint ist), Meara (מְעָרָה Jos 13, 4., die als uneinnehmbar berühmte Veste bei Thyrus, caveade Tyro, auf zidonischem Gebiet [Wilhelm, Thr. 19, 2]).

Die Israeliten befaßten das ganze Land unter dem Namen Zidon, als der ältesten Ansiedelung. Daher heißt Ethbaal (1 Kön. 16, 31.) König der Zidonier, während er doch nach Menander bei Josephus (Antt. 8, 13, 2) König von Thyrus war. So wird es auch zu erklären seyn, wenn von zidonischen Kaufleuten Jes. 23, 2., Frauen 1 Kön. 11, 9., Gottheiten 1 Kön. 11, 5. 33. 16, 31., 2 Kön. 23, 13., Sprache 5 Mos. 3, 7. die Rede ist. Den Namen Phönizien, Phönizier leitet Bochart (Canaan 1, 1) von בְּנֵי־עֲנָק ab. Gewiß mit Unrecht, da die einheimische Selbstbezeichnung des Landes כְּנַעַן und des Volkes כְּנַעֲנִי 1 Mos. 10, 6. 15 ff. 13, 12. war und die Enakiten nicht einmal zu dem Volke der Kanaaniter gehörten (s. Art. „Enakiten"). Der Name stammt offenbar aus dem Griechischen. Aber wie? *Φοίνιξ* heißt Hom. Il. 4, 141. 6, 219 wie *φοινὸς* 16, 159 und *φοινήεις* 12, 202. 220 blutroth, feuerfarbig, daher Purpur, dessen Erfindung und frühester Gebrauch den Phöniziern zugeschrieben wurde. Hieraus leitet nun Strabo 1, 42 den Namen ab, worauf Gesenius (Monum. phoen. p. 338) in einer Anmerkung, jedoch ohne Begründung, zurückkommt. Es wäre also Phönizien das Purpurland*). Viel sicherer ist aber anzunehmen, daß, wie Damast von Damaskus, so *φοίνιξ*, Purpurfarbe, von *Φοινίκη* kommt. Wir haben also eine Ableitung anderer Art zu suchen. Phönizien war ein Küstenstrich mit den reichsten Gruppen von Palmbäumen und Palmwäldern übersäet, die auch heute noch von Beirut an südwärts in nicht geringen Höhen über der Küste wie am Strande und in größeren Gruppen und Wäldchen, wie irgendwo weiter im Norden, beisammenstehend vorgefundeu werden (Burckhardt, Reise, bei Gesen. 1, 314). Daher ist anzunehmen, daß der Name des Landes, Phönike (*Φοινίκη*) oder nach Späteren Phönizien (Phoenicia), dem palmenreichen Küstengebiete (wie vielleicht einst auf Karien (F. Hoefer, Chaldée, Phénicie etc. Paris 1852, p. 1; Athenaei Deipn. 4, 2, 177 edit. Schweighaeuser), seinen Ursprung verdankte, indem die ersten griechischen Küstenanfahrer, von seiner Schönheit überrascht, den Namen der Bäume auf das Küstenland übertrugen (Ritter, Erdk. 13, 765). Der Palmbaum wurde daher auch Symbol Phöniziens und der phönizischen Städte, wie auf Münzen von Thyrus und Zidon ersichtlich ist; in der phönizischen Kolonieſtadt Karthago wurde noch das Roß, dessen Zucht dort wie in ganz Libyen stark betrieben wurde, zum Palmbaum hinzugefügt (Movers, Phöniz. 2, 1, 4; Eckhel, doctr. numm. vett. 3, 385. 391. 392. ill. 365—387). Wenn zu Kanaan, dem einheimischen Namen dieses Volkes, obschon in seiner Urbedeutung nur die Niederung bezeichnend, doch schon in ältester Zeit das innere Bergland bis zum Jordanthale mitgerechnet wurde, so bleibt dagegen die Benennung Phönizien bis in die Zeit späterer römischer Kaiser (Diocletian — Justinian) nur auf die Küstenstaaten von Zidon, Thyrus im Süden und Aradus im Norden mit dem dazwischenliegenden Küstenland beschränkt; die hohe Kette des Libanon, wo sich der Name Syrien in Coelesyria (*ἡ κοιλὴ Συρία*) fortwährend behauptet, hat er ebenso wenig wie der Palmbaum überstiegen.

Diese Küste nun bewohnten die Phönizier, hebräisch Zidonier (צִידֹנִים 5 Mos. 3, 9., Richt. 3, 3. 18, 7., יֹשְׁבֵי צִידוֹן Richt. 1, 31.), ein kanaanitisches Volk (1 Mos. 10, 15.), welches sich zuerst in der Stadt Zidon bei seiner Einwanderung als Hauptstadt (צִידוֹן רַבָּה) einen Mittelpunkt gründete und von da aus nördlich und südlich ausbreitete. Was Justin 18, 3 sagt: Urbs, quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt, nam pisces Phonices sidon vocant, ist wohl nicht aus der Luft gegriffen, denn der hebräische Buchstabe Tsade (צָדֵי) bedeutet seiner ursprünglichen Form und der von Simonis unter-

*) Der Einfall L. Völter's (Paläst. S. 82), *Φοίνιξ* sei blos griechische Umformung von כְּנַעַן „verdient", da weder die Siebzig dazu Veranlassung geben, noch auch die Buchstabenvertauschung eine solche Gewaltthätigkeit zuläßt, gar keine Widerlegung.

suchten Etymologie nach (Gesen. monn. script. linguaeque phoen. p. 42) wirklich einen Fischerhaken, woraus hervorgeht, daß צַיִד, welches im Hebräischen die Bedeutung „Jagd, Wildpret" hat, im Phönizischen und selbst im Hebräischen, wie aus dem neutestamentlichen Ortsnamen Betsaida (בֵּית צַיְדָא, Ort des Fischfangs) hervorleuchtet, in der besonderen Anwendung auf „Fisch" gebraucht wurde. Dort trieben diese Kanaaniter zuerst Fischerei und nachher Schifffahrt, wie dieser Uebergang auch bei anderen meeranwohnenden Völkern vorkam. Durch die Schifffahrt kamen die Einwohner von Zidon und später auch die übrigen Städte zu einem ausgebreiteten See- und Landhandel, Jes. 23, 2. (Diod. Sic. 16, 41. 45), unterhielten Glasfabriken (Plin. 5, 17. 36, 66), verfertigten Leinwand und andere Handerzeugnisse, die sehr künstlich und weithin gesucht waren (Hom. Il. 6, 289 sq. 23, 742; Od. 15, 115 sqq. 425; Virg. Aen. 4, 75). Ebenso waren die Zidonier wie die Tyrer als geschickte Baukünstler geschätzt (1 Kön. 5, 6., 1 Chron. 22, 4., Esr. 3. 7.), auch muß es dort berühmte Bildschnitzer gegeben haben (Philo Opp. 2, 579), und ihr feines Räucherwerk ging von Zidon aus in alle Welt (Plin. 12, 55. 13, 2).

Wann nun ist dieses Volk nach Kanaan und an die phönizische Küste eingewandert und woher ist es gekommen? Darüber verweisen wir auf das Bd. VII. S. 239. 240 Bemerkte. Zunächst führte das genannte Volk den Namen Kanaaniter, wie selbst noch zu Augustin's Zeit die afrikanischen Punier auf die Frage, was sie seyen, auf Punisch die Antwort gaben: Chanani, und ihr Land hieß *Χνᾶ*, wie denn nicht nur Stephanus Byz. unter diesem Worte, sondern auch Hekatäus von Milet sagt: *οὕτω γὰρ πρότερον ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο.* Der Name Phönizien und Phönizier kommt nur bei den Griechen und, wie wir gesehen haben, zuerst bei Homer vor, sie selbst nannten sich fortwährend Kanaaniter, wie sie auch von den Israeliten bis in späte Zeiten (Jes. 23, 11.) so genannt wurden. Früher sind sie immer unter den am Meer wohnenden Kanaanitern (4 Mos. 13, 29.) mitbegriffen, wie denn auch auf ägyptischen Denkmälern (Movers 2, 21.) dieser Name für ganz Palästina bis auf Menephtha's I. Zeit vorkommt.

Ueberhaupt scheint das Wort Kanaaniter einen weiteren und engeren und engsten Sinn gehabt zu haben. Im weiteren Sinne bezeichnete es alle die Völkerschaften, welche diesseits des Jordans bis zum mittelländischen Meere wohnten (1 Mos. 24, 3., Richt. 1, 1. 3., womit auch 1 Mos. 12, 6. 13, 7. zu vergleichen ist). In engerer Bedeutung umfaßte der Name die Zidonier und Hethiter, wie wir aus 1 Mos. 10, 15. ersehen. Im engsten Sinne des Wortes kann, wie Movers (Phöniz. 2, 1. S. 19—21, 64 f.) nachgewiesen hat, der Name nur auf die Phönizier gehen, die in der Bibel mit dem Namen Zidon bezeichnet werden (1 Mos. 10, 15.). Denn nur die Bewohner der Meeresküste, die Phönizier, nannten sich und ihr Land Chna oder Kanaan und Kanaaniter, und werden in dieser Einschränkung auch in der Bibel Jos. 11, 3. und noch bestimmter 4 Mos. 13, 29. so genannt. Nur von ihnen wissen wir, daß sie einen gemeinsamen Stammvater in ihrem Chna oder Phönix anerkannten. Bei den übrigen Völkern, die Hethiter ausgenommen, welche 1 Mos. 23, 3. allein Söhne Heth's genannt werden, während nie die Bezeichnung Söhne Jebu's, Amor's u. s. w. oder gar Söhne Kanaans vorkommt, wie man stets Söhne Israel's, Moab's, Ammon's, Edom's liest, fehlt das Bewußtseyn gemeinsamer Abstammung, wie denn auch 1 Mos. 10, 16—18. nur nomina gentilitia erscheinen. Die Phönizier dehnten sich aber anfänglich über die ganze Niederung der Meeresküste aus und gaben dem Lande den Namen (Strabo 16, 756), der, wie nachher Philistäa, später auf das ganze Westjordanland übertragen wurde. Erst durch die Amoriter, die eines Theils der Meeresküste sich bemächtigten (Richt. 1, 34., 1 Sam. 7, 14.), und noch mehr durch die etwas später nachrückenden Philister wurden sie bewogen, sich weiter nördlich zurückzuziehen und zu concentriren, um auf dieser für die Schifffahrt so günstigen Nordküste Palästina's ihre ganze und reiche Entwickelung zu entfalten. Denn ihr oberes Küstenland war sehr ergiebig und hatte eine für die Schifffahrt äußerst vortheilhafte Lage. Der Libanon gab gutes und

reichliches Holz zum Schiffbau, wie denn eine alte Sage (Tschucke ad Mela 3, 1, 368) die Phönizier zu Erfindern der Schifffahrtskunst macht; bei Sarepta waren Eisen- und Kupfergruben, an der Küste fischte man Purpurschnecken und aus der Kieselerde am Strande und in einigen Flüssen verfertigte man Glas. Als Israel nach Kanaan einwanderte, kam es mit dem auf 1 Mos. 15, 18—21. gegründeten Anspruche, das ganze Land ohne Ausnahme und namentlich auch das Gebiet der Kanaaniter im engsten Sinne (Phönizier), V. 21., und zwar der Phönizier bis zur äußersten Gränze Byblus (גִּבְלִי Jos. 13, 5.) in Besitz zu nehmen. Deßhalb wurde dem Stamme Asser Tyrus und Zidon (Jos. 19, 28. 29.) als Erbtheil zugewiesen. Wenn nun auch Asser nicht im Stande war (Richt. 1, 31. 32. 3, 3.), Zidon und Akko und folglich auch Tyrus, ja nicht einmal Achsib einzunehmen, so folgt doch daraus jedenfalls, daß der Stoß, welchen die Israeliten ausübten, für die Phönizier ebenso empfindlich seyn mußte, als der früher von den Amoritern und Philistern erfahrene, und daß sie sich genöthigt sahen, zum Schutze ihrer Existenz und Volksthümlichkeit sich noch mehr zusammenzuziehen und ihre Hauptmacht von dem wohlverschanzten Tyrus an zu vereinigen, welches sie schon damals zu einer fast unüberwindlichen Festung (Jos. 19, 29. vgl. 2 Sam. 24, 7.) ausbildeten, als den Theil, welcher später, im Unterschied vom Inseltyrus, des Meeres Feste (Jes. 23, 4. vgl. Ezech. 26, 17. 27. 4, 25.), Paläthyrus genannt wurde. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß durch diesen Andrang Israels ein Theil der Phönizier, vielleicht der mehr südlich wohnenden, zur Auswanderung veranlaßt wurde. Wenn Procopius in der Geschichte des Vandalenkrieges 2, 20 einer phönizischen Inschrift bei der Stadt Tiegris in Mauretanien erwähnt, die von aus Kanaan flüchtigen Phöniziern herrühren soll und also lautet: *Ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ φεύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ υἱοῦ Ναυῆ*, und wenn bei Suidas s. v. *Χαναὰν* die dortigen Einwohner sagen: *Ἡμεῖς ἐσμὲν Χαναναῖοι, οὓς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ λῃστής*, so klingt das doch nicht gerade wie eine Erdichtung nach Ewald's Urtheil (Gesch. Isr. 2, 226), wenn auch zuzugeben ist, daß uns der Inhalt dieser Inschrift nur dem Sinne, nicht genau dem Wortlaute nach, wie er auf jenen zwei Säulen aus weißem Stein bei einer Quelle verzeichnet stand, mitgetheilt ist. Zu dieser Zeit dürfte, wenn nicht die unten folgende Nachricht vorgeht, Aradus (אַרְוַד 1 Mos. 10, 18., griech. Orthosia, jetzt Ruad), jener phönizische Inselstaat nördlich von Byblus, von flüchtigen Zidoniern gegründet worden seyn, wie uns Strabo 16, 2, 13 berichtet, — ein Staat, berühmt durch geschickte Seeleute und tapfere Krieger (Ezech. 27, 8. 11.), von welchen später Antaradus schief dem Inselstaate gegenüber, Aradus südlich von Karmel (Scylax peripl. p. 104), die Insel Aradus bei Kreta (Plin. hist. nat. 4, 20) und eine gleichnamige im persischen Meerbusen (Strabo 16, 766. 784) als Ansiedelungen ausgingen, und der im Dreibunde mit Tyrus und Zidon die Bundesstadt Tripolis erbaute und bevölkerte.

Wenn aber die Israeliten zur Zeit Josua's und unmittelbar nachher auf die Phönizier drückten, so daß diese manche ihrer südlichen Besitzungen aufgeben mußten, wenn sich die Daniter im Anfang der Richterzeit, als sie die Zidon befreundete Stadt Laisch einnahmen, bei dem friedlichen Karakter und der stillsitzenden Lebensart beider Volksstämme nichts um das mächtige Zidon bekümmerten (Richt. 18, 7. 28.), wenn sie bis zur Zeit der Debora noch selbstständige Schifffahrt trieben (Richt. 5, 17.), so hatten sich die Verhältnisse um die Mitte und noch mehr in der letzten Hälfte der Richterzeit wesentlich geändert. Während es noch zur Zeit der Debora, 140 Jahre nach Josua's Tode (Richt. 5, 17.) heißt:

Auch Gilead, jenseits des Jordans ruht es stille;
Und Dan, warum verweilt es bei den Schiffen?
Auch Asser blieb am Meeresufer sitzen,
Und ruht' an seinen Buchten stille; —

während demnach zu dieser Zeit Dan und Asser, unbelästigt von den nach Norden gedrängten, aber von dort aus wieder zur Herrschaft auf 20 Jahre gelangten Kanaanitern und, unbehelligt von den Phöniziern, noch selbstständige Schifffahrt trieben und in be-

haglicher Gewerbsamkeit sich ergingen, finden wir sie etwa 60 Jahre später unter anderen auch von Zidon theils feindselig bedrückt (Richt. 10, 12.), theils freiwillig abhängig, da sie deren Göttern dienten (Richt. 10, 6.). Es scheint also, daß bei der wachsenden Blüthe Zidons und bei der zunehmenden Vereinzelung drr Stämme Israels die kleineren nördlichen Stämme es vorzogen, statt unter das Joch der fremden Bedrücker sich zu beugen, unter Verzichtleistung auf ihre ungeschmälerte Selbstständigkeit dem Schutze der mächtigen (Jos. 11, 8. 19, 28.) Zidonier sich anzuvertrauen. Um die Zeit Simsons aber, etwa 50 Jahre nachher, wo der Segen Jakob's in seiner jetzigen Gestalt durch den Vorelohisten veröffentlicht wurde (s. Art. „Pentateuch" und Ewald, Gesch. Isr. 1, 79—83), sehen wir die Obmacht Zidons soweit fortgeschritten, daß die Stämme Isaschar und Asser in förmlicher Hörigkeit zu stehen scheinen und sich zu untergeordneten Diensten für die Zidonier und ihren König hergeben (1 Mos. 49, 14. 15.).

Von Asser aber, der mitten unter den Kanaanitern wohnte (Richt. 1, 32.), wird 1 Mos. 49, 20. kurz, aber treffend gesagt:

Von Asser kommt ein Fettes, seine Speise,
Und er wird Königsleckerbissen spenden.

Unter dem König kann hier nicht ein israelitischer, sondern es muß der zidonische König verstanden seyn, dem dieser Stamm zinsbar wurde, dem er den Tribut in feinstem Waizen abtrug. Lauter Verhältnisse, die auf entschiedene Uebermacht Phöniziens über diese nördlichen Stämme hinweisen und es ganz erklärlich machen, daß sie auch den Götzen Zidons (Richt. 10, 6.) gedient haben. Denn Zidon stand um jene Zeit auf seiner Höhe und muß eine höchst bedeutende Macht besessen haben. Wenn in der Zeit Salomo's Tartessus-Schiffe nach Ophir segeln, um dort im Osten neue Entdeckungen und Erwerbungen zu machen, so geht daraus hervor, daß Tartessus (תַּרְשִׁישׁ) im Westen (1 Mos. 10, 4.) längst entdeckt, befahren, mit Ansiedelungen versehen war, da man diesen Namen (1 Kön. 10, 22.) für große, längst bekannte Kauffahrteischiffe wie jetzt den Namen Ostindienfahrer unbedenklich und ohne Erklärung gebrauchen konnte und allgemein verstand. Es muß also die hundert Jahre zuvor in der letzten Zeit der Richter, in welcher wir stehen, Tartessus in Spanien (Hispania baetica) zwischen den beiden Ausflüssen des Bätis, jetzt Guadalquivir, vollkommen bekannt und mit phönizischen Ansiedlern besetzt gewesen seyn (vgl. Movers, Phön. 2, 319). Dieß war aber die entfernteste Kolonie der Phönizier, welche sich bis zu Salomo's Zeit nur westlich mit ihren Entdeckungs- und Handelsreisen gewendet hatten. Ihr mußten die näheren Kolonien größtentheils der Zeit nach vorausgegangen seyn. Welche waren dieselben? Hier kommt uns nun die Tafel günstig entgegen, welche Grotefend in dem Vorwort zu Sanchuniathon's Urgeschichte der Phönizier, herausgegeben von Wagenfeld (Hannover 1836), zur Uebersicht aus diesem Werke über die Ausdehnung und die Machtverhältnisse der Phönizier um die Zeit der Fahrt nach Ophir zusammengestellt hat. Mag auch das Werk Sanchuniathonis historiarum Phoeniciae libros novem graece versos a Philone Byblio edidit latinaque versione donavit F. Wagenfeld, Bremae 1837. viel Apokryphisches an sich tragen, und namentlich in den beiden ersten Büchern vorherrschend mythologische Phantasien enthalten, so scheint doch Philo vom dritten Buche an wirklich dem Werke des in der Mitte des 6. Jahrh. v. Chr. blühenden Sanchuniathon mit Treue zu folgen. Die Uebersichtstafel lautet nun:

I. Vom Festlande Phöniziens besaß

Orte.	Streiter.	Lanzenträger.	Streitwagen.	Kriegsschiffe.	Bemerkungen.	Buch u. Kapit.
1. Tyrus	60,000	1,000	80	100	mit unzähligen Lastschiffen	8, 3.
2. Zidon	40,000	1,000	20	60		8, 4.
3. Berytus	10,000	1,000	40	30		8, 7.
4. Byblus	20,000	2,000	20	85		8, 5.
5. Aradus	8,000	1,000	20	50	mit 500 Bogenschützen	8, 6.
6. Bergbewohner . .	30,000	—	—	—	mit 2000 Bogenschützen	8, 8.
	168,000	6,000	180	325	2,500 Bogenschützen	8, 9.

II. Von den Inseln und Pflanzstädten stellte

Orte.	Streiter.	Kriegsschiffe.	Bogenschützen.	Gründung von	Buch u. Kapit.
1. Kittium auf Cypern	10,000	60	500	Zidon	8, 10.
2. Masuda „ „	4,000	20	500	Zidon	8, 10.
3. Rhodus	3,000	10	500	Zidon	8, 11.
4. Machira in Kleinasien	5,000	20	500	Zidon	8, 11.
5. Supha „ „	2,000	10	—	Zidon	8, 11.
6. Zoara „ „	1,000	10	—	Zidon	8, 11.
7. Sale „ „	1,500	8	—	Aradus	8, 11.
8. Ozyne „ „	2,000	—	—	Tyrus	8, 11.
9. Bethomalkrot „	1,200				
10. Masaba „ „	500	15	—	Tyrus	8, 11.
11. Kasra „ „	800				
12. Mapriza auf Kreta	3,000	15	100	Zidon	8, 12.
13. Mapristor „ „	1,400	6	—	Tyrus	8, 12.
14. Gadira oder Kythera	7,000	30	2,000.	Mapriza	8, 12.
15. Mazaurisa od. Sicilien mit 6 Städten	11,000	38	—	Tyrus und Zidon	8, 13.
16. Mylita od. Malta mit Dörfern . .	2,000	15	—	(wahrscheinl. gemeinsamer Stapelplatz)	8, 13.
17. Maphyle in Traga	4,000	36	—	Aradus und Byblus	8, 13.
18. Ersiphonia od. Ligurien . . .	12,000	25	—	ungenannt	8, 13.
Im Ganzen	71,400	318	2,600		8, 9.

Hiezu kam noch ein Städtchen an der Meerenge zwischen Kyton (קָטוֹן, das kleine Gebiet von Corsika) und Gadyla (גָּדוֹל, das große Gebiet von Sardinien) und die Tartessier, die zwar unter einem eigenen, abhängigen Fürsten standen, aber im Falle eines Seekrieges mit vielen Kriegs- und anderen Schiffen den Tyrern zu Hülfe kommen mußten.

Im Gebiete von Tyrus lagen damals die Städte Hysora, Maine, Silyphe, Bethobarkas und Ramase. Zu Zidon gehörte Monychus, Jauphe, Moyra, Dibon, Nebra und Soate; zu Berytus Arbe, Isbas, Sydrobal, Bethastaroth; zu Byblus Asmunia, Jasude, Nebite und Nebra der Byblier; zu Aradus Arboze, Kasauron, Itynna, Delibas und Asypotia; die Bergbewohner hatten Dörfer Gabara, Oryx, Gadra und Momigura. Man sieht hieraus, in welcher Blüthe, in welch' geordneter Heerverfassung sich damals Phönizien befand und welchen Reichthum, welche Hülfsmittel es in sich schloß. Daß hier nicht Erfindung ist, dürfte schon daraus hervorgehen, daß manche dieser Namen trotz der griechischen Entstellung sich leicht im Hebräischen wiedergeben lassen, was ein griechischer Erdichter unmöglich hätte zu Stande bringen können. So ist Hysora ohne Zweifel חֲצוֹר Jos. 11, 1—13., Jauphe יָפוֹ, die Hafenstadt, Jos. 19, 46 f., Moyra מְעָרָה Jos. 13, 4., Dibon דִּיבוֹן (ein außerisraelitisches, wo die Königskinder wohnten), Nebite = נֵבֵת u. s. w. So auch liegt bei den Kolonien die hebräisch-phönizische Form auf der Hand bei Masuda = מָצוֹד, Machira = מָחִיר, Supha = סוּפָה, Zoara = צוֹעָר, Bethomalkrot = בֵּית und קֶרֶת, Masaba = מַצֵּבָה, Kasra = קָצַר, Mapriza = מִפְרָץ (Hafen, Bucht), Mapristor = מִפְרַץ טוֹר oder צוֹר, Gadira = גְּדֵרָה, Mazaurisa = מְצַר אִשָּׁה (das Gebiet des Feuerberges = Sicilien), Mylita = מָסַט, Maphyle = מַפְּלָה, Ersiphonia = אֶרֶץ צָפוֹן u. s. w.

Wenn nun, genau genommen, da die Beschreibung dieser Machtverhältnisse sich auf die Zeit Hiram's bezieht, aus dessen Periplus sie genommen ist, in der letzten Zeit der Richter diese Machtverhältnisse noch nicht völlig entwickelt waren, so müssen sie doch bereits so weit vorgeschritten gewesen seyn, daß man leicht begreift, warum die oberen Stämme in Abhängigkeit von Phönizien geriethen und sogar von ihnen bedrückt werden konnten, wie Richt. 10, 12. erwähnt wird.

Bis dahin ist über dieses feindliche Verhältniß der Zidonier gegen Israel von nirgend her ein Licht verbreitet worden. Und doch müssen bei all' den Richt. 10, 11. 12. genannten Völkern Thatsachen zu Grunde liegen, welche diese Sprache rechtfertigen. Also auch bei dem, was von dem Bedrängen der Zidonier gesagt wird. Sollten wir

da nicht geneigt seyn, die Nachricht begierig zu ergreifen, welche gewiß ganz unabhängig von der Bibel Philo im Sanchuniathon 6, 6—8 mittheilt, wodurch auch von dieser Seite die bisherige Geringschätzung dieses Werkes als ungerechtfertigt erscheint. Er erzählt, daß zur Zeit des zidonischen Königs Kislon die Israeliten, welche er proleptisch Judäer und Samarier nennt, in Streit mit den Onakinen (עֲנָקִים), Omlakinen (עֲמָלֵק) und Keraten (כְּרֵתִים) gerathen seyen, der Letzteren Burgen aber nicht zu erobern vermocht haben. Sie haben aber damals auch Batanäa, d. h. das transjordanische Gebiet erobert. Da Kislon etwa 400 Jahre vor David regierte, so führt uns in die Zeit der Eroberung Kanaans und Ostjordans ca. 1472 zurück. Was aber Sanchuniathon 6, 7 anfügt, daß die Batanäer, mit den Moabäern verbunden, die Absicht gehabt haben, die Israeliten wieder zu vertreiben, kann füglich auf die Unterjochung der Israeliten durch Moab (Richt. 3, 14.) bezogen werden, da Sanchuniathon hier alle Feindseligkeiten zusammen nimmt. Uebrigens erscheint hier dieser Kampf als ein viel lebhafterer, denn wir davon in der Bibelstelle erfahren, die uns eigentlich nur das Ende, die Rettung durch Ehud, näher beschreibt. Nun wird uns 6, 8 weiter erzählt, daß die Zidonier nebst den Tyrern, Aradiern und Bnytiern mit den Bewohnern des Gebirges, deren Hauptstadt Karnäa (*Καρναῖα*, עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם 1 Mos. 14, 5., vgl. 5 Mos. 1, 4., 1 Chron. 11, 14.) in der Gewalt der Israeliten war, ein Bündniß geschlossen haben, um dieselben vom weiteren Vordringen abzuhalten, und daß hiezu von Zidon, Tyrus, Byblus, Aradus und Berytus zusammen 10,000 Streiter aufgeboten worden seyen. Wenn nun auch dieß wie das Vorige in die Zeit Kislon's (כִּסְלוֹן) fällt, der aber hier nicht als König, sondern nur als zidonischer Heerführer erscheint, so können in der Sage leicht verschiedene Zeiträume zusammengeschoben seyn, und wir dürfen hier vielleicht wieder an eine spätere Zeit denken. Jedenfalls ist hier von einer anderen Seite ausgesprochen, daß die Phönizier während der Richterzeit den israelitischen Angelegenheiten nicht ferne standen, sondern die Beengung ihrer Gränzen durch dieses Volk bei gegebener Gelegenheit durch Bedrückungen diesseits des Jordans und jenseits, wo sie nach 4, 4. 5. 5, 1. 6, 9 über Hamath geboten, heimzugeben suchten. Uebrigens wußte nach Sir. 46, 18. schon Samuel neben den Philistern auch die tyrischen Fürsten (Suffeten) in die Schranken wieder zurückzuweisen.

Die Oberherrschaft Zidons wurde durch König Bimalus (Sanch. 4, 2), nachdem die Herrschaft Arioch's (vgl. 1 Mos. 14, 1.), welchen Philo mit dem Worte Leonturgos wiedergibt (3, 1 ff.), lange vorher bestanden hatte und eine unbestimmte Dauer von Zeiten ohne bestimmte Herrschaft vorausgegangen war, fest und dauerhaft gegründet und währte bis auf die Zeit David's, wo nach 6, 10. 7, 3 Bartophas, Huram's Vater, die Hegemonie an Tyrus brachte. Es ist wirklich auffallend, wie genau doch im Ganzen Sanchuniathon's Rechnung der Regierungszeit der einzelnen Könige wieder mit der biblischen Zeitrechnung in Verbindung gebracht werden kann. Wir versuchen hier einen Ueberblick:

Israelitische Geschichte.	Könige Zidons von Bartophas an bis zum Gründer der Hegemonie.	Regierungszeit (Jahre).	Jahre vor Christus.	Sanchuniathon.
David's Regierungsantritt in Jerusalem; denn noch in der ersten Zeit seiner 33jährig. Regierung tritt er mit Huram in Verbindung (2 Sam. 5, 11. vgl. 1 Kön. 5, 15. כָּל־הַיָּמִים).	Bartophas, Emporkömmling, bringt die Herrschaft an Tyrus (6, 10)	6	1050	7, 3.
	1. Gadylkarus, S. d. Moliokus	43	1093	6, 10. 7, 3.
Simson, Jephthah.	2—5. Moliokus, Kador, Doborpis, Memrum	zus. 100	1193	6, 10.
	6. Soromolkos	32	1225	6, 10.
	7. Jonakos	18	1246	6, 10.
Gideon.	8. Mokbas, S. d. Obbokeruns	42	1288	6, 10.

Israelitische Geschichte.	Könige Zidons von Bartophas an bis zum Gründer der Hegemonie.	Regierungszeit (Jahre).	Jahre vor Christus.	Sanchuniathon.
Debora.	9. Obdokeruns, S. d. Petas .	36	1324	6, 10.
Schamgar.	10. Petas, S. d. Jakylbas . .	29	1353	6, 9.
Othniel.	11. Jakylbas	48	1401	6, 9.
Israel in der Wüste.	12. Ratops, S. d. Kislon; langer Friede	62	1463	6, 9.
	13. Kislon, S. d. Nasukus . .	49	1512	6, 5.
	14. Nasukus, S. d. Asmun . .	8	1520	6, 4.
	15. Kybozus, S. d. Asmun . .	31	1551	6, 4.
	16. Asmun	47	1598	6, 4.
Israel in Aegypten.	17. Agathon, Sohn d. Kitylbas, wurde getödtet. Kolonien in Sicilien	28	1626	5, 10.
	18. Kitylbas	42	1668	5, 10.
	19. Zidon	40	1708	5, 7.
	20. Jasimon, S. d. Amoas . .	20	1728	5, 5.
	21. Amoas, S. d. Belirus . .	60	1788	5, 3.
	22. Belirus, Sohn d. Rabothus, führt einen langen Krieg mit Tartessus und herrscht darnach 45 Jahre;	ca. 50	1838	4, 10.
	Stifter einer Hochschule für Priestersöhne bei Zidon	. . . .	. . . .	4, 19.
	23. Rabothus herrscht als Großkönig in Zion	30	1868	4, 9. 10.
Um die Zeit der Einwanderung Jakob's n. Aegypten.	24. Bimalus herrscht nach Gründung der Hegemonie Zidons	viele	Jahre	4, 9.

Wenn nun nach der sichersten Berechnung Israel 1494 aus Aegypten zog und 430 Jahre dort verweilt hatte, so ist demnach der Anfang der Oberherrschaft Zidons in die Zeit während des Aufenthalts in Aegypten gefallen. Das klingt nun weder mythisch noch apokryphisch und trifft wieder ganz damit überein, daß zur Zeit Josua's Zidon den Beinamen „groß“ führte (11, 8. 19, 28.), was einen damals schon langen Bestand der Stadt voraussetzt und ebensowohl auf ihre Obergewalt über die anderen phönizischen Staaten als auf den bedeutenden Umfang der Stadt selbst bezogen werden kann. Von Bimalus wird erzählt, daß er seinen Sohn Barodobus zum Herrscher von Berytus, einen zweiten Rabothus, der ihm nachher als Großkönig in Zidon folgte, zum König in Byblus, einen dritten Aradus zum König über die von ihm angelegte Kolonie gleiches Namens und seinen Tochtermann Melkarinus (מֶלֶךְ הָרִים) zum Statthalter über die Gebirgsbewohner des Libanons und Cölesyriens gemacht habe. Seinem jüngsten Sohne vermachte der kinderlose König die Herrschaft über Tyrus. So ward Bimalus Herrscher über ganz Phönizien bis an den Orontesfluß. Auch wird von ihm berichtet, daß er Hamath — als dessen Erbauer vor Bimalus unter König Bethobalus Mathäbalus 3, 10 genannt wird, welcher auch ihr erster König wurde —, welches damals aufblühte und den Gebirgsbewohnern Unterstützung in ihrem versuchten Abfall von Melkarinus gewährt hatte, mit einer Macht von 30,000 streitbaren Männern gezüchtigt habe, Sanch. 4, 4. Schon damals hatten die Phönizier einen bedeutenden Handel mit den Inseln; Bimalus' Flotte segelte bereits nach Tartessus, und er legte die Kolonie Kitium in Cypern, eine andere in Rhodus, eine Stadt in Kreta an, sandte eine Ansiedlung nach Malta und zwei nach Ligurien. Wenn nun auch nach der Sitte alter Sagen viel mehr ihm zugeschrieben wurde, als ihm gebührte, so geht doch aus Allem hervor, daß die Phönizier an Macht, Reichthum und Bildung schon in der Zeit, als Israel in Aegypten war, große Fortschritte gemacht hatten. Wir begreifen hieraus ferner, welch' guten Grund Israel bei der Einwanderung hatte, das mächtige Zidon, obgleich ihm dessen Gebiet zugeschieden war, noch weniger durch einen Angriff zu reizen als die Philister, deren Land es auch unangetastet ließ (Jos. 13, 2. 3., Richt. 1, 35., 2 Mos. 13, 17.), obgleich es zur Abrundung seines Gebietes unentbehrlich scheinen mochte. Zidon war schon damals gewiß bedeutend stärker als die Philister, obwohl mehr auf

Handel und Gewerbe als auf Krieg und Eroberung bedacht (Richt. 18, 7.). Zidon aber behielt nach Sanchuniathon 6, 10 die hervorragende Gewalt bis zum Tode des Königs Gadylkar, welcher 7, 2 kinderlos starb. Dieß stimmt auch mit der Bibel überein, da erst zur Zeit David's und Salomo's ein König von Tyrus, Huram, genannt wird, der mit den beiden größten israelitischen Königen in Bündniß und Freundschaft (1 Kön. 5, 15.) lebte. Die Veranlassung, welche die Hegemonie von Zidon an Tyrus brachte, wird von Sanchuniathon auf eine durchaus nicht unwahrscheinliche Weise folgendermaßen erzählt. Dem zidonischen Könige Gadylkar, der sich durch Gerechtigkeit und Reichthum auszeichnete, hatte Elasar, König von Hamath, unter anderen werthvollen Geschenken auch drei äthiopische Sklaven verehrt, welche er von den Babyloniern als in vielen Künsten erfahren erkauft hatte, und welche namentlich äußerst geschickte Schlangenbeschwörer waren, 7, 1. Gadylkarus hatte große Freude an ihnen, beehrte sie auf jede Weise und erhob sie zu den ersten Würden des Staates. Sie mißbrauchten aber ihren Einfluß zu Ungerechtigkeiten, Habsucht und Bedrückung, wie es Höflinge, in orientalischen Staaten zumal, fast immer gemacht haben. Dadurch wurden sie nicht nur den Zidoniern, sondern auch den abhängigen Königen, namentlich denen von Arad und Beirut verhaßt, welche als Nachkommen des Bimalus (Ὀχριτοβίμαλοι, אַחֲרִיתֵי בִמְעַל) von ihnen am übermüthigsten behandelt wurden, ihres alten Adels eingedenk aber solche Bedrückung am ungernsten tragen mochten. Was sie noch mehr reizte, war der Rath an Gadylkar, den tyrischen König Bartophas zum Nachfolger zu wählen, von dem sie zu diesem Zwecke durch große Geschenke bestochen waren. Da sie an dem mächtigen Bartophas, dem sie die Oberherrschaft mißgönnten, sich nicht rächen konnten, so klagten sie die Aethiopier an, als hätten sie dem König nach dem Leben getrachtet, worauf Gadylkar bewogen wurde, sie in Ketten auf die Insel Kittium (Cypern) zu verbannen. Nach dem hierauf bald erfolgten Tode Gadylkar's entspinnt sich ein Krieg der Ochritobimalen, die von Byblus und der Insel Malta Unterstützung erhielten, gegen Bartophas, der sie jedoch besiegt und dadurch veranlaßt, auf die Inseln zu fliehen, woselbst sie viele Ansiedelungen gründeten. Bartophas aber schlug seine Residenz nicht in Zidon auf, das ihm nicht geholfen, sondern in neutraler Stellung sich entschlossen hatte, auf die Seite zu treten, welche den Sieg davontrüge. So wurde Tyrus das Haupt aller Städte am Meer und im Binnenlande (7, 3), Bartophas konnte jedoch die Herrschaft über die Kolonien nicht erlangen, weil die Ochritobimalen, welche eine große Flotte befehligten, das Meer beherrschten. Doch Bartophas, entschlossen, auch die Ansiedelungen zu erobern, befahl allen Eparchen, möglichst viel Schiffsmaterial nach Byblus zusammenzubringen, wo er die Schiffswerfte erweitert hatte. Aber als er den Hafen einst besichtigte, um den Eifer der Arbeiter zu entflammen,, wurde er durch einen Splitter am Auge verwundet, wodurch trotz aller mit Sorgfalt angewandten Mittel sein Tod am folgenden Tage herbeigeführt wurde, nachdem er 6 Jahre die Oberherrschaft behauptet hatte, 7, 4. Dieß Ereigniß muß in das erste Dritttheil des davidischen Königthums fallen, da sein junger Sohn Joram (חוּרָם, wie 2 Chr. 2, 2. vgl. 12. 4, 16., 1 Chr. 8, 5. richtig geschrieben wird), den man zum Großkönig wählte und der auch bei den Tyrern den Namen Hierbas führt, 57 Jahre regierte und zur Zeit Salomo's als rüstiger Mann erscheint. Dieser Huram, wie wir ihn ferner nennen wollen, die Plane seines Vaters weiter verfolgend, rüstete alsbald 70 Kriegsschiffe aus und sandte ein großes Heer nach Kittium, wo die Ochritobimalen mit ihrer gesammten Macht sich befanden. Als die Tyrer, bereits an der Möglichkeit der Einnahme verzweifelnd, sich wieder einschiffen wollten, kamen jene äthiopischen Verbannten, welche ihren Peinigern in der Stadt entronnen waren und berichteten, es werde leicht seyn, die Stadt eben jetzt zu überfallen und einzunehmen, weil die Belagerten in dem Glauben, daß die Tyrer abziehen, eine große Festfeier begehen, wobei in der Stadt allgemeine Trunkenheit herrsche. Deßhalb möchten nur die Tyrer die Zelte abbrechen und zum Scheine die Einschiffung bewerkstelligen, bei Nacht aber die Mauern übersteigen, wo

dann die Einnahme leicht seyn werde. Dieser Plan wurde ausgeführt und gelang vollkommen. Die Stadt wurde eine Beute der Tyrer, mehrere von den Einwohnern wurden erschlagen und alle Ochritobimalen dem Tode geweiht. Nun unterwarfen sich alle Ansiedelungen dem Sieger, so daß Huram die ganze ehemalige Macht der Zidonier in sich vereinigte. Die erretteten drei Aethiopier aber begünstigte er von nun an fortwährend in Betracht ihrer großen, seinem Vater und ihm selbst geleisteten Dienste.

Hier greift nun die Geschichte, von Sanchuniathon erzählt, in die Verhältnisse Phöniziens zur Zeit Salomo's ein, und gibt von der Veranlassung zur Ophirfahrt eine Erzählung, die wiederum nicht unglaubwürdig erscheint. Nach 1 Kön. 9, 26. scheint es, als wäre Salomo auf den Gedanken einer Schifffahrt nach Ophir selbstständig gekommen, während doch nicht nur die Bemannung (V. 27.) von Tyrus ausging, sondern (10, 11) die Schiffe geradezu Schiffe Huram's genannt werden. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Plan ursprünglich von Huram ausging, der die Absicht hatte und als Phönizier und unternehmender Großkönig haben mußte, einen Handelsweg im Südosten zu eröffnen, nachdem man bisher nur nach Westen gesegelt war. Dieß wird auch daraus fast zur Gewißheit erhoben, was wir 1 Kön. 9, 11—13. lesen. Wenn nämlich dort Huram die zwanzig ihm von Salomo zum Geschenk anerbotenen Städte im Lande Galiläa nicht annahm, die ihm doch sonst wegen der Nähe von Tyrus sehr genehm seyn mußten, so geht daraus hervor, daß der staatskluge Mann durch seine Großmuth sich den Weg zu einer anderen Einräumung von Seiten Salomo's bahnen wollte, und das war der Plan, den Hafen Ailath zu einer Entdeckungsfahrt und neuen Handelsunternehmung nach dem Südosten benützen zu können*).

Die Machtverhältnisse Huram's, des berühmten Großkönigs von Tyrus, waren der Art, daß sich seine See- und Landmacht mit dem heutigen England messen konnte. Kriege werden von Huram nicht weiter erwähnt, sondern wie Salomo führte er eine friedliche Regierung und lebte in Freundschaftsbündnissen nach 8, 16. mit Philistäa, Israel, Aegypten, Arabien, Damaskus und Hamath, was ganz der Anschauung und Auffassung der damaligen Zeit ungesucht entspricht, wie sie uns aus den israelischen Nachrichten entgegentritt (vergl. Movers, Phön. 2, 328). Als Huram nach 57jähriger Regierung (7, 5.) mit Tode abging, regierte sein Sohn Sydyk (צַדִּיק) 32 Jahre lang als Großkönig von Tyrus. Von diesem wird als merkwürdig erwähnt, daß er die von König Belirus bei Zidon für Priestersöhne (Sanchun. 4, 19.) gestiftete Lehranstalt (παιδευτήριον) wegen großer Ausartung der Schüler und zum Theil auch der Lehrer, die mit lebhafter und in's Einzelne gehenden Farben (9, 1—7.) beschrieben werden, wie sie aus einem Buche des Barmirhabas (בַּר מִרְכָּבָה) über zidonische Angelegenheiten enthalten waren, nach Tyrus gezogen, um sie zu neuer Blüthe zu bringen, die Gebäulichkeiten aber klosterartig mit einer Mauer umgeben habe, um desto leichter die studirende Jugend in Schranken halten zu können. Hiermit werden wir in die Zeiten des judäischen Königs Asa herabgeführt, und mit Sydyk's Regierung schließt der Auszug Sanchuniaton's und somit auch die Uebersetzung des Philo von Byblus.

Die Erwähnung einer solchen Schule kann in der That weder, was ihre Stiftung noch was ihre lange Dauer betrifft, keinen Verdacht einer Fälschung erregen, wenn wir bedenken, daß die Israeliten auch in Kanaan bei ihrer Eroberung (Jos. 15, 15. 16. Richt. 1, 12. s. Art. Pentat. S. 302) dieselben Einrichtungen antrafen. Dagegen ist Sanchuniathon hier, wo auch anderweitige Nachrichten zu Hülfe kommen, in Bezug auf die Regierungszeit Huram's mit Josephus eben so wenig in Uebereinstimmung, als in Bezug auf die Regierungszeit seines Nachfolgers. Josephus, Eusebius und Syncellus (Movers, Phön. 2, 140) lassen Huram 34 Jahre regieren und 53 Jahre alt werden. Hierbei stimmt nur das zusammen, daß er bei dem Regierungsantritt noch sehr jung war, was bei Sanch. 7, 4. durch den unerwartet frühen Tod seines Vaters motivirt

*) Ueber Ophir vgl. Bd. X. S. 654.

ist. Aber nach der Bibel hat Sanchuniathon recht. Denn wenn Huram 2 Sam. 8, 11. David zu seinem Palastbau mit Material und Bauleuten unterstützte, so geschah das gleich im Anfange seiner 33jährigen Regierung zu Jerusalem, und gewiß nicht lange nachher, da ein würdiger Palast für einen großen König zu den ersten Bedürfnissen gehörte. Wenn aber Huram noch jedenfalls 20 Jahre mit Salomo gleichzeitig regiert (1 Kön. 9, 10.), ehe er gemeinschaftlich mit ihm die Ophirfahrt unternimmt, so kann er nicht bloß 34 Jahre regiert haben; und es ist nur als ein Gewaltstreich zu betrachten, wenn Movers, um die unwahrscheinliche Angabe des Josephus und der Chronographen zu stützen gegen die höchst zuverlässigen Nachrichten der Bibel die Ausflucht (Phön. 2, 148) ergreift, David habe erst in seinem hohen Alter seinen Palast erbaut, um dadurch die andere Angabe aufrecht zu erhalten, daß der Tempelbau Salomo's im 12. Jahre der Regierung Huram's begonnen habe (Joseph. Antt. 8, 5, 3. c. Ap. 1, 17. 18). Diese Angabe aber steht mit den Angaben der Bibel in zu starkem Widerspruch, als daß man sie gegen dieselbe aufrecht erhalten könnte. Denn wenn man auch zugeben wollte, der Verfasser des 2. Buches Samuel folge einer sachlichen Anordnung, so ist doch das Cedernhaus David's fertig (2 Sam. 7, 2.), ehe sein Thronfolger geboren ist (2 Sam. 7, 12., יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ, vgl. 1 Chron. 17, 11.). Außerdem wird 1 Kön. 5, 15. die Freundschaft Huram's mit David so dargestellt, als ob sie fast während des letzteren ganzer Regierungszeit gewährt hätte. Ist nun der Angabe des Josephus hierin mit Recht zu mißtrauen, so hat man dagegen die Frage zu stellen, ob nicht unter den von Sanchuniathon 9, 1. genannten Sydyk als Nachfolger Huram's, welcher 32 Jahre regiert haben soll, Ethbaal, sein Enkel, mit Uebergehung der unmittelbaren Nachfolger zu verstehen ist, welcher wirklich 32 Jahre regierte. In der israelitischen Geschichte hören wir von Salomo an nichts mehr von Tyrus und Zidon, bis der 7. König des 10. Stämmereiches, Ahab, nach 1 Kön. 16, 31. eine phönizische Prinzessin, die Tochter des Königs Ethbaal, Isebel, zur Gemahlin nahm und nach dem übeln Vorgange Salomo's (1 Kön. 11, 5.) nicht nur den phönizischen Götterdienst begünstigte, sondern Israel aufdrang (1 Kön. 16, 31 ff. 18, 19 ff.). Dieß beweist jedenfalls, daß das Verhältniß der beiderseitigen Staaten bis dahin ein friedliches blieb und daß die brüderlichen Verträge beider Mächte, wornach die Phönizier zur schonenden Rücksicht der ihnen unterworfenen Israeliten angehalten wurden und ihnen der Verkauf derselben in's Ausland untersagt war (Am. 1, 9.), bis auf diese Zeit in ungeschwächter Kraft bestanden. Von Jerobeam's bis Ahab's Regierungsantritt verflossen nach 1 Kön. 14, 20. 15, 25. 33. 16, 8. 15. 28. sechsundfunfzig Jahre. Nach dem Obigen aber regierte Huram, da die Ophirschiffe mehrmals hin- und hergingen, gleichzeitig mit Salomo ungefähr 27 Jahre und Salomo allein noch 13 Jahre, was also von Huram's Tod bis Ahab's Vermählung, wenn wir dieselbe mit seinem Regierungsantritt gleichzeitig setzen, 60 Jahre beträgt. Bei Josephus aber (Movers, Phön. 2, 140) regieren von Huram's bis Ethbaal's oder Ithobaal's Tod Beleazar 7, Abdastartus 9, ein Ungenannter 12, Astartus 12, Astarymus 9 Jahre, Pheles 8 Monate, Ithobaal 32 Jahre, zusammen 81 Jahre 8 Monate. Demnach hätte Ahab noch 12 Jahre gleichzeitig mit seinem Schwiegervater regiert, was wohl möglich ist, da die 3 ½jährige Dürre nach den Annalen der Tyrier (Movers, Phöniz. 2, 145) noch in die Regierungszeit des Königs Ithobaal gefallen ist (Joseph. Antt. 8, 13, 2.). Ethbaal wird aber nach der älteren Sitte, zufolge welcher Zidon Bezeichnung des Stammes ist (Jos. 13, 4. 6. Richt. 3, 3. 1 Kön. 11, 5.), König von Zidon genannt, obgleich er in phönizischen Annalen (Menander bei Joseph. 8, 13. 2, 9. 6, 6.) als König von Tyrus aufgeführt ist, was er auch wirklich, wie sein Großvater Huram (2 Sam. 5, 11. 1 Kön. 5, 15. 9, 12.) war. Dieser Ethbaal, nach tyrischer, die Bindevokale liebender Aussprache Ithobaal, war früher Oberpriester der Astarte gewesen, hatte aber seinen Bruder Pheles, selbst auch einen Thronräuber, gewaltsam vertrieben (Jos. c. Ap. 1, 18). Huram's Sohn nämlich, Baleazar oder nach besserer Lesart bei Rufin (Movers, Phön. 2, 340) Baleastartus (בַּעֲלֵי עַשְׁתֹּרֶת), hatte bei seinem

Tode vier Söhne hinterlassen, von denen der zweitgeborene, Abdastartus, zur Regierung gelangte. Dieser wurde von den am Hofe lebenden Söhnen seiner Amme, denen er nach Sitte der Karthager (Virgil. Aen. 4, 632. Appian. 8, 28) und Hebräer (1 Mos. 35, 8.) großen Einfluß gestattet hatte, erschlagen, worauf sich der Aelteste derselben, den die tyrischen Geschichtsschreiber aus Abscheu, wie ähnlich bei Herodot 2, 128 die Aegypter, nicht aussprechen, 12 Jahre lang auf den Thron schwang (vergl. auch Justin 18, 3.), was viele Geschlechter, die solcher Sklaven- und Schreckensherrschaft entgehen wollten, zur Auswanderung in die Kolonien, von denen damals Utika (Just. 18, 4, 2.) gegründet wurde, veranlaßte, bis Astartus (bei Justin 18, 3, 9. Strato), älterer Bruder des ermordeten Königs, den Thron bestieg. Nach seinem Tode wurde mit Uebergehung seiner Söhne Astarymus König, aber von seinem Bruder Pheles (פִּלְאָר) erschlagen, der nach 8 Monaten von der Hand Ithobaals fiel, den man mit Movers (Phön. 2, 345) als den jüngsten Sohn des Baleastartus zu betrachten hat, in dessen Familie nun das Königthum verblieb. Da er bei den Tyriern, die seiner Fürbitte das Aufhören der auch in Israel herrschenden Dürre zuschrieben (Jos. Antt. 8, 13, 2.), im Rufe großer Frömmigkeit stand, so ist hieraus der bei Sanchuniathon 9, 1. vorkommende Name Sydyk (צַדִּיק, der Gerechte, Fromme) als Beiname wohl erklärlich, mit dem er in der Zahl der Regierungsjahre völlig übereinstimmt, was bei diesem ungesuchten Zusammentreffen so seltener Nachrichten jeden Verdacht der Erdichtung und Fälschung bei diesem im J. 1837 herausgegebenen Werke wie so vieles Andere als völlig unberechtigt darstellt. Die Heirath seiner Tochter mit dem israelitischen König Ahab ist sicherlich zunächst auf politische Rücksichten zurückzuführen, wie dergleichen auch bei Salomo 1 Kön. 3, 1. 7, 8., den Tatian orat. e. Graec. §. 37. und Menander von Pergamus (bei Clemens Al. Strom. 1, 21, 114.) selbst eine Tochter Huram's heirathen lassen (vgl. 1 Kön. 11, 1. 5.), stattgefunden hatten. Aegypten hatte durch Sisach's Einfall (1 Kön. 14, 25.) zur Zeit des plebeischen Königsthums in Tyrus Einfluß auf die palästinensischen Staaten gewonnen (vgl. 2 Kön. 7, 6.); und denselben Zweck verfolgte bald der neu emporgekommene Staat von Damaskus. Schon früher hatte derselbe, nach Josephus (Antt. 7, 5, 2.) noch unter David den nördlichen syrischen Küstenstrich oberhalb Phönizien besetzt; und bald sehen wir ihn an die südlich davon gelegene Seeküste, wo Gath (2 Kön. 12, 18.) erobert wurde, vordringen (2 Kön. 10, 32 f. 13, 3. 4.), im Inneren des Landes festen Fuß fassen und in Samarien selbst Handelsquartiere besitzen (1 Kön. 20, 34.). Diesen Gefahren entgegenzutreten und um vom Binnenhandel nicht abgeschnitten zu werden, wurde ohne Zweifel die in ihren Folgen für Israel so unglückliche Heirath mit der phönizisch gebildeten Prinzessin Isebel tyrischerseits eingeleitet. Nach Norden zu schob Ethbaal den Syrern dadurch einen Riegel vor, daß er das noch in der späteren Zeit wichtige Kastell Botrys an der nördlichen Grenze Phöniziens zu einer Festung ausbauen ließ. In Afrika aber gewannen die Ansiedelungen unter seiner Regierung eine solche Ausdehnung, daß sie bereits in das Innere sich hineinzogen, wie denn auch das wichtige Auza im Inneren Mauritaniens durch ihn gestiftet wurde (s. Menander bei Joseph. 8, 13, 2.).

Als dieser bedeutende König im Jahre 932 v. Chr. starb, regierte sein Sohn Balezor (*Βαλεζωρος*, hebr. בַּעַלצֹר) acht Jahre und hinterließ das Reich seinem achtjährigen Sohne Mattan (מַתָּן, vgl. 2 Kön. 11, 18.), der 25 Jahre regierte und bei seinem frühzeitigen Tode mit 32 Jahren zwei minderjährige Kinder hinterließ, Elissa (אֱלִיעִזְּרָה), mythisch Dido (נְדִידָה) genannt und mit dieser Mond- und Unterweltgöttin vermischt, und Pygmalion. Schon während der Regierungszeit Mattan's scheinen Streitigkeiten zwischen der Adels- und Volkspartei entstanden zu sein, die sich erneuerten, als er gegen die hergebrachte Sitte neben dem Sohne auch der etwas älteren und nach Justin sehr schönen Tochter die Herrschaft gemeinsam übertrug und sie zugleich zur Gemahlin des Hohenpriesters des Melkart (מֶלֶךְ קָרְת = Herkules) bestimmte (Virg. Aen. 1, 345). Diese Würde bekleidete ein Bruder des Königs, Acerbas od. Sychäus (Justin. 18, 4, 3.

Virg. Aen. 1, 343). nach genauerer Aussprache Askarbaal oder Sicharbaal (אַזְכַּרְבַּעַל oder זְכַרְבַּעַל), welcher in seiner Stellung als erster Priester, wie früher Ethbaal, auch aus königlichem Geschlechte, nächst dem Könige der erste Mann im Staate, das Haupt der Aristokratie und bei der Minderjährigkeit des Königs Pygmalion (admodum puero bei Justin) dessen Stellvertreter war. Allein die Volkspartei widersetzte sich der letztwilligen Verordnung des Königs, die dem Melkartspriester als Gemahl der Königin und Mitregentin eine noch höhere Machtfülle zugedacht hatte, stieß das die Verfassung verletzende Testament des Königs um und machte den Pygmalion, nachdem Sicharbaal auf einer Eberjagd meuchlings mit dem Speer erstochen und in einen Abgrund gestürzt war, was nach Movers (Phön. 2, 357) der richtige historische Grund der vielverschlungenen Sage sein wird, zum Alleinherrscher. Elissa, die ihren Bruder mit Recht im Verdacht der Mitwissenschaft des Verbrechens hatte, erhielt durch ein Traumgesicht die nähere Kunde von dem Morde des Gatten, und faßte, von da an unterdrückt und ihrer Schätze beraubt, im Bündniß mit einigen Häuptern im Staate und Senatoren (adsumtis quibusdam principibus, junguntur et senatorum agmina, Just. 18, 4, 9.) den Plan, aus einem Staate auszuwandern, dessen Grundlagen durch die demokratische Uebermacht erschüttert waren (fugerat Dido famulam Tyrum, Silan. 1, 79), nachdem sie lange ihren Bruder wegen der an ihrem Gemahl begangenen Unthat verabscheut hatte (diu fratrem propter scelus aversata, Just. 18, 4, 9.). Elissa bemächtigte sich der im Hafen bereits liegenden Schiffe, welche dazu bestimmt waren, Getraideankäufe in fremden Ländern auf Staatskosten zu machen, nahm die darauf befindlichen königlichen Gelder in Beschlag und ergriff mit ihren vielen Mitverschworenen die Flucht, worauf sie über Cypern nach Nordafrika segelte und Karthago (קֶרֶת חֲדָשָׁה) gründete. Da Pygmalion nach Menander zur Zeit dieser Auswanderung im 18. Lebensjahre stand und beim Tode seines Vaters wohl nicht über 8 Jahre alt war (admodum puer), so muß die Gründung Karthagos um das Jahr 892 v. Chr. stattgefunden haben, also um die Zeit, als Joram, Josaphat's Sohn, in Juda starb, Joram in Israel regierte und der Prophet Elisa daselbst blühte. Mit dieser Berechnung stimmt am nächsten überein Bredow (Handb. der alt. Gesch. u. Chronol. S. 522), der die Erbauung Karthago's in das J. 888 v. Chr. setzt; nach Josephus (c. Ap. 1, 18.) fällt sie 143 Jahre nach Anfang des Tempelbaues, also 871 v. Chr., bei Justin aber (18, 6, 9.) 72 Jahre vor Erbauung Roms, demnach 826 v. Chr.

Mit der Auswanderung der Königstochter Elissa, die der einsichtige und gebildete Kern des Staates begleitete, scheint die Volkspartei den völligen Sieg errungen und unter der nach Menander (bei Josephus c. Ap. 1, 18.) 47jährigen Regierung Pygmalion's sich bleibend ans Ruder geschwungen zu haben. Der plebeische Karakter, welcher sich von da an, nach immer stärkerer Abnahme der edeln Geschlechter, der tyrannischen Staatsverfassung aufprägte, spiegelt sich auch in der Sage ab, wie die Sklaven einst in Tyrus einen König gewählt haben und wie Alexander der Große die Tyrier deßwegen habe kreuzigen lassen, weil sie von Sklaven abstammten. Bei diesem Umschwung der Politik konnte es nun geschehen, daß unter Mißachtung der alten Verträge, welche den Verkauf der von Phönizien abhängigen Israeliten verboten, das geschehen konnte, worüber Joel im Anfang der Regierung des judäischen Königs Joas, welche mit der Pygmalion's zusammenfällt (4, 4—6. und Amos 1, 9.) so bitter klagen. Die Schwächung von Tyrus machte nun aber auch Zidon neben ihm wieder selbständig, daher wir es nicht nur Joel 4, 4., sondern auch Zach. 9, 2. Jer. 25, 22. 47, 4. neben Tyrus wieder erwähnt finden. Die veränderte Staatsleitung von Tyrus hat nämlich ohne Zweifel dieselben Bestrebungen und Unruhen auch in Zidon hervorgebracht, was zur Folge hatte, daß zidonische Geschlechter durch Auswanderung dem Drucke der Volkspartei zu entgehen suchten und den alten, vielleicht später heruntergekommenen Stammsitz der Aradier durch Uebersiedelung erweiterten; ein Ereigniß, an welches sich das rasche Aufblühen dieses Inselstaates knüpfte, welcher in der persischen Zeit als der dritte Bundes-

staat der Zidonier mit einem großen Gebiete auf dem gegenüberliegenden Festlande erscheint. Uebrigens wird diese Uebersiedelung zidonischer Geschlechter nach Aradus in der Chronik des Eusebius (ed. Aucher. 2, 173) ins vierte Jahr der vierten Olympiade, also 761 v. Chr., ein Jahrhundert später, als die Auswanderung nach Karthago verlegt. Um diese Zeit war in Assyrien, das zwar immer ein mächtiger Staat blieb, aber lange Jahrhunderte keine große Thätigkeit nach Außen entwickelte, ein neues Herrschergeschlecht aus der Provinz Chaldäa zur Regierung gelangt, als dessen erster König bei Berosus in dem Chronikon des Eusebius 1. S. 40 Phul erscheint (s. diesen Art.), welcher seine Eroberungsplane in der Weise des alten Assyrierreiches um die Zeit Abraham's wieder auf das westliche Asien richtete und in der israelitischen Geschichte unter der Regierung des Menahem (2 Kön. 15, 19 f. vgl. 1 Chron. 5, 26.) als glücklicher Eroberer ca. 773—762 v. Chr. auftritt. Die Bestrebungen dieser neuen Dynastie gingen zunächst dahin, die kleinen, im Gebiete des Tigris und Euphrat gelegenen Staaten, welche allmählich unabhängig geworden waren, der neuen Herrschaft unterwürfig zu machen, wie einst Hadad in Syrien (1 Kön. 20, 1. 24 f.) die 32 aramäischen kleinen Königreiche in Statthalterschaften umgewandelt hatte, um ein durch innere Einheit starkes Reich zu schaffen. Die Aufzählung der in den Kreis der Eroberung gezogenen Reiche finden wir Jes. 8, 8—10. 36, 19. 37, 11—13. 2 Kön. 18, 33—35. 19, 11—13. Schon in der Zeit des Propheten Amos, der in den letzten Regierungsjahren Jerobeam's II., also während der ersten Jahre dieser neuen Dynastie weissagte, hatten die Kriege begonnen und einen so bedeutenden Fortgang bereits genommen, daß der Prophet, an die erschreckende Kunde von den Siegen der Assyrier anknüpfend, allen Staaten Palästina's, Syriens und Phöniziens den nahenden Untergang verkündet (Am. 1, 3—2, 6.). Bei dem Propheten Hosea sehen wir, wie unter der Regierung des Königs Menahem eine assyrische Partei sich gebildet hatte, welche die Heilung der inneren Schäden des Reiches von dem Assyrerkönig (5, 13.) erwartet, ihm Boten mit Geschenken nach Ninive sendet (7, 11. 8, 9.) und um ein Bündniß (12, 2. 14, 4.) mit dem streitführenden Könige (מֶלֶךְ יָרֵב, 5, 13. 10, 6.) buhlt. Zu dieser für seine Unabhängigkeit bedrohlichen Zeit nun war es, daß Inseltyrus, welches bis dahin keine bedeutenden Festungswerke gehabt zu haben scheint, auf's Eifrigste befestigt wurde, und der Umstand, daß ein Prophet des israelitischen Volkes zu jener Zeit dieser Bauten gedenkt (Zach. 9, 2—4.) läßt schließen, daß dieselben von großem, weithin berühmten Umfang gewesen seyen. Die Assyrer, welche nach der so oft befolgten Politik erobernder Staaten, die schwächeren Reiche gegen mächtigere Feinde zu unterstützen, um über alle Herr zu werden, bald Gelegenheit bekamen, unter Ahas von Juda das damascenische Reich dem assyrischen einzuverleiben und die beiden israelitischen Staaten in Vasallenschaft zu bringen, hatten nun, nachdem sie die Nordküste über Phönizien hin sich dadurch angeeignet hatten, nichts Eiligeres zu thun, als auch über Phönizien herzufallen, dessen Besitz ihnen erst den Schlüssel nach Aegypten, ihrem letzten Ziele, in die Hand gab. Damals hatte nach Phul sein Nachfolger Tiglathpilnesar und nach ihm Salmanassar den assyrischen Thron bestiegen. In Tyrus aber herrschte Eluläus, welcher 36 Jahre lang regierte. Unter ihm empörte sich die Insel Cypern, wurde aber von den Phöniziern wieder unterjocht. Dieses Ereigniß meldet in einem sehr merkwürdigen Fragmente bei Josephus (Antt. 9, 14, 2.) Menander; und daß Assyrien dabei mit die Hand im Spiele hatte, leuchtet neben ihm auch aus 4 Mos. 24, 23 f. hervor, so daß wahrscheinlich wird, daß die Assyrer die unruhigen griechischen Kolonisten unterstützten und dann ganz Phönizien mit Krieg überzogen. Dieser erste Krieg scheint einen nicht ungünstigen Friedensvertrag für die Phönizier herbeigeführt zu haben, indem, wie aus 4 Mos. 24, 24. zu schließen ist, der stärkere Theil der phönizischen Ansiedler auf Cypern die größten Anstrengungen gegen die zur See nicht gewandten Assyrer machte. Dagegen gelang es ihnen, auf diesem Heerzuge das schwache Reich Israel unter völlige Botmäßigkeit zu bringen und tributpflichtig zu machen (2 Kön. 17, 3. 4.). Uebrigens scheinen die Assyrer auch von Phö-

nizien einen Tribut gefordert und von Sidon und Akko erhalten zu haben, von denen eben deßwegen in dem Fragmente Menander's gesagt wird, sie seyen von Tyrus abgefallen. Im Todesjahre des Königs Ahas von Juda, etwa 725 v. Chr., fielen zuerst die Philister (Jes. 14, 28 ff.) von den Assyrern ab*), ihnen folgte im Vertrauen auf die zugesagte ägyptische Hülfe (2 Kön. 20, 4.) König Hosea von Israel. Dieß veranlaßte die Assyrer zu einer dreijährigen Belagerung Samariens, die mit dem Fall der Stadt und mit Wegführung der Einwohner des Zehnstämmereichs endete. Von hier aber zog sich der Krieg nach Phönizien. Tyrus widerstund allein, während Zidon und andere Städte Phöniziens die feindliche Flotte sogar noch verstärkten. Die Inselstadt war unüberwindlich und Salmanassar mußte abziehen, stellte aber nach Menander starke Wachtposten an dem Flusse und an den Wasserleitungen auf, welche die Tyrier am Wasserschöpfen hinderte, was sie fünf Jahre lang aushielten, während deren sie aus gegrabenen Brunnen (Cisternen) Wasser tranken. Wie die ägyptische Geschichtschreibung, so verschweigt auch die tyrische gern, was zum Nachtheil zu sagen ist; aber zwischen den Zeilen läßt sie uns lesen und aus der Umformung des Namens Elul (אֱוּלַל) in Pya (פֻּחָה) schließen, daß nach diesen fünf Jahren, etwa im J. 716 v. Chr., neben den übrigen Staaten Phöniziens auch Tyrus von den Assyrern abhängig wurde, jedoch so leidlich und noch mit einigem Scheine der Selbständigkeit, daß der Bevollmächtigte Sanherib's (2 Kön. 18, 34.) es nicht wagen konnte, auch Tyrus unter die völlig überwundenen Reiche und Städte zu zählen. Aegypten, das die auf es gesetzten Erwartungen (Hos. 8, 13. 9, 3. 6. 11, 5. 11.) so schändlich getäuscht, seine Bundesgenossen verrathen und in das Verderben geführt hatte (Zach. 10, 10. 11. 14, 18. 19. Jes. 36, 6.), wurde nun als ein Gegenstand des Abscheus betrachtet und von jedem weitern Bündniß mit ihm durch Jesaias 30, 1 ff. 5. 6. 31, 1 ff. auf's Dringendste abgerathen. In diese Zeit fällt sicher die Weissagung des Propheten über Tyrus (Kap. 23.) wo auch der Auswanderung in die Kolonien gedacht wird, zu welchen ohne Zweifel ein gut Theil der Belagerten sich entschloß (Jes. 23, 6. 10. 12.). Die Folge davon war, daß der Handel Phöniziens große Störungen während der Oberherrschaft der Assyrer erlitt, worauf auch Jes. 21, 15. zu beziehen seyn dürfte, daß Aegypten seine Häfen sperrte und der König Bochoris die in Aegypten ansässigen Juden, worunter nach gewöhnlicher Verwechslung phönizische Handelsleute zu verstehen seyn dürften (Tacit. hist. 5, 3. Joseph. c. Ap. 1, 34.), vertrieb, bis nach Ablauf der assyrischen Herrschaft der Handel wieder auf's Neue in Schwung kam, wie wir aus Ezech. 27, 13 ff. ersehen können. Als aber die assyrische Herrschaft im Sinken begriffen war, faßte Aegypten den Plan, die Küstenländer Vorderasiens bis an den Euphrat unter sein Scepter zu bringen und mit Hülfe Phöniziens und Cyperns sich eine Seemacht zu schaffen. Daher trat es mit Phönicien in freundschaftliche Verhältnisse, in denen wir sie unter Psammetich und Necho finden (Herod. 4, 52.), bis sie erst später unter Apries und Amasis in eine feindselige Stellung zu demselben kamen (Herod. 2, 161.). So wie aber die babylonische Herrschaft aufkam, verkündigte Jeremias (25, 22.) sofort auch allen Königen von Tyrus und allen Königen von Zidon und allen Königen der Insel (Cypern) auf der anderen Seite des Meeres die Unterwerfung, zu welcher sie durch diese neue Weltmacht würden gezwungen werden. Dieß geschah im vierten Jahre Jojakim's (Jer. 25, 1.), und bereits in dessen fünftem Jahre (36, 9. 22.) rücken die Chaldäerheere gegen Jerusalem heran, mithin muß bis dahin auch die Eroberung und Unterwerfung Phöniziens stattgefunden haben. Berosus berichtet bei Josephus (Antt. 10, 11, 1. u. c. Ap. 1, 19.) Folgendes: „Als Nabuchodrossor's Vater, Nabupalassar, hörte, daß der Satrap, welcher in Aegypten und in den Gegenden von Cölesyrien und Phönizien eingesetzt war, abtrünnig geworden

*) Diese Auffassung ist gewiß die einzig richtige. Denn unter dem Stabe, der die Philister schlug, kann nicht Ahas verstanden werden, der nichts gegen sie vermochte, sondern der assyrische König, und unter dem Basilisk sein Nachfolger Salmanassar.

sey, so überließ er, weil er selbst den Mühen nicht mehr gewachsen war, seinem noch jugendlichen Sohne einen Theil seiner Herrschermacht und ließ ihn gegen denselben zu Felde ziehen. Nabuchodrossor traf mit dem Abtrünnigen zusammen, schlug ihn in einer Schlacht und brachte diese Gegend wiederum unter seine Herrschaft. Als nun der Sohn kurze Zeit nachher den Tod seines Vaters erfuhr, ordnete er die Angelegenheiten Aegyptens und der übrigen Länder, ließ die gefangenen Juden, Phönizier und Syrer nebst Aegyptern nach Babylon aufbrechen und wieß ihnen nach ihrer Ankunft Kolonien in den geeignetsten Stellen Babyloniens an." So war also Phönicien schon beim ersten Anlaufe Nebukadnezar's von den Chaldäern erobert und eines Theils seiner Einwohner beraubt worden. Bald darauf mahnt der Prophet die mit den Juden auf Abfall sinnenden beiden phönizischen Könige, das von den Chaldäern auferlegte Joch geduldig zu tragen (Jer. 27, 1. 3 ff.). Allein der Abfall wurde ausgeführt, und bald war der mächtige Eroberer im Anzug wider die Empörer. Nach dem ihm gewordenen Orakel Ezech. 20, 24 ff. entschließt er sich, zuerst Judäa als den Mittelpunkt der Bewegung anzugreifen, und bringt im dritten Jahr Jerusalem (587 v. Chr.) zum Fall, worauf er im folgenden Jahre Phönizien nach tapferem Widerstande erobert (Ezech. 32, 17. 30.), mit Ausnahme von Tyrus, das er 13 Jahre lang fruchtlos belagert. Zwar wurde ganz Phönizien verwüstet und kam unter die Botmäßigkeit Babels, wie Ezech. Kap. 26 bis 28. ausführlich verkündet wird; zwar wurde der Versuch gemacht, durch einen Erddamm die Insel mit der Stadt zu verbinden, wie wir aus Wilhelm von Tyrus 13, 1. erfahren, aber das Werk nicht vollendet, worauf auch Ezechiel's Darstellung 29, 18. schließen läßt, denn es wurde weder ihm noch seinem Herrn seine Arbeit von Tyrus belohnt, sondern die Belagerung endigte ohne Zweifel mit einem Vertrage, der den langjährigen Anstrengungen beider Theile nicht entsprach, indem Tyrus, wenn auch unter leidlichen Bedingungen, in das frühere Verhältniß der Abhängigkeit zurückkehrte, Nebukadnezar aber trotz der Mühen und großen Beschwerden einer so langen Belagerung (Ezech. 29, 18.) doch die Inselstadt nicht zu erobern vermochte. In dieser Anschauung dürfte das Richtige liegen, welches den Aussagen Ezechiel's ebenso wenig als den von sonst her beglaubigten Nachrichten widerspricht, aber freilich den Behauptungen Hengstenberg's (de rebus Tyriis p. 36), der durch dogmatische Anschauungen hier wie oft schon den klaren Blick sich hat verwirren lassen, indem er die Eroberung der Inselstadt erfolgen läßt.

Während der Belagerung herrschte nach Josephus (c. Ap. 1, 21., wahrscheinlich eine Nachricht aus Menander) zu Tyrus Ithobaal II., nach ihm Baal 10 Jahre. Dann wurden Richter (Suffeten) eingesetzt, und es richteten Eknibaal, Sohn des Baslachus, 2 Monate, Ekelbes, Sohn des Abdaius, 10 Monate, der Hohepriester Abbarus 3 Monate; Mytton und Gerastartus, Söhne des Abdelimus, waren Richter 6 Jahre, während ihrer Herrschaft war König Balator 1 Jahr. Nach dessen Tode ließen sie den Merbaal aus Babel kommen, welcher 4 Jahre regierte. Nach dessen Tode ließen sie seinen Bruder Hirom II. kommen, welcher 20 Jahre regierte. Unter seiner Regierung ward in seinem 14. Jahre Cyrus König in Persien. Da diese Stelle mit der biblischen und klassischen Zeitrechnung zusammenstimmt, so ist sie gewiß guter Erinnerung entsprungen. Aus ihr lernen wir aber, daß der bei der Belagerung herrschende Königsstamm, wie früher der judäische, nebst anderen (2 Kön. 25, 28.) nach Babel abgeführt wurde, was demnach eine Uebergabe von Seiten der Tyrier voraussetzt, und weiter, daß die Zeit zwischen Aufhebung dieser Belagerung und der Herrschaft des Cyrus sehr von inneren Unruhen und Spaltungen erfüllt war, da in dieser kurzen Zeit das Regiment so oft wechselte.

Ob Nebukadnezar hierauf Aegypten wirklich erobert hat, wie die Weissagung Ezechiel's Kap. 29—32. erwarten läßt, ist beim Mangel anderweitiger Nachrichten nicht auszumachen. Doch von Syncellus (Chronogr. p. 453) erfahren wir, daß die Chaldäer, als Aegypten ungewöhnlicherweise durch Erdbeben erschüttert wurde, von der Belagerung

abgestanden, und aus Furcht abgezogen seyen, was jedenfalls einen Einfall voraussetzt. In Betreff Phönizien's aber wissen wir aus Herod. 2, 161 und Diodor 1, 68., daß König Apries von Aegypten ein Heer gegen Zidon geführt, es mit Gewalt genommen, gegen die Tyrier und Cyprier zur See gekämpft und die übrigen Städte in Phönizien durch Schrecken an sich gebracht habe. Hieraus ersehen wir, daß Tyrus noch immer die erste Seemacht, im Besitze seiner cyprischen Kolonien und der Hegemonie in Phönizien war, woraus denn auch erhellt, daß der Ausgang des chaldäischen Krieges nicht so ganz demüthigend für sie gewesen seyn kann. Es geht aber daraus hervor, daß die Phönizier jetzt dadurch, daß sie zu den Chaldäern hielten, die Freundschaft des früher verbündeten Aegyptens sich zugezogen haben. Da Apries von 589 bis 570 regierte, so muß angenommen werden, daß dieser Kriegszug gegen Phönizien bald nach dem Abzug der Chaldäer stattfand und daß die phönizischen Streitkräfte sehr geschwächt waren, da eine neue Seemacht so wenig erwartete Fortschritte machen konnte.

Mit der Herrschaft der Perser wurde Phönizien nicht frei, sondern wechselte nur seinen Oberherrn. Aus Thukydides 3, 34. geht hervor, daß die Phönizier mit ihrer Seemacht den Persern unterworfen waren und daß Darius Hystaspis die Uebermacht zur See der phönizischen Flotte zu danken hatte (1, 16.). Da aber um eben diese Zeit starke Auswanderungen in die Kolonien und besonders nach Karthago von Tyrus aus stattfanden (Dio Chrysost. or. 25.), so wurde während der persischen Zeit Zidon wieder die erste Stadt in politischer und merkantilischer Beziehung, und neben ihm hebt sich Aradus, das in der macedonischen Zeit als der mächtigste und allein noch unabhängige Staat Phöniziens erscheint, während noch Ezechiel (27, 8. 11.) beiden, Sidon und Aradus, die Bestimmung anweist, als dienstbare Mächte den Glanz von Tyrus zu erhöhen. Ja so weit sank Tyrus in der persischen Zeit, daß es nach Diodor 15, 2. und Isokrat. Evagoras Kap. 23. zu Anfang des 4. Jahrhunderts unter der Herrschaft seines früheren Koloniallandes Cypern stand. Doch bedurfte es selbst für Alexander noch sieben Monate anstrengender Belagerung (Justin. 11, 10.), bis es ihm gelang, die Inselstadt zu erobern, worauf die Stadt theilweise verbrannt und ein großer Theil der Einwohner getödtet oder als Sklaven verkauft wurden (Diod. Sic. 17, 7. Arrian. 2, 18—25. Curt. 4, 2—4.). Nachher stritten sich die Seleuciden und Ptolemäer um den Besitz Phöniziens, bis es durch Pompejus römische Provinz ward.

Ueber die Religion der Phönizier, die im Allgemeinen mit der der Kanaaniter zusammenfiel und hauptsächlich in der Verehrung des Baal (s. d. Art.) als Sonnen- und der Astarte (s. d. Art.) als Mondgöttin bestand und aus den vorwaltend siderischen Elementen sich allmählich zum Anthropismus ausbildete, hat Movers im ersten Bande seines großen Werkes über die Phönizier (Bonn 1841) die umfassendsten und belehrendsten Untersuchungen angestellt, deren nähere Darstellung wir uns des Raumes wegen hier versagen müssen.

Die Sprache der Phönizier war die der Kanaaniter (s. d. Art. „Kanaan" S. 242), also die semit.-hebräische, nur dialektisch in etwas verschieden, wie aus der Untersuchung Gesenius in den monumenta scripturae linguaeque phoeniciae quotquot supersunt (Lips. 1834. 3 Tom. 4.) hervorgeht. In Phönizien wich sie erst unter der syrischen Herrschaft allmählich dem Griechischen, scheint aber erst um die Zeit der Antonine ganz ausgestorben zu seyn. Es läßt sich zwar nicht beweisen, aber ist höchst wahrscheinlich, daß die Buchstabenschrift aus der ägyptischen Bilderschrift von den Phöniziern ausgebildet und somit erfunden worden ist. Im Alterthum galten sie wenigstens für die Erfinder derselben (Hamaker, Miscell. phoen. p. 52. Gesenius, paläographische Studien über phönizische und punische Schrift. Leipz. 1836. 4.). Ihre Schriftzeichen waren von den auf den samaritanischen Münzen gebrauchten nicht wesentlich verschieden, also auch nicht von den Schriftzügen, deren sich die Israeliten vor dem babylonischen Exile bedienten. Nach Movers (Phönizier 3, 1, 57 ff.) war auch der Gebrauch des Silbergeldes von ihnen ausgegangen, wie sie denn durch Verbreitung von Bildung nach allen

Seiten hin Wohlthäter der Menschheit geworden sind. Sie waren die ersten Lehrer in der Schifffahrts- und Baukunde, die Meister im Land- und Seehandel. Wie später die Griechen, so sandten sie nach allen Gegenden der damals bekannten Erde Ansiedelungen aus, die sich im Westen bis nach Spanien und im Süden über ganz Nordafrika ausdehnten. Die Fahrten nach Ophir aber scheinen nach der Theilung des israelitischen Reiches wieder aufgehört zu haben und von keinen dauernden Folgen begleitet gewesen zu seyn. Neben ihrer ausgezeichneten Geschicklichkeit im Handel und in der Schifffahrt besaßen die Phönizier noch große Geschicklichkeit im Weben, Färben, in der Glasbereitung und anderen Gewerben, wovon uns ein recht anschauliches Bild in der großen Weissagung des Ezechiel Kap. 26—28. gegeben wird. Ihre Literatur scheint nicht unbedeutend und die Fertigkeit des Lesens allgemein verbreitet gewesen zu seyn. Ihre Seefahrer nahmen Bücher auf die Reise mit, wie wir aus Sanchuniathon 4, 15. erfahren, in welchem Werke mehrere Schriften, aus denen er geschöpft hat, angeführt werden, wornach Geschichtschreibung und elegische Dichtung die Hauptttheile ihrer Schriftwerke ausmachten. Alles aber ist zu Grunde gegangen bis auf die Bruchstücke aus ihren Annalen, welche Josephus aus Menander mitgetheilt hat, und ein Werk des Sanchuniathon aus Byblus, nicht aus dem 13., sondern 6. Jahrhundert, das Philo Byblius in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts in's Griechische übersetzt oder vielmehr griechisch bearbeitet hat. J. G. Vaihinger.

Phokas, der Märtyrer, ein Gärtner zu Sinope, der in der diocletianischen Verfolgung im Jahr 303 sein Christenbekenntniß mit dem Tode büßte und schon unter Constantin der Zahl der christlichen Märtyrer einverleibt wurde. Bei ihm läßt sich in überraschender Weise nachweisen, wie der Märtyrercultus an die Stelle des Heroendienstes trat. Auf Phokas wurden die Mythen und der Cultus des Castor und Pollux als Schutzgötter der Schifffahrt übertragen. Die Schiffer der griechischen Meere pflegten Loblieder zu seiner Ehre zu singen und ihn, wenn sie in Gefahr waren, anzurufen. Bei jeder Schiffsmahlzeit wurde auch für ihn als unsichtbar gegenwärtigen Gast der Tisch gedeckt und nach glücklich vollendeter Fahrt der Ertrag der ihm bestimmten Portionen unter dem Namen „Phokasantheil" unter die Armen vertheilt. Vgl. Asterii orat. in Phocam. Kaiser Phokas erbaute zu Ehren dieses seines Heiligen in Constantinopel eine prachtvolle Kirche. Die lateinische Kirche feiert das Andenken des Märtyrers am 14. Juli.

Phokas, oströmischer Kaiser von 602—610, ein Wüthrich sonder Gleichen, dessen Regierungsgeschichte fast nur eine ununterbrochene Kette von Grausamkeiten aller Art bietet. Pabst Gregor I. zeigte sich nichts weniger als untrüglich, als er dem Usurpator mit der unwürdigsten Schmeichelei zu seiner Thronbesteigung Glück wünschte, indem er ihm schrieb (Ep. L. XI, 38.), die Himmel müssen sich freuen und die Erde jubeln, daß mit dem Fall des Unterdrückers das Volk befreit und dafür seine Frömmigkeit und Mildthätigkeit von der Vorsehung auf den Thron erhoben sey; er bete zu Gott, daß seine Hände gegen alle seine Feinde gestärkt werden mögen und hoffe, daß er erst nach langer siegreicher Regierung das zeitliche mit dem ewigen Königthume vertauschen würde. Der Mörder des Kaisers Mauritius zeigte sich allerdings für diese römische Schmeichelei erkenntlich, indem er die Ehre und Macht eines „ökumenischen Patriarchen" an den Bischof von Rom verlieh: Hic (Bonifaz. III.) obtinuit apud Phocam principem, ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium ecclesiarum i. e. ecclesia romana, quia ecclesia constantinopolitana primam se omnium ecclesiarum scribebat." (Anast. Bibl.). Dasselbe berichtet mit denselben Worten Paul Warnefried in seiner Longobardengeschichte (IV, 37.). Sonst ist von diesem durch Phokas erlassenen Rescript nichts bekannt, und ebenso sicher, daß seine Nachfolger auf dem byzantinischen Thron es nicht anerkannten. Phokas überwältigte auf's Grausamste einen furchtbaren Judenaufstand in Antiochien. Vgl. Theophanis Chronogr. p. 457.

Phokas, Johannes, ein Mönch aus Kreta, der um die Mitte des zwölften

Jahrhunderts eine Reise nach Jerusalem und den übrigen heiligen Orten machte, die er in einem für die biblische Geographie wichtigen Werke beschrieb: *Ἔκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας μέχρι Ἱεροσολύμων κάστρων καὶ χωρῶν Συρίας, Φοινίκης καί τῶν κατα Παλαιστίνην ἁγίων τόπων*, ed. gr. et lat. Leo Allatius. Colon. 1653.

Th. Pressel.

Photinus von Sirmium. Er war ein Landsmann und Schüler Marcell's von Ancyra und unter ihm eine Zeit lang Diakonus, später wurde er Bischof von Sirmium in Pannonien. Sein Geschick berührt sich mehrfach mit dem seines Lehrers und ist wie dieses in die arianischen Streitigkeiten verflochten. Schon diejenige antiochenische Synode, welche die formula makrost. abfaßte, verwirft ihn mit Marcell zusammen, und es kann nach der dortigen Zusammenstellung und dem Umstande, daß auch auf der sirmischen Synode 351 der Angriff gegen Photin zugleich dem Marcell und damit indirect dem Athanasius als Homousianer galt, nicht zweifelhaft seyn, daß Photin wirklich als Anhänger von Marcell's sabellianisirender Lehre zu betrachten ist, welche das *ὁμοούσιον* zur Bekämpfung der trinitarischen Hypostasenlehre anwandte, den Logos als in Gott ruhend und aus ihm hervorwirkend, nicht Hypostase, nicht Sohn seyn lassen wollte u. s. w. (S. d. A. Marcellus.). Photin muß aber weiter gegangen seyn als sein Lehrer in der Bestimmung des christologischen Dogma's. Wenn letzterer in der Person Christi dem Sohne, den Schwerpunkt noch fallen ließ auf die *ἐνέργεια δραστική* des Logos, der sich durch Annahme des Fleisches gleichsam selbst eine individuelle Erscheinungsform giebt, so schlägt diese Ansicht bei Photin um in eine Ansicht, welche in Christo nur einen übernatürlich erzeugten Menschen unter der Einwirkung des Logos sieht. Die Wirksamkeit des hervorgehenden Wortes ist hier nicht mehr der eigentliche Kern einer zur bloßen Theophanie werdenden Person, sondern das schöpferische Princip eines realen vom heiligen Geist und der Maria gebornen Menschen, des Sohnes, dem nur eine ideelle Präexistenz in der göttlichen Vorherbestimmung zukommt. Wenn also Photin wie Marcell sowohl des Sabellianismus als des Samosatenismus beschuldigt wird, so trifft letzteres ihn mit mehr Recht als seinen Lehrer. Während daher das Abendland den Marcell noch als einen Vertheidiger der nicänischen Formel gegen die Angriffe der Orientalen in Schutz nahm, konnte es nicht umhin, Photin fallen zu lassen. Eine Synode zu Mailand um 345 verwarf seine Lehre. So von beiden Seiten verlassen hielt sich Photin dennoch in seinem Bisthum bis zu der unter Anwesenheit des Kaisers Constantius zu Sirmium 351 gehaltenen semiarianischen Synode, welche seine Entfernung bewirkte, nachdem ihm vom Kaiser noch eine öffentliche Unterredung mit Basilius von Ancyra gestattet worden war. Unter Julian scheint auch Photin wieder zu seinem Amte zurückgekehrt zu seyn, um später, unter Valentinian wieder vertrieben zu werden. Nach Hieronymus hat er sich dann in sein Vaterland, Galatien, begeben und ist dort gestorben. Seine Partei aber erhielt sich noch zu Sirmium, so daß die Synode von Aquileja 381 bei den Kaisern um ihre Unterdrückung anhielt. Noch im Anfang des fünften Jahrhunderts wurde ein gewisser Marcus wegen photianischer Ketzerei aus Rom vertrieben und verschaffte sich einigen Anhang in Dalmatien.

Photins von den Alten erwähnte Schriften sind sämmtlich untergegangen. Seine Lehre ist theils aus den Anathematismen jener antiochenischen und der darauf fußenden sirmischen Synode (Mansi, coll. ampl. II. und III. nach Athanas. de synod. 26. 27. sacra h. e. II, 19. 30. bei Hahn, Bibl. der Symb. S. 151. 160.), zu entnehmen, theils aus zerstreuten Angaben der Kirchenschriftsteller, besonders Epiph. haer. 11, 1 sqq. Hilarius de trinit. 7, 3—7., de synodisc. 38 sq. und mehrere der fragm. sacra h. e. II, 18. Theodoret, haer. fab. II, 11 u. A. Die neuere Literatur über ihn s. bei Marcell, wozu für beide noch Hefele's Conciliengeschichte I. kommt.

W. Möller.

Photius. Das Leben dieses berühmten Mannes, des großen Gelehrten, des ehrgeizigen Kirchenfürsten und eifrigen Verfechters der Eigenthümlichkeiten seiner Kirche,

durch welchen der lang verhaltene Groll der Griechen gegen die Lateiner und das Pabstthum zuerst in offener Feindschaft aufflammte, ehe er sich in einer unheilbaren Spaltung befestigt hat, — läßt sich schwer monographisch darstellen, da es mit dem Leben seines Gegners Ignatius (s. d. A.), und mit der Geschichte des großen Kirchenstreits innig zusammenhängt; und es ist auch nicht leicht ihn richtig zu beurtheilen, sofern der Unparteiische einen so viel gescholtenen und mit Vorwürfen überhäuften Karakter gern gegen die Unbill grundsätzlicher Widersacher in Schutz nehmen möchte, während er ihn doch nicht rechtfertigen kann. Die nachstehende Skizze wird sich in knappen Grenzen halten und aus dem allgemeinen Gang der Ereignisse, in deren Mitte Photius steht, nur das Nothwendigste einfließen lassen.

Photius hat nicht wie Ignatius unter den Zeitgenossen seinen Biographen gefunden, doch gilt die Vita Ignatii des Nicetas David auch als Quellenschrift für ihn. Ferner sind zu nennen die griechischen Berichte: Metrophanis Ep. Smyrn. epist. ad Manuelem Patricium v. J. 870, Stiliani Mapae epist. 1 ad Stephanum v. J. 886 (Alles bei Mansi T. XVI. und Baron. ann. 870), und die Lateinischen: Anastasii bibl. praef. ad conc. VIII. oecum., ejusd. vita Nicolai I. et Hadriani II. (Mansi, ibid.), sodann die Nachrichten der byzantinischen Historiker: Theophan. continuat. lib. IV. et V., Symeonis Magistri Annal. cp. 28 sqq., endlich die zugehörigen Synodalacten bei Harduin V. und Mansi XV. und XVI. Zu diesen Materialien liefern die von Montague herausgegebenen Briefe des Photius einen sehr wichtigen Beitrag.

Um die Mitte des neunten Jahrhunderts entbehrte das griechische Reich einer einheitlichen Regierung. Der junge Kaiser Michael III. stand unter der Leitung seiner Mutter Theodora. Die Kirche war durch die Nachwirkungen des Bilderstreits noch beunruhigt, und in das Verhältniß zum Abendlande sollte bald durch die Frage über die kirchliche Zugehörigkeit der Bulgarei eine bedeutende Spannung eintreten. Durch Theodora war 846 Ignatius, der jüngste Sohn Michael I. und ein Mann von untadelhaftem Karakter und kirchlicher Selbstständigkeit, zum Patriarchen gewählt worden. Allein der Cäsar Bardas, der lasterhafte Oheim des Kaisers, suchte diesen Einfluß zu brechen, es gelang ihm, den Michael seiner Mutter zu entfremden und in die wüsten Ausschweifungen seines eigenen Lebens einzuweihen. Aber Ignatius weigerte sich, die Kaiserin in den Nonnenstand zu versetzen, und als er 857 den Bardas seiner Schandthaten wegen von der Theilnahme am Abendmahl ausschloß, zerfiel er mit diesem gänzlich und wurde nach der Insel Terebintha verbannt. Der Patriarchenstuhl zu Constantinopel war also, wenn auch sehr unrechtlicher Weise, erledigt, und Bardas sah sich nach einem bedeutenden Nachfolger um.

Photius muß bald nach dem Anfang des Jahrhunderts zu Constantinopel geboren seyn, in welchem Jahre ist ungewiß. Er stammte aus einer begüterten, angesehenen und dem Bilderdienst ergebenen Familie. Sein Großoheim (πατροϑεῖος) war der Patriarch Tarasius; von ihm und von seinem Vater sagt er aus, daß sie der Bilderverehrung halber auf einer Synode verdammt worden. (Phot. ep. 113.). Zum Theologen im engeren Sinne hat sich Photius nicht gebildet, vielmehr überließ er sich frühzeitig demjenigen, wozu ihn Talent und Neigung drängten und worin er alle Zeitgenossen ohne Ausnahme übertreffen sollte, der Wissenschaft im weitesten Umfange, von welcher natürlich das Dogma und die kirchliche Lehre einen nothwendigen Bestandtheil bildete. Doch verzichtete er darum nicht auf ein öffentliches Amt, sondern gelangte zu politischen Ehren, wurde erster Secretär am kaiserlichen Hofe und Protospatharios, d. h. Hauptmann der Leibwache und unternahm als Senator der Hauptstadt eine Gesandtschaftsreise nach Assyrien (s. die Vorrede zur Bibliotheca.). Derselbe damals schon hochgelehrte und berühmte Mann wurde nun von Bardas zum Nachfolger des verdrängten Ignatius ausersehen, wodurch sich ihm eine ganz neue aber gefahrvolle Laufbahn eröffnete. Zwar war Photius noch Laie und sogar in militärischer Stellung, indessen glaubte man nach einigen früher vorgekommenen Beispielen einer solchen Erwählung aus dem Laienstande

sich über dieses Hinderniß hinwegsetzen zu dürfen. Daß er aber in Folge einer Krankheit Eunuche, also zum geistlichen Amt gesetzlich untauglich gewesen, wird nur von Nicolaus Comnenus erwähnt und verdient keinen Glauben. So geschah es, daß Photius durch Gregor von Syracus, den heftigsten Feind des Ignatius, mit tumultuarischer Schnelligkeit graduirt, nämlich an sechs auf einander folgenden Tagen zum Mönch, Lector, Subdiakonus, Diakonus, Presbyter und endlich zum Patriarchen erhoben und als solcher am Christtage 857 dem Volke vorgestellt wurde. Der Gewählte versichert wiederholt, er habe ganz wider Willen und mit äußerstem Widerstreben der Wahl Folge geleistet (ep. 6 ed. Montac.). Mag auch die Bescheidenheit, mit welcher er sich einer so hohen Würde für unwerth erklärt, nicht aufrichtig gemeint seyn: so wird er doch in dem Ausdruck der Abneigung und bänglichen Sorge gewiß nichts Unwahres gesagt haben. Die Verhältnisse waren schwierig, der Anhang des Ignatius groß und geachtet, Bardas selbst der schlechteste Bundesgenosse. Der neue Patriarch fühlte das Gefährliche und Versucherische seiner Lage (*βίος πειρατήριος*); er ermahnte sogar den Bardas, sich nicht mit Sykophanten zu umgeben und von allem öffentlichen Ansehen zu entblößen und betheuerte, demjenigen dankbar seyn zu wollen, der ihm einen wenn auch schleunigen Ausweg aus diesem Leben heraus und zum Frieden des Himmels eröffnen würde (ep. 8); aber zurückzutreten entschloß er sich nicht, und kaum waren die ersten Folgen eingetreten: so trieben ihn Ehrgeiz und Herrsucht gewaltsam vorwärts. Zunächst mußte er es geschehen lassen, als Bardas mit roher Tyrannei an den Anhängern des Ignatius Rache nahm; vergeblich waren seine Klagen, daß so Viele um seinetwillen mit Kerker und Mißhandlungen büßen müßten, Kleriker ihrer Zunge beraubt würden (ep. 6.). Die eigne Standhaftigkeit des Ignatius erlaubte kein schonendes Verfahren mehr. Daher wurde über diesen unter Anführung seines Gegners auf der Synode von Constantinopel 859 Absetzung und Verdammung ausgesprochen, und der Klerus spaltete sich vollständig in zwei Parteien. Vielleicht würde Ignatius jetzt unterlegen seyn, wenn er nicht im Abendlande die mächtigste Unterstützung gefunden hätte. Es ist bekannt, in welchem Geiste Pabst Nicolaus I. das ihm angetragene Amt einer Mittelsperson vollstreckt hat. Im Vollgefühl seiner päbstlichen Rechte, welchen die seit Kurzem bekannt gewordene vermeintlich Isidorische Decretalsammlung eine neue Unterlage gegeben hatte, glaubte er nicht ausgleichen oder versöhnen, sondern e n t s c h e i d e n zu müssen, und er ist diesem Standpunkt unverbrüchlich treu geblieben. Ueberhaupt gaben sich Griechen und Lateiner damals in ihrem vorherrschendenden Karakter zu erkennen; wir finden die Letzteren im Ganzen klug, stolz, anmaßend aber ehrlich und einfach, jene dagegen schlau, schmiegsam und gewandt, ränkesüchtig und und nicht selten bereit zu einem trügerischen Lügenspiel, in Lehrfragen gelehrt und dogmatistisch. Der Kaiser wandte sich nach der genannten Synode an den Pabst mit der Bitte, um Beilegung des Zwiespalts, dessen wahren Entstehungsgrund er jedoch ihm nicht eröffnete, und Photius empfahl sich in einem verbindlichen Schreiben (griechisch bei Jager, Hist. de Photius, p. 400.) seiner Fürbitte, bezeugte abermals die ihm aufgenöthigte Annahme des Patriarchats und fügte ein Glaubensbekenntniß hinzu, in welchem das Unterscheidende der griechischen Lehrbestimmung nicht verschwiegen wird. Nicolaus, unbeirrt durch schöne Worte, nahm sofort eine richterliche Stellung ein; er rügte brieflich die Entsetzung des Ignatius ohne Vorwissen des päbstlichen Stuhles, sowie die unmittelbare Erhebung des Photius aus dem Laienstande und versprach Untersuchung der Sache, zu welchem Zweck die Bischöfe Rhadoald von Porto und Zacharias von Anagni als Legaten abgesandt wurden. In Constantinopel war man jedoch keineswegs zum Gehorsam geneigt. Eine zahlreiche Synode trat daselbst 861 zusammen und bot in Gegenwart des Kaisers, des Photius und der römischen Legaten Alles auf, um den Sieg an sich zu reißen. Das päbstliche Schreiben wurde in griechischer aber verfälschter Uebersetzung vorgelesen und die Legaten wurden ihrer Instruction untreu. Ignatius wurde zur Verantwortung vorgefordert, erschien im bischöflichen Ornat und konnte durch Nichts zur freiwilligen Niederlegung gezwungen

werden, bis endlich die Synode unter willkürlichen Proceduren den Photius als rechtmäßigen Patriarchen proklamirte. Zur Unterschrift soll Ignatius nach der Angabe des Nicetas durch Führung der Hand genöthigt worden seyn. Ein so unredliches Gebahren konnte nur schlimme Früchte bringen. Von Photius ging ein zweites, ausführliches und mit großer Geschicklichkeit abgefaßtes Schreiben (griechisch bei Jager, p. 406.), an den Pabst ab, in der Absicht diesen zu gewinnen. Der Verfasser äußert sich bescheiden über sich selbst, der mit Thränen sein Amt angetreten, und ehrenvoll für den Pabst; seine Wahl rechtfertigt er nicht ohne Grund aus der ungebundeneren griechischen Kirchenpraxis und aus den Beispielen eines Nicephorus und Tarasius, die gleichfalls vom Laienstande unmittelbar zur höchsten Kirchenwürde emporgestiegen seyen und sich mit Ehren in derselben behauptet hätten. Auch dürfe ja in demjenigen, was nicht durch ökumenische Concilien vorgeschrieben sey, die einzelne Kirche ihrer besonderen Ordnung folgen. Zugleich beschwert er sich darüber, daß der Pabst griechischen Flüchtlingen bei sich Aufnahme gewährt und ihren Aussagen williges Ohr geliehen habe. Der Ton des Briefes ist friedfertig; aber in den Anspielungen an gewisse Differenzen der lateinischen Kirche und an den römischen Primat hört man eine bittere Ironie durch. Ironisch namentlich gedenkt Photius der in die Sammlung Pseudoisidors aufgenommenen römischen Kirchensitte des neunten Jahrhunderts, nach welcher 72 Zeugen zur Ueberführung und Verurtheilung eines angeklagten Bischofs erfordert wurden, — als ob nämlich, folgert Photius, 70 noch nicht hinreichten, auch wenn Jemand auf der That ergriffen sey (vgl. Gieseler, II., S. 369.). Der Pabst, inzwischen genau von dem Geschehenen unterrichtet, ließ sich indessen nicht umstimmen. Eine von ihm berufene römische Synode von 863 bestrafte die ungehorsamen Legaten, erneuerte die Anerkennung des Ignatius und sprach über Photius als unberechtigten Eindringling den Bann aus. Für dieses Wagniß mußte Nicolaus von Seiten des Kaisers unmäßige Schmähungen als Antwort hinnehmen, und eine neue päbstliche Gesandtschaft kehrte, ohne bis Constantinopel gelangt zu seyn, unverrichteter Sache zurück. Photius aber veränderte seine Stellung, indem er von der Vertheidigung zum Angriff gegen Rom und zur Aufstellung eines kirchlichen Gegensatzes überging, auf welchen er in dem letzten Briefe an den Pabst nur leise hingedeutet hatte. Die von ihm 857 an die Erzbischöfe und Bischöfe des Orients gerichtete ἐγκύκλιος ἐπιστολή verdient unsere Aufmerksamkeit und gehört zu den wichtigsten Urkunden des Streits. Sie beginnt mit einer Schilderung des christlichen Heils und preist dann das große Glück, welches die barbarische Nation der Bulgaren zum Glauben geführt habe. Aber es sind, so wird fortgefahren, andere Barbaren, die Lateiner, wie mit der verderblichen Gewalt des Blitzes und Hagels, ja mit der Wuth eines Ebers in den Weinberg der Christenheit eingedrungen. Diese Verächter der kirchlichen Satzungen beginnen ihre Willkühr im Kleinen und werden dann zu voller Geringschätzung der christlichen Lehre fortgetrieben. Sie trennen die erste Woche der Quadragesimalfasten von den übrigen und erlauben in ihr den Genuß von Milch und Käse; sie verwerfen zum großen Schaden der guten Sitten die Priesterehe; sie nehmen sich heraus, den schon vom Priester Gesalbten eine zweite bischöfliche Salbung zu ertheilen, als ob jene erste keine Gültigkeit hätte. Sie gehen so weit, das Symbol zu verfälschen, so daß durch ihren Zusatz eine doppelte Ursache in die Trinität eingeführt und die göttliche Monarchie in eine zwiefache Gottheit aufgelöst wird. Welche diabolischen Machinationen! Photius ergeht sich in der Widerlegung solcher gottlosen Verkehrtheiten; er citirt gegen das Fasten am Sonntag und Sabbath den canon 64 der Constitt. apost. Zuletzt werden die Bischöfe aufgefordert, sich zur Bekämpfung des gemeinschaftlichen Feindes und seiner herrschsüchtigen Ansprüche zu vereinigen, und sie sollen die siebente ökumenische Synode, von der sogleich die Rede seyn wird, in die Reihe der übrigen aufnehmen.

Wir befinden uns an einem Wendepunkt. Aus dem Kampf um die rechtmäßige Besetzung des Patriarchats war ein Streit der beiden Kirchen geworden, weshalb denn

auch der sachliche Angriff gegen die römische Kirchenordnung und Lehre sogleich sachliche Erwiderungen und Gegenschriften, wie die des Mönches Ratramnus zur Folge hatte. Es schien nothwendig, den Streich des päbstlichen Urtheils mit gleicher Waffe zurückzugeben. Dies geschah auf der wahrscheinlich kurz vor dem erwähnten Fehdebrief des Photius zu Constantinopel 867 versammelten Synode, die sich das Ansehen einer ökumenischen zu geben suchte. Auch hier wurde zu schlechten Kunstmitteln gegriffen; die Patriarchen von Alexandrien, Antiochia und Jerusalem hatten keine Vertreter geschickt, aber man wußte durch einige gedungene Werkzeuge diesen Mangel zu ersetzen. Photius, der nach einigem Widerstreben den Bannstrahl über den Pabst verhängte, stand jetzt auf dem Höhepunkte seiner Macht; desto unerwarteter ereilte ihn der plötzliche Fall. Kaiser Michael wurde im September desselben Jahres ermordet, der kräftige Macedonier Basilius, der Urheber seines Todes, bestieg den Thron, und sein Erstes war, daß er den Photius entsetzte und Ignatius in das Amt zurücktreten ließ. Der Beweggrund dieser Absetzung ist nicht klar. Simeon Magister, Leo Grammatikus und Zonaras geben als Ursache an, daß Photius früherhin dem Basilius als einem Mörder das Abendmahl vorenthalten habe. Allein so denkbar dieser Zusammenhang an sich wäre: so spricht doch ein Brief des Photius (ep. 97.) sehr dagegen, in welchem er vielmehr den Basilius an ihre alte freundschaftliche Verbindung erinnert und ausdrücklich bemerkt, daß dieser aus seiner Hand das Abendmahl empfangen habe, was er unberührt zu lassen fast genöthigt gewesen wäre. Mit Recht haben daher Neander und Daniel diese Erklärung fallen lassen, und es bleibt alsdann nur übrig, politische Umstände anzunehmen, welche den Basilius zur Aufopferung des Photius und zum Anschluß an die ignatianische und römische Partei bewogen haben. Mit dieser Auffassung stimmen die nächstfolgenden Begebenheiten ganz überein. Die päbstliche Oberhoheit wurde zugestanden, die Anerkennung des Ignatius zu Rom durch Hadrian erneuert. In Constantinopel erschienen wieder die römischen Legaten Rhadoald und Zacharias, und die daselbst 869 stattfindende Synode vindicirte sich mit etwas mehr Recht als die vorige das Ansehen einer ökumenischen, obwohl auch hier keine wirkliche Vertretung der orientalischen Patriarchen zu Stande gekommen war. Daß es aber so vollständig gelang, die vorangegangenen Beschlüsse umzustoßen und das letzte Concil zu entkräften, ist der schmachvollen Untreue und Gesinnungslosigkeit der Parteien zuzuschreiben. Die große Mehrzahl der photianischen Bischöfe gab ihren Führer preis und leistete Abbitte; nur Wenige, wie Zacharias von Chalcedon, wagten es ihn zu vertheidigen. Photius selbst, größer im Unglück als im Glück, erschien gezwungen in der fünften Sitzung, verweigerte aber muthig und mit Berufung auf eine andere überirdische Rechtfertigung jedes Bekenntniß seiner Schuld. Dafür traf ihn ein Bannfluch, in welchem er Lügenschmied, Ehebrecher und Vatermörder, neuer Dioscurus und Judas genannt wird. (cf. ep. 117. 118.). Und um ihn als Häretiker zu kennzeichnen, verdammte die Synode die Ansicht derer, welche in der menschlichen Natur eine doppelte Seele, eine ψυχὴ λογικὴ und ψυχὴ ἄλογος unterscheiden wollten, weil nämlich Photius früher einmal sich für diese Meinung ausgesprochen hatte (Harduin, Concil. V., p. 1101.). Man begnügte sich nicht, ihn in eine entfernte Klosterhaft zu schicken, man entzog ihm seine liebste Beschäftigung, die Bücher, und wir können mit ihm fühlen, wenn er sich ep. 97 über die gesuchte und unerhörte Härte einer Strafe beschwert, wie sie selbst Häretiker niemals über orthodoxe Lehrer verhängt hätten. Daher haben auch später die streng kirchlichen Griechen dieser ganzen achten Synode, die von Photius dem Tribunal eines Annas, Kaiphas und Pilatus verglichen wird, jede kirchliche Autorität abgesprochen. — Und wer hätte nun denken sollen, daß auch diese Entscheidung nach einigen Jahren wieder rückgängig gemacht werden und eine nochmalige Umkehrung der Verhältnisse eintreten würde! Und doch geschah es und wurde durch des Ignatius Tod 878 erleichtert. Der Kaiser hatte mit dem gebannten Photius wieder Verbindungen angeknüpft; er ließ ihn zurückkehren und machte ihn, der zuletzt mit dem Ignatius

sogar in Freundschaft lebte, zum Erzieher der kaiserlichen Prinzen. Der Pabst aber, jetzt Johann VIII., mußte, da er von den Longobarden gedrängt ward und griechischen Beistand wünschte, nunmehr mildere Saiten aufziehn, entschloß sich daher, in einer Auseinandersetzung an den Kaiser die Wahl des Photius trotz ihrer Unregelmäßigkeit durch seine Genehmigung zu legalisiren. Als nach dieser Annäherung eine neue sehr vollständig beschickte Synode zu Constantinopel 879 gehalten wurde, gewannen wieder die griechischen Listen die Oberhand. Photius, ohne auf die Erklärungen der römischen Abgeordneten zu warten, betrug sich von vorn herein als rechtmäßiger Patriarch. Die päbstlichen Briefe wurden in gemilderter griechischer Version verlesen, die Hauptschuld des ganzen Zerwürfnisses auf den Pabst gewälzt, die Frage wegen der Bulgarei aber, die beständig in der Schwebe geblieben war, dem Urtheilsspruch des Kaisers überwiesen. Auch wurde damals der Betrug aufgedeckt, welchen die letzten Concilien mit der angeblichen Vertretung der orientalischen Patriarchen getrieben hatten. Dies waren die Handlungen der bei den Lateinern so berüchtigten Pseudosynodus Photiana, welche Leo Allatius gar für eine bloße Erdichtung des Photius hat ausgeben wollen. Die Legaten des Pabstes ließen Alles geschehen, so sehr hatte sie das feine Betragen der Griechen zur Nachgiebigkeit gestimmt. Der Pabst selbst konnte jedoch nur Anfangs getäuscht und zu einigen friedfertigen Aeußerungen an den Kaiser und über die Synode bewogen werden; hernach besann er sich und erneuerte 882 den Bann über Photius, welches Urtheil auch die Nachfolger streng aufrecht erhalten haben. Photius konnte in seiner nunmehr gefährdeten Stellung sich nicht lange mehr behaupten. Der Fortsetzer des Theophanes berichtet, daß er in Verdacht gekommen, sich politische Umtriebe erlaubt und Staatsgelder unterschlagen zu haben. Der Sohn des Basilius, Kaiser Leo Philosophus, entsetzte ihn 886 und schickte ihn in ein armenisches Kloster, wo selbst er um 890 in hohem Alter starb.

So stand und fiel Photius mit dem Wechsel der Regierungen und Concilien; so spaltete er sein Leben in zwei Hälften, indem er sich aus der Muße seiner gelehrten Studien in die Gefahren des hierarchischen Treibens stürzte; so unterlag er den Versuchungen des Parteikampfes und schädigte die Ehre seines Namens, der sonst unbefleckt auf die Nachkommen gekommen seyn würde. Auch als Patriarch bewies er die glänzenden Eigenschaften seines Geistes, aber mit einem unvertilgbaren sittlichen Makel behaftet. Nicetas selber, der Biograph seines Gegners, muß einräumen, daß sich ausgezeichnete Vorzüge in ihm vereinigten, natürliche Begabung, Fleiß, Reichthum genug, um von allen Seiten Bücher herbeizuschaffen, — denn er soll deren 12000 besessen haben, — Ehrgeiz und Ruhmliebe, die ihn Nächte lang bei der Arbeit ausharren ließen. Spätere Parteischriftsteller haben in der Regel nur den Schatten oder das Licht an Photius gesehen; daher wird er von den Griechen meist hoch gefeiert, während die Lateiner und ihre Gesinnungsgenossen wie Leo Allatius, Baronius, Lambeccius und die Jesuiten ihm als einem boshaften Heuchler und homo scelestissimus ohne Gleichen geradezu die Hölle gönnen. Von den Neueren und protestantischen Historikern hat Schroekh, (Bd. XXIV., S. 188 ff.) zu günstig, Gfroerer, (K. G. III., S. 234 ff.) zu unbillig über ihn geurtheilt, bei Neander (IV, S. 408 ff.) und bei Daniel findet sich unseres Erachtens das Richtige. Das öffentliche Leben des Photius bietet gewiß auch ehrenhafte Züge dar; aber wenn wir auch hinzunehmen, daß ein Mann von ehrgeizigem Karakter und natürlicher Geistesgewandtheit, welcher von vornherein in einen schweren Conflict eintrat und sich auf allen Seiten von Intrigue, Unaufrichtigkeit und Willkür umgeben sah, unter solchen Verhältnissen nur mit großer Anstrengung sich rein erhalten konnte, so bleibt doch unzweifelhaft, daß er in den Listen eines zweideutigen und die Mittel nicht scheuenden Betragens nicht allein Andern gefolgt, sondern auch selber vorangegangen ist. — Wollte man meinen, daß die Trennung der Griechen von der abendländischen Kirche wesentlich durch ihn verschuldet worden, so müssen wir widersprechen, denn er hat, wie später Michael Cärularius, diese Spaltung, die längst vor-

bereitet war, nur auf gehässige Weise zum Ausbruch gebracht. Doch lehrt uns gerade dieser Gesichtspunkt, ihn historisch richtig zu beurtheilen. Photius war ein Grieche durch und durch, der Anführer und Prototyp des Griechenthums, wie es sich von nun an im Mittelalter kirchlich und wissenschaftlich fixirt hat. Als griechischer Kirchenfürst glaubte er der ältesten Kirche anzugehören, welche von Anfang an die reichlichsten Lehrmittel in sich getragen und die reinsten Ueberlieferungen fortgepflanzt und in deren Mitte die ökumenischen Concilien gehalten worden. Das einzige Rom kann nach seiner Ueberzeugung die Auctorität von vier andern Sitzen des Patriarchats nicht aufwiegen, und die Ambrosius, Augustinus und Hieronymus werden weit übertroffen von der Menge und dem Verdienst der griechischen Väter. Dieselbe Kirche erhebt ihr traditioneller Besitz der altklassischen Literatur zu einer Höhe der Intelligenz, gegen welche die Bildung des Abendlandes weit zurücksteht. Zu diesem kirchlich-wissenschaftlichen Selbstgefühl, das sich durch des Photius Schriften hindurchzieht, kommt ferner die eigenthümliche Behandlung des Dogmatischen. Man lese die Lehrbriefe desselben, z. B. an den Fürsten Michael von der Bulgarei (ep. 1), woselbst die Reihe der ökumenischen Concilien aufgezählt wird, oder an den Patriarchen von Aquileja (bei Jager l. c. p. 418) über den Ausgang des heil. Geistes; man wird in ihnen jene doktrinäre Haltung und vornehm gelehrte Abgeschlossenheit finden, jene ungeheure Werthschätzung der metaphysischen Bestimmungen, wie sie den Griechen damals eigen war und von der lateinischen Scholastik erst weit später und in anderer Form erreicht wurde. Der christliche Glaube ist *μάθησις καὶ μυσταγωγία*, Erfassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit, obwohl auch die praktische Ermahnung nicht vorenthalten wird: *ἐποικοδόμει τῇ ὀρθῇ σου πίστει πράξεις ἀγαθὰς καὶ βίον σεμνότητα* (ep. 1, p. 1. 21). Exegetische Fragen finden sich in den Briefen gleichfalls und mit vieler Geschicklichkeit behandelt, z. B. ep. 137 über den schon damals streitigen Sinn der Worte Joh. 20, 17. Anderwärts soll erklärt werden, (ep. 102), warum sich Paulus habe als Römer bezeichnen können, obwohl er doch ein Jude gewesen, und hier scheint es einen ironischen Seitenblick zu enthalten, wenn Photius die rabbinische Fabel erwähnt, nach welcher Rom seinen Namen von einem Juden Ros des benjaminitischen Stammes empfangen habe, desselben Stammes, dem ja auch Paulus angehört. Die Lateiner müssen sich aber noch andere und sehr bittere Bemerkungen von ihm gefallen lassen. Er schreibt ep. 84 einem sicilischen Mönch Markus, daß nach dem Zeugniß der Historiker von den Abendländern im Zeitalter des Heidenthums nur Saturn, Venus und Proserpina verehrt worden; aber von Herkules, Vulkan und Mercurius, den edeln Schutzgöttern der Tugend und der Kunst, hätten sie Nichts gewußt, weil sie nämlich nur den Genüssen der Liebe und des Bauches ergeben gewesen. „Es ist also nicht zu verwundern, wenn du, der du vom Abendlande herstammst, nichts Kluges zu sagen oder auszuführen vermagst. Denn was dem Herkommen und der Heimath angehört, pflegt nur mit größter Anstrengung, Mühe und Sorge abgelegt zu werden.“ Endlich erkennen wir die griechische Denkart des Photius noch in der Art, wie er das Mystische und Sinnbildliche mit dem Doctrinalen verbindet und namentlich die Bilderverehrung in Schutz nimmt. Er war natürlich kein roher Bilderdiener, aber das geistige Princip dieser Partei und die Ueberzeugung, daß es nothwendig und durchaus christlich sey, das Göttliche in Bildern zu vergegenwärtigen, verfocht er bei jeder Gelegenheit. Er bemerkt daher ep. 64, es werde darüber gestritten, welche unter den vorhandenen die wahre Abbildung Christi sey, und weil sich dieß nicht ausmitteln lasse, hätten Viele den Bildern insgesammt den Krieg erklärt. Allein gerade die Mannigfaltigkeit und große Verbreitung der Bilder beweist deren Berechtigung, und wer sie verschmäht, bleibt noch hinter dem Standpunkt eines Simon Magus zurück (ep. 38). Und mußte sich nicht selbst das Evangelium trotz seiner Einheit gefallen lassen, in verschiedenen Redeformen, Sprachen und Lauten ausgeprägt zu werden? Auch in den Vorstellungen der Menschen hat sich die Erscheinung Christi auf verschiedene Weise abgespiegelt, ohne darum in ihrer eigenen Wahrheit Abbruch zu er-

leiden. Die Unähnlichkeit der Bilder hebt deren Natur und Bestimmung nicht auf; denn diese besteht nicht allein darin, daß Figur, Körper und Farbe wiedergegeben werden, sondern in dem gesammten Ausdruck und Karakter, welchen das Dargestellte im Bilde annimmt oder durch gewisse Abzeichen, Aufschriften oder Erklärungen empfängt (ep. 64). In solcher Vertheidigung hören wir ganz den Anhänger der griechischen Symbolik, der dann behaupten muß, daß mit den Bildern auch alle anderen liturgischen Formen der Versinnlichung wegfallen würden. Dieselbe leidenschaftliche Vorliebe nahm ihn auch gegen den Kirchenhistoriker Eusebius, den Gegner der Abbildungen, dergestalt ein, daß er ihm ep. 144 recht geflissentlich einen niemals abgelegten Arianismus und in der Eschatologie einen Origenismus zum Vorwurf macht. Von allen Seiten stellt sich uns Photius als ein kirchlicher Gelehrter dar, der auf der altgriechischen Kirche und Literatur fußend, doch zugleich diejenigen Eigenschaften in sich vereinigte, die im byzantinischen Zeitalter fortbestehen und die Unabhängigkeit der Griechen vom Abendlande bedingen sollten. Auch seiner Sprache nach gebührt ihm diese historische Stellung. Denn er schreibt gewählt und oft mit großer Gewandtheit und Präcision, doch zeigt seine Schreibart schon den Uebergang zu jener schwerverständlichen stylistischen Kunst und Geschraubtheit, die später unter den Byzantinern allgemein wurde.

Mag nun der Patriarch Photius gewesen seyn und gewirkt haben, wie er wolle, so kann doch über den Schriftsteller Photius kein Zweifel seyn, noch über dessen außerordentliches literarisches Verdienst, welches nicht der Theologie allein, sondern nicht minder der Philologie, der Kirchenrechtskunde und Literaturgeschichte angehörte. Bei Weitem das wichtigste Denkmal seiner Gelehrsamkeit ist die unter dem Namen der Bibliothek oder des *Μυριόβιβλος* bekannte kritische Sammelschrift: *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων κτλ.*, ein Werk ohne Gleichen in seiner Art und Zeit, ein Produkt des gewaltigsten Fleißes, umfassender Belesenheit und weit ausgebreiteter Kenntniß, daher für die Nachwelt unentbehrlich geworden und viel wichtiger, als der Verfasser damals vermuthen konnte. Aus der Dedication an Tarasius geht hervor, daß das Ganze vor der Erlangung des Patriarchats ausgearbeitet worden. Dann folgen 280 Codices, d. h. Abschnitte von sehr ungleicher Länge, in denen ohne alle sachliche oder chronologische Ordnung über ebenso viele Schriften der verschiedensten Gattungen und Verfasser in Auszügen oder einzelnen Notizen mit Hinzufügung ungemein zahlreicher historischer oder kritischer Bemerkungen berichtet wird. Es sind gleichsam kritische Lesefrüchte, wie sie das Studium seiner großen Büchersammlung dem Verfasser an die Hand gab, daher auch das gewöhnliche Anfangswort *ἀνεγνώσθη* oder *ἀνεγνώσθησαν*; aus neuerer Zeit lassen sie sich, wie Daniel treffend angibt, etwa der Historia bibliothecae Fabricianae vergleichen. Der Werth erhellt aus dem Einen, daß sich unter den aufgeführten Autoren etwa achtzig finden, die uns ohne diese Sammlung gänzlich unbekannt geblieben seyn würden. Sehen wir hier von dem philologischen und antiquarischen Material ab, so ist auch die theologische und kirchenhistorische Ausbeute höchst ansehnlich. Fast alle griechische und viele lateinische Kirchenschriftsteller der älteren Periode werden erwähnt oder genauer besprochen, und nicht etwa bloß die berühmten, sondern auch viele wenig bekannte, verlorene, entlegene oder apokryphische, unter denen wir Quadratus, Aristides, Philippus Sidetes, Hippolytus, Gregorius Thaumaturgus, Leucius Charinus, Methodius, Cajus, Pierius nennen wollen. Mönche, Märtyrer, Bischöfe, Häupter der dogmatischen Parteien finden sich neben den Concilien in Menge angeführt, und manches literarische Andenken ist auch auf diesem Gebiet allein durch Photius gerettet worden. Freilich erfahren wir nicht immer, was und soviel wir möchten; aber wie nützlich diese Notizen seyen, hat sich erst neuerlich wieder bei den erneuerten Studien über Hippolyt und die Philosophumena (conf. cod. 121) ergeben. Daß wir die noch vorhandenen Auszüge aus dem Philostorgius größtentheils dem Photius verdanken, ist bekannt. Uebrigens referirt Photius nicht bloß, er urtheilt auch, und wo es sich um Sprache, Darstellung und schriftstellerischen Karakter handelt, trifft

er in der Regel das Richtige, während er in dogmatischer Hinsicht von den überlieferten Grundsätzen durchaus bestimmt wird. Er erklärt z. B. die pelagianische Häresie für dieselbe mit der nestorianischen und macht Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsveste geradezu zu Nestorianern unter unliebsamen Aeußerungen (cod. 38. 54). Nicht genug, daß Origenes scharf gerügt wird, sondern es heißt auch cod. 109 über Clemens von Alexandrien: *μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ.* Solche Ungerechtigkeiten verringern den Werth des Ganzen nicht. Auf der andern Seite kann er den falschen Dionysius (*ὁ πολὺς μὲν τὴν γλῶσσαν, πλείων δὲ τὴν θεωρίαν*) natürlich nicht fallen lassen; vielmehr erwähnt er mit Genugthuung die Widerlegung der gegen dessen Echtheit aufgestellten Verdachtsgründe (cod. 1). Der letzte Codex handelt von Eulogius, Erzbischof von Alexandrien, und dessen Schrift gegen die Novatianer. Von den Ausgaben der Bibliotheca nennen wir nur die erste des David Höschel zu Augsburg 1601 und die letzte und bekannteste ex recensione Imm. Bekkeri, Berol. 1824. 25.

Kürzer können wir uns über die andern Schriften fassen. Doch ist der *Νομοκάνων* ebenfalls von großer Wichtigkeit. Diese grundlegende Sammlung für das orientalische Kirchenrecht umfaßt zuerst die Kanones der anerkannten Concilien nebst den Synodalschreiben und im zweiten Theil die kirchlichen Staatsgesetze. Sie ist mit Balsamon's Commentaren mehrmals edirt, z. B. in Voelli et Justelli Biblioth. juris canon. Tom. II, Par. 1661. — Libri IV contra Manichaeos, *περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*, in Wolfii Anecd. Gr. Hamb. 1722 und in Gallandii Bibl. Tom. XIII. Diese Schrift hat durch ihre auffallende Verwandtschaft mit der Historia Paulicianorum des Petrus Siculus Untersuchungen veranlaßt. Von Engelhardt und Gieseler (s. dessen Vorrede zu der Ausgabe des P. Siculus) ist ziemlich erwiesen, daß Photius vor 867, also vor seiner ersten Verbannung durch Basilius, Petrus dagegen erst nach 868 geschrieben hat. Dieser hat also jenen als Quelle benutzt, dessen Namen aber deßhalb verschwiegen, weil Photius inzwischen bereits in Ungnade gefallen war. — Die Briefe des Photius besitzen wir in der ziemlich vollständigen Ausgabe, Photii Epistolae 248 gr. et lat. interprete Rich. Montacutio, Lond. 1651. Sie dienen ganz besonders dazu, uns mit der persönlichen Sinnesart des Verfassers bekannt zu machen und in die kleineren Vorkommenheiten seines Amtslebens einzuführen, weshalb wir oben mehrfach auf sie verwiesen. Ein Verzeichniß der Empfänger gibt Fabricius. Doch fehlen in der genannten Sammlung einige Briefe, z. B. der schon genannte an den Erzbischof von Aquileja, der zuerst von Combefis. Auctar. noviss. I, p. 527 griechisch mitgetheilt worden.

Abgesehen von dem sogenannten Lexikon des Photius (*Λέξεων συναγωγή*, ed. Porsonus Lond. 1822) sind noch durch den Druck bekannt geworden: Sex breves dissertt. theologicae, die Trinität und die Menschwerdung betreffend, gr. et lat. in Canis. Lectt. II, 2. p. 420. ed. Basnage. — De voluntatibus in Christo gnomicis, ibid. p. 407. — Quod non oporteat ad praesentis vitae molestias adtendere, graece in Cotel. Monum. II, p. 106. — Zwei Homilien bei Combefis. in Auctar. novo I, und bei Lambecius in Notis ad Codinum, p. 187. — Adversus Latinos de processione Lp. s. in Euthymii editione graeca Tergobysti 1710, Tit. XIII. — Descriptio ecclesiae a Basilio exstructae gr. in Combefis. Origin. Constantinop. Paris 1664. — Syllogismi in Latinos gr. et lat. in Allatii Graecia orthod. I, p. 1154. — Amphilochia, Responsiones ad quaestiones et dubia 308, theilweise abgedruckt in der Briefsammlung und in Montfauc. Biblioth. Coislin. conf. Allatium De consensu p. 576. — Collectiones accurataeque demonstrationes de episcopis et metropolitis, gr. et lat. in Fontanii Novi eruditorum deliciis, Florent. 1785. I, p. 1—80. — Endlich ganz vor Kurzem Photii liber de Spiritus s. mystagogia, gr. et lat. ed. Hergenröther, Ratisb. 1857. — Unter den noch nicht herausgegebenen, meist kleineren Schriften verdienen nur vierzehn Homilien und Erklärungen der paulinischen Briefe Erwähnung.

Die Hülfsmittel sind meist schon angegeben. Wir fügen hinzu: M. Hancke, De Byzant. rerum scriptoribus I, p. 269. Andr. Schottus in praefat. Biblioth.

Phot. Cave, Hist. lit. II, p. 47. Oudini Comment. II, p. 201. Bruckeri Hist. crit. philos. III, p. 540. le Quien, Oriens christ. I, p. 246. Fabricii Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 668. XI, p. 1—37. Jager, Histoire de Photius, Louvain 1845, und den sehr guten Aufsatz von Daniel bei Ersch und Gruber.

Gaß.

Phrygien, *Φρυγία*, bezeichnet seit der persischen Zeit diejenige Landschaft Klein-Asiens, welche, durch den Taurus im Süden von Pisidien getrennt, im Westen und Norden an Karien, Lydien, Mysien und Bithynien, im Osten an Galatia, Kappadokien und Lykaonien angränzte, wobei aber die Gränzbestimmungen im Einzelnen bei den verschiedenen Autoren oft sehr variiren (cf. Plin. H. N. 5, 41). Das Land ist eine Hochebene im Herzen von Klein-Asien, im Ganzen gebirgig und wohlbewässert, zumal durch den Sangarius und den Mäander mit seinem Nebenflusse Lykus, in deren ausnehmend schönem, aber vulkanischen Gebiete die Städte Kelänä, Apamea Kibotus, Kolossä, Laodikea und Hierapolis lagen, fruchtbar, zum Ackerbau und Handel geeignet, jedoch stellenweise auch wieder eine wasserlose, dürre Hochebene mit dem Salzsee Tatta, nur für Schaf- und Ziegenzucht tauglich. Phrygische Stämme wohnten aber viel weiter als in den eben angedeuteten engern Gränzen dieses, von den alten Geographen (Strab. 12, p. 571. 576; Ptol. 5, 2; Arrian. Alex. 1, 25; Joseph. Antt. 16, 2, 2) Groß-Phrygien genannten Bezirkes, auf welchen die Phryger sich erst später allmählich zurückgedrängt und beschränkt sahen; am Hellespont lag Klein-Phrygien. Der phrygische Volksstamm, indo-germanischen Ursprungs (vgl. Lassen in d. Zeitschr. d. D. M. Ges. X. S. 364 ff.), in der Urzeit aus Armenien eingewandert, daher von Joseph. Antt. 1, 6, 1. nicht ungehörig mit Thogarma identificirt, bildete die älteste, bekannte Bevölkerung von Klein-Asien und verbreitete sich in uralten Zeiten bis nach Europa, resp. Thrakien und Illyrien, hinein, von wo später, nach dem trojanischen Kriege, einige Zweige wieder nach Klein-Asien zurückwanderten (daher z. B. Strabo [7, p. 295; 10, p. 471] das räthselhafte Volk thrakisch nennt, vgl. Herod. 7, 73) und dort z. B. „Klein-Phrygien" besetzten. Von Südosten drangen semitische Stämme immer weiter vor, drängten die Phryger zurück und viele semitische Elemente gingen dann in Sprache und Religion der letztern über; von Norden her drängten sie thrakische Stämme in's Innere zurück und schnitten sie vom Meere ab. Der Karakter dieses Volkes, von dessen einstiger Cultur und Kraft noch heute die merkwürdigsten Baudenkmale, Felsenwohnungen, Grabhöhlen und ganze ausgehöhlte Felsberge und ungeheure Städteruinen dem staunenden Wanderer Kunde geben, war später schwächlich, fremden Einflüssen allzu nachgiebig und zeigt einen wunderlichen, mystisch-phantastischen Grundzug, zu Fanatismus und Schwärmerei geneigt, wie denn die Dienste der Göttermutter Cybele und des Sabazius-Dionysos mit ihrem orgiastischen Cultus und entsprechend wilder Musik und Tanz, mit dem, von den Phönikern entlehnten, Galenwesen und in christlicher Zeit die Entstehung des Montanismus (s. diesen Art.) in Phrygien, ja schon der eigenthümliche Karakter der von Paulus in seinem Briefe bekämpften kolossischen Irrlehrer nicht isolirte und nicht zufällige Erscheinungen sind.

Im N. T. ist unter Phrygien stets die oben als Groß-Phrygien bezeichnete Landschaft gemeint; politisch gehörte sie damals zur römischen Provinz Asia, wogegen bei der neuen Reichseintheilung im vierten christlichen Jahrhunderte ein Theil von Phrygien zu Pisidien, ein anderer zu Karien geschlagen, der Rest in Phrygia Salutaris im Osten mit der Hauptstadt Synnada, und in Phr. Pacatiana, das sich westlich von Bithynien nach Karien hinunterzog, getheilt wurde, s. Notit. imp. c. 2; Hierocl. p. 664. 676 ed. Wesseling. Der Apostel Paulus durchzog mehrmals Phrygien und predigte auch dort das Evangelium (Apgesch. 16, 6; 18, 23), wie denn schon seit den syrischen Zeiten Juden daselbst wohnten, Joseph. Antt. 12, 3, 4; Apgesch. 2, 10. Von phrygischen Städten werden im N. T. als Sitze christlicher Gemeinden genannt die nahe bei einander gelegenen Hierapolis (s. diesen Art.), Kolossä am Lykus, der sich

dort in der Erde verbirgt, nach Herod. 7, 30 und Xenoph. Anab. 1, 2, 6 eine große und bevölkerte Stadt, zu Strabo's Zeit (p. 576) jedoch nur noch ein *πόλισμα*, im Mittelalter *Χῶναι*, jetzt ein Flecken Khónas (vgl. Arundell, visit to the seven churches etc. p. 97 f.), und Laodikea, eine große und reiche Handelsstadt (Cic. epp. ad Famil. 2, 17; 3, 5) am Lykus (daher *Λ. ἡ ἐπὶ Λύκῳ* genannt), welche diesen ihren Namen an der Stelle der frühern Namen Diospolis und Rhoas erhalten hatte von Laodike, Gattin des Königs Antiochos II. Theos (Steph. Byz. s. v.), und zu Groß-Phrygien (Strabo p. 576; Plin. H. N. 5, 29; — nach der Unterschrift zu 1 Timoth. zu Phr. Pacatiana, nach Ptolem. 5, 2, 18 sogar zu Karien) gehörte. An die dortige Gemeinde hatte Paulus nach Kol. 4, 16 entweder selbst einen Brief geschrieben und weist die Kolosser an, ihren Brief auch dorthin zu senden und sich dagegen jenen andern zu verschaffen, oder der encyklische Epheserbrief sollte über Laodikea nach Kolossä gelangen (s. Reuß, Gesch. d. Schriften d. N. B. §. 119. und das Nähere unter „Paulus"). Im Jahre 62 n. Chr. wurden alle diese 5 Städte durch ein Erdbeben schwer heimgesucht, aus dem sich aber Laodikea ohne fremde Beihülfe, „propriis opibus", wie Tacit. Ann. 14, 27 sich ausdrückt, bald wieder erhob. In dem letzten, an Laodikea gerichteten, Sendschreiben der Offenbarung (3, 14 ff.) wird der dortigen Christengemeinde besonders Lauheit, Trägheit, Selbstgerechtigkeit und Sichverlassen auf ihren physischen wie geistlichen Reichthum vorgeworfen, mit ernster Aufforderung zur Buße und Hinweisung auf die Liebe des Herrn, die sich in seinen Zurechtweisungen offenbare, und auf sein Vorderthürestehn und Anklopfen, um einzugehn zu dem, der seine Stimme hören und ihm aufthun werde. In der Kirchengeschichte ist Laodikea bekannt durch eine dort abgehaltene Synode, wichtig in der Geschichte des Bibel-Kanons (s. den Art. „Laodikea, Synode von"). Jetzt finden sich nur noch Ruinen bei dem verödeten Flecken Eski-hissar, s. Arundell a. a. O. p. 85 ff.; Schubert, Reise I, S. 282.

Ueber Phrygien überhaupt s. Leake, journ. of a tour in Asia Min. Lond. 1824; Steuart, a description of some ancient monuments . . . in Lydia and Phrygia, Lond. 1842; Ainsworth, travels and researches in A. M. Lond. 1842. T. II; Hamilton, Researches in A. M. 2 voll. (passim); Texier, déscript. de l'Asie mineure, Paris 1839; O. Abel in Pauly's Realencykl. Bd. V. S. 1569—1580. und Ritter, Erdkunde XVIII. S. 568 ff. 627 ff. (mit Abbildungen und Erläuterungen von Kiepert). **Rüetschi.**

Phul (פּוּל), ist 1) Name des ersten in der Bibel angeführten Königs der Assyrier, welcher zur Zeit des Königs Menahem in das Zehnstämmereich einfiel (2 Kön. 15, 19. 20.), das Land mit einer schweren Auflage von 1000 Centnern Silbers, wovon jeder 3000 heilige Seckel (2 Mos. 38, 25. 27.) betrug, belastete und die Vorbereitungen zur Versetzung der jenseits des Jordans gelegenen Stämme Ruben, Gad und halb Manasse (1 Chron. 5, 26 f.) nach Assyrien machte, welche durch seinen Nachfolger Tiglathpilesar ausgeführt wurde (2 Kön. 15, 29.). Er war der erste König des neuassyrischen Reiches, der die großen Eroberungsplane, welche das altassyrische Weltreich (1 Mos. 14, 1 ff. Manetho bei Josephus c. Ap. 1, 14.) durch Jahrhunderte verfolgt hatte, nach langer Erschlaffung wieder aufnahm, die Eroberung von ganz Westasien, wozu Palästina den Schlüssel bot, sich zum Ziele setzte und seinen Nachfolgern den Weg vorzeichnete, den nach ihm Tiglathpilesar, Salmanassar, Sargon und Sanherib nicht verfehlten, weiter zu verfolgen, indem sie Assyrien nach seinem Plane abermals zur Weltmonarchie erhoben. Assyrien hatte auch in seiner Jahrhunderte dauernden Schwäche doch stets Medien und die Länder am kaspischen Meerbusen, was daraus hervorgeht, daß in der sehr vollständigen Aufzählung der Reiche, welche seit dem Emporkommen der neuen Dynastie in Ninive bis gegen Ende des achten Jahrhunderts v. Chr. erobert wurden (Jes. 10, 8—10. 36, 19. 37, 11—13. 2 Kön. 18, 33—35. 19, 9—13.), diese Länder nicht zu den eroberten gerechnet werden, während sie doch als Besitzungen der Assyrier um diese Zeit häufig erwähnt werden (Jes. 22, 6. Am. 1, 5. 1 Chron. 5, 26. 2 Kön.

16, 9. 17, 6. 18, 11. Esr. 4, 9.). Die vom Pontus in die Tigris- und Euphrat-ebenen gezogenen und von Assyrien benutzten chaldäischen Heerschaaren waren es daher ohne Zweifel, durch deren kräftigen Arm Babylonien und die Nachbarländer fortwährend von Ninive in Abhängigkeit erhalten wurden, wie auf ein solches Verhältniß auch die Stelle Jes. 23, 13. anspielt. Es ist daher zum Voraus wahrscheinlich, daß Phul aus diesen chaldäischen Horden, deren sich die Dynastie in Ninive, wie nachher die Saracenen der Türken bedienten, hervorgegangen ist. Dieß bezeugen nun auch die Reste aus dem Geschichtswerke des Berosus, welche (Euseb. Chr. 1. p. 40 sq.) diese neue Dynastie eine chaldäische nennen und als den ersten Herrscher derselben Phul bezeichnen, wenn es heißt: post quos rex Chaldaeorum fuit, cui nomen Phulus. Nach Gumpach besteigt auch Nabonasar, König von Babylonien, um dieselbe Zeit den Thron, womit Movers (Phön. 2, 376) übereinstimmt. Wenn aber für diesen die Jahrzahl 747 feststeht, so ist dagegen die Thronbesteigung Phul's in das Ende der Regierungszeit Jerobeam's und in die letzte Hälfte der Regierung Usia's, also um 770—775 v. Chr. zu setzen, nachdem ihm bereits Schalman (שַׁלְמַן), nicht zu verwechseln mit Salmanassar, der erst nach der Zeit Hosea's (10, 14.) lebte, als kräftiger und weitberühmter Feldherr — wenn er nicht sein Vater war — den Weg zum Throne gebahnt hatte. Daß der Umschwung der Dinge in Assyrien um jene Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog und die Propheten gleich am Anfang derselben die Folgen voraussahen, welche daraus für die damals sicheren und in Sünden dahinlebenden Völker am Mittelmeere hervorgehen würden, läßt sich aus der merkwürdigen Weissagung ersehen, welche wir Amos 1, 2 bis 2, 16. lesen.

2) Name eines Jes. 66, 19. angeführten Volkes, in welchem Bochart (Phaleg. 4, 26.) die Nilinsel Philä, Knobel aber das untere Italien und zwar Apulien, mit dessen Namen es zusammentrifft, verstehen will. Nach Aegypten würde es gehören und die Lybier bezeichnen, wenn nach den Siebzig פוט, φοὺδ, die richtige Lesart wäre.

J. G. Vaihinger.

Phut, s. Aegypten, das alte, Bd. I. S. 148.

Phylakterien, *φυλακτήρια*, Matth. 23, 5. Luth. Denkzettel; Rabb. Targ. Syr. תְּפִלִּין, precatoria, Gebetsriemen — sind Pergamentstreifen mit Stellen aus der Thorah (2 Mos. 13, 1—10. 11—16. 5 Mos. 6, 4—9. 11, 13—21.) beschrieben, welche die Juden nach 2 Mos. 13, 9. 16. 5 Mos. 6, 8. 11, 18., wo man das hebr. טוֹטָפוֹת (st. טפטפות von טוּף, טפף, nach Meier, Wurzelw. binden, wie d. arab. طَفَّ, daher Bänder; nach Knobel, Exod. p. 131 = תפף tupfen, ein angetupftes Zeichen, *στιγμα*) darauf deutet, an die Stirn und den linken Arm zu befestigen pflegen, und die sie zugleich als Amulet (daher das griech. *φυλακτήριον*, tutamentum, nicht von *φυλασσειν τὸν νομον*, observatoria, wie Schöttgen, nach ihm Stier will; cf. Kypke obs. I, 112. Wahl, s. v. *φυλακτ.*) gegen die Dämonen ansehen, s. Targ. Cant. 8, 3. Wetst. N. T. I, 480 ff. Im Buch Sohar heißt es: R. Simon, S. Johai, sagt: wenn sich Jemand früh aufmacht mit ציצת versehen, wenn er die תְּפִלִּין am Haupt und Arm anlegt und die מְזוּזָה, welche mit dem heil. Namen bezeichnet ist, anrührt, sobald er aus dem Hause tritt, so gesellen sich zu ihm vier Engel, gehen mit ihm hinaus, begleiten ihn zur Synagoge und rufen vor ihm aus: gebet Ehre dem Sohne des Königs! — Die Karäer (s. Bd. VII, 373 ff. u. Jost, Gesch. des Judenth. u. s. Sekten II, 294: die Hand bezeichnet Alles, was vom Gesetz äußere Uebung ist, und die Augen oder der Kopf weisen auf alles Geistige hin) und die christlichen Ausleger, Hieron. Grot., Schöttgen, Rosenm., Hengstenb., Maurer, Knobel („die göttlichen Gebote sollten so unzertrennlich fest wie ein Hand- und Stirnzeichen anhängen und immer gegenwärtig seyn") — fassen טוֹטָפוֹת in den citirten Stellen oder wenigstens in Ex. 13, 9. 16. tropisch. Es fragt sich, ob zwischen Exod. und Deuteron. eine solche Verschiedenheit im Verständniß und der Auffassung des Gesetzes angenommen werden darf. S. Baumgarten, Pent. z. d. St. Die Juden finden freilich diesen Gebrauch schon Sprw. 6, 21. vgl. 3, 3.

und Ezech. 24, 17. (Hier. ad h. l. cf. Targ. u. Jarchi bei Rosenm. zu Ex. 13, 16.) angedeutet. Wenn aber auch Ez. 24, 17. entschieden einen andern Sinn hat und aus den jedenfalls tropisch zu fassenden Stellen der Sprw. eher auf eine auch sonst den Juden geläufige tropische Fassung von Ex. 13, 9. 16. u. s. w. geschlossen werden kann, wenn also auch keine direkte Hindeutung auf diese Sitte in einer vorexilischen Schrift vorkommt, so ist doch durch dieses arg. ex sil. das vorexilische Vorhandenseyn derselben noch nicht widerlegt; wird ja auch der 4 Mos. 15, 37. angeordneten צִיצִת, purpurblauen Quasten an den Zipfeln des Oberkleids, was ähnliche Bedeutung wie die T'phillin hatte, nirgends sonst im A. T. Erwähnung gethan. Da nun aber das Gebot der צִיצִת entschieden eigentlich zu nehmen ist, so wurden ohne Zweifel früh schon auch jene, wenn auch ursprünglich tropisch zu fassenden, Stellen eigentlich verstanden und die darin enthaltene Anweisung irgendwie in äußerlicher Weise befolgt. Die sich daran anknüpfende Symbolik und der Modus der Bewerkstelligung des Bindens der Gesetzesworte לְאוֹת auf die Hände, daß sie sehen לְטוֹטָפוֹת zwischen den Augen, hat freilich der Rabbinismus erst in der spätern, nachexilischen und nachchristlichen Zeit allmählich ausgeklügelt, dabei aber Alles auf die von Gott auf Sinai mündlich dem Moses gegebene Anweisung zurückgeführt. M. Menach. f. 35, 2: das Anbinden der T'phillin ist eine Lehre, welche Moses auf dem Berg Sinai bekommen. Berach. I, 7: Als 2 Mos. 33, 23. Gott sprach: wenn ich meine Hand von dir thue, wirst du mir hinten nachsehen, hat Gott das Anbinden und Verfertigen der T'ph. den Moses gelehrt. Ja nach F. 6, 1. soll Gott selbst die T'ph. anlegen, nur mit den Worten מִי כְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל. Sie sind heiliger als das Stirnblatt des Hohepriesters, da auf diesem יהוה nur einmal steht, auf beiden T'ph. aber 23mal. Das Gebot der T'ph. gilt so viel, als alle andern zusammen; wer sie trägt, hat eben damit das ganze Gesetz in seinem Munde. Kaum ist ein anderes rabbinisches Fündlein mit so viel Spitzfindigkeit ausgeheckt worden und hat im Lauf der Zeit so viel Zuthat erlitten, als dieses schon von Christo so recht als Symbol pharisäischen Sichbreitmachens mit äußerlicher Gottesdienstlichkeit (*πλατυνειν* der *φυλακτ.* durch die Pharisäer und Schriftgelehrten, erstes der Matth. 23, 5 ff. aufgeführten *ἐργα προς το θεαθηναι*) erwähnte Stück des rabbinistischen Ceremoniells. Eben als ein besonders karakteristisches Stück dieser rabbinistischen kleinlichen Veräußerlichung des göttlichen Gebotes mag es auch hier exempli gratia ausführlichere Beschreibung verdienen. Schon das Binden zwischen den Augen geht über den deutlichen Buchstaben des Gesetzes, dem ja doch hier der Rabbinismus in seiner buchstäblichen Befolgung gerecht werden will, hinaus. Es heißt blos: du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sollen dir ein Denkmal zwischen deinen Augen seyn. Die Rabbiner haben aber nun daraus zwei Zeichen gemacht, ein תפלין של יד, Handt'phillin und ein תפלין של ראש, Kopft'phillin. Das letztere ist nach jetzigem Brauch ein viereckiges, ledernes Käftlein befestigt auf der Stirne, über dem Zwischenraum zwischen den Augenbraunen, da, wo das Haupthaar anfängt, in einem viereckigen, doppelten, 1/4″ über dem Käftlein vorspringenden Leder (תִּיתוּרָא), in dessen obern Theil es pünktlich eingepaßt ist, am Kopfe festgemacht mittelst einer an das תיתורא genähten Schlinge מַעְבַּרְתָּא, durch die ein anderer Riemen רְצוּעָה gezogen wird. Die durchgezogenen Hälften desselben werden durch einen Knoten hinten im Nacken verbunden, und zwar so, daß sie mit dem Knoten ein ד bilden, und dann über die Schulter und Brust, die eine bis zum Nabel, die andere kürzer, herabhängen. Das Käftlein aber wird so zubereitet: In ein viereckiges, würfelförmiges Stück Holz דפוס שֶׁל עֵץ schneiden sie drei חריצין Spalten, so tief als das unterste Glied des kleinen Fingers. Das gibt vier Zacken, über die in Wasser geweichtes Leder von einem reinen Thier naß gelegt, in die drei Spalten hineingedrückt und, wenn es trocken ist, wieder abgezogen wird, wodurch das Leder vier Fächlein bekommt, in welche obengenannte Stellen der Reihe nach auf vier Streifchen von Pergament, das aber kein Christ bereitet haben darf, zierlich und genau geschrieben, zusammengerollt und in reine Kälberschwanzhaare gewickelt, gesteckt werden. In die beiden

äußersten Fächlein wird, so lange das Pergament naß ist, auf jede Seite ein Stücklein Holz gesteckt, eins mit einem dreizackigen, das andere mit einem vierzackigen ש, beide mit der Rundung auf dem תיתורא aufstehend. Dieses ש soll als Anfangsbuchstabe von שַׁדַּי stehen; das ד wird vom Knoten über dem Nacken gebildet, das י durch den Riemen der Armt'phillin, um damit, wie R. Eliezer lehrt, leibhaftig 5 Mos. 28, 10. an sich darzustellen. Derselbe Rabbi erzählt: Die Israeliten sagten zu Gott: Herr der Welt, wir wollten uns gern Tag und Nacht mit der Thorah beschäftigen, allein es bleibt uns keine Zeit übrig. Da antwortete Gott: Beobachtet nur das Gebot von den T'ph., das gilt so viel, als wenn ihr euch Tag und Nacht mit dem Gesetz beschäftigtet. Weitere scharfsinnige Deutungen der zweierlei ש nach dem Alph. Athbasch s. Buxt. synag. p. 175 f. Alles muß schwarz gefärbt seyn; die Riemen müssen wenigstens so breit seyn, als ein Gerstenkorn. Halb so groß ist das ת״ של יד. Es wird ebenfalls formirt über einer hölzernen Form, von gleicher Länge und Breite und doppelter Höhe, ohne Spalt, daher nur mit einer Abtheilung; in das Kästchen wird daher auch nur eine in vier siebenzeilige Kolumnen getheilte, mit den vier Stellen beschriebene kleine Rolle gelegt. Es wird an der innern Seite des linken Armes zwischen Schulter und Ellenbogen auf der bloßen Haut so befestigt, daß es dem Herzen gegenüber zu liegen kommt (Buxt.: ut cor in illa intuens eo ferventius se in preces demittat et ab omnibus pravis cupiditatibus et desideriis abstrahatur!). Der Arm wird nach Anlegung wieder mit dem Aermel bedeckt. Der Riemen muß so lang seyn, daß er 7mal um den Arm und dreimal um die Hand und den Mittelfinger gewickelt werden kann und noch etwas davon herabhängt. Da, wo er an der viereckigen Sohle des Kästleins mit einer Schleife befestigt ist, soll er ein י bilden. An der Nath der ledernen Kästchen, zu der sie eine Spannader oder Sehne vom Ochsen oder Kalb, oder fein zu Fäden geschnittenes Pergament nehmen, sind zwölf Stiche, zum Andenken an die zwölf Stämme. Keine Frau, kein Leibeigener, sondern nur Männer dürfen die T'ph. anlegen, aber nicht ehe sie Söhne des Gesetzes werden, d. i. nicht vor dem 13. Jahr. Auch Verbannte, Aussätzige, im Bett krank Liegende, Trauernde, zur Hochzeit Gehende, mit unreinen Gedanken Geplagte, Badende u. s. w. dürfen keine tragen. Bei'm An- und Ablegen werden sie geküßt und an die Augen gedrückt. Sie werden in einem Säcklein, in das aber kein Geld kommen darf, aufbewahrt. Zuerst wird der Gebetmantel טַלִּית mit den צִיצִית herausgenommen und angelegt, dann die Handt'phillin vor den Kopft'phillin, damit die auf diesen befindlichen Buchstaben שׁד, die „Teufel“ bedeuten, nicht allein dastehen! Bei'm Anlegen wird gesprochen: Siehe, ich bereite meinen Arm und mein Haupt zum Sitz der T'ph., und: Gelobet seyst du, Jehova, unser Gott, du König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und befohlen hast, die T'ph. anzulegen. Die Kabbalisten setzen zum Anlegen der Kopft'phillin noch folgendes Gebet: „Von deiner Weisheit, höchster Gott, wollest Du mir etwas aufbewahren; aus deinem Verstand wollest du mir Verstand mittheilen und durch deine Gnade wollest du es mit mir groß machen. Vertilge durch deine Macht meine Feinde. Leere das gute Oel aus auf die sieben Röhren des Kronleuchters, damit dein Gut deinen Geschöpfen zufließe; denn du öffnest deine Hand und sättigest alle lebendigen Wesen mit Wohlgefallen.“ Der Handriemen wird 3mal um die Hand gewickelt in Gestalt eines ש und dreimal um den Mittelfinger mit den Worten: „Ich verlobe mich dir auf ewig; mit Recht und Gerechtigkeit verlobe ich mich dir, mit Güte und Erbarmen. Ich verlobe mich dir mit Wahrheit; du sollst Jehova erkennen.“ Die Verknüpfung mit der Schechina soll durch diese 3fache Umhüllung angezeigt werden. Die Anlegung muß stehend geschehen. Läßt man sie auf die Erde fallen, so muß man mit Allen, die es sehen, einen Tag fasten. Wer sie einmal angelegt, darf sich von Niemand im Beten unterbrechen lassen. An Sabbathen und hohen Festen dürfen sie als „eine Last!“ nicht getragen werden. Auch schwört man bei ihnen, indem man sie berührt. An Orten, wo die Juden mit ihren Ceremonien sich auf die Straße wagen dürfen, legen sie ihren Betschmuck schon in ihrer

Wohnung an. Wie die Pharisäer denselben als Zeichen ihrer Heiligkeit, weil nur ein Reiner sie tragen darf, nicht nur bei'm Gebet, sondern den ganzen Tag tragen M. Berach. ed. Rabe, p. 76), so gibt's noch Juden, besonders in Polen, Rußland u. s. w., die ihn den ganzen Tag tragen; häufig wird er auch beim Studiren des Talmud getragen. Beim Abnehmen wird zuerst der Handriemen aufgelöst, dann mit vom Gesetzbuch abgewandtem Gesicht das Kopft'phillin abgenommen. Das Kästchen darf man aber nicht herabhängen lassen, auch nicht umwickeln. Der zusammengewickelte Riemen soll Taubenflügel (Ps. 68, 14.) vorstellen. Zuerst müssen die Kopfriemen in den Beutel gelegt werden. An Neumonden und halben Festtagen werden die T'phillin früher abgenommen.

Auch eine Art Phylakterien (Schutzmittel gegen Teufel, böse Geister, Zauberei) sind die an den Haus- und Zimmerthüren der Juden oben rechts am Thürpfosten in schräger Richtung angebrachten länglicht-schmalen, gewöhnlich blechernen Kästlein, מְזוּזָה, mit einer kleinen Pergamentrolle, worauf in 22 Zeilen 5 Mos. 6, 4—9. 11, 13—21. steht. Durch eine mit Glas bedeckte Oeffnung des Kästchens sieht man auf der äußern Seite des Pergaments, da wo inwendig ein Zwischenraum zwischen 5 Mos. 6, 9. und 11, 13. ist, das Wort שדי, was zugleich bedeuten solle שֹׁמֵר דִּירוֹת יִשְׂרָאֵל Beschützer der Wohnungen Israels (Colbo f. 101, 4.; Lebusch n. 288, 15 nach kabbal. Deutung von Hiob 22, 17. 25.; nach R. Bechai in leg. f. 196: die Völker der Erde meinen, das Glück in den Häusern hänge von den Sternen ab. Wir aber, damit wir bezeugen, Gott sey Herr über die Gestirne und von Ihm komme alles Heil den Häusern, schreiben den Namen שדי auf diese Zettel). Den Worten יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ יְהוָֹה inwendig entspricht auswendig am Pergament der Name eines Schutzengels der Juden כוזו במוכסז כוזו. Dieses heil. Amulet darf nicht befestigt werden an Synagogen, Schulen und Laubhütten und an Thüren, die nicht לְדִירוֹת כָּבוֹד sind, an Gerbereien, Abtritten, Badstuben, Waschhäusern, Kajüten und an Hausthüren, wo Juden und Gojim zusammenwohnen. Wohnt aber ein Jude bei einem Christen zur Miethe, so soll er wenigstens an seiner Zimmerthür die Mesusa anschlagen; denn ein Jude schläft aus Furcht vor den Dämonen nicht gern in einem Zimmer ohne Mesusa; auch darf im Bezirk einer Elle um dieselbe keine Unreinigkeit, kein Kehricht u. s. w. geduldet werden; sonst erhält ein Heer von 365 Engeln des Verderbens die Macht, sich da niederzulassen. Tritt der Jude in eine Thür, so berührt er die Mesusa mit der rechten Hand, küßt diese und spricht: „Der Allmächtige bewahre mich! der Allm. errette mich! der Allm. helfe mir von bösen Geistern, von aller Noth und Bedrängniß. Amen. Sela." Geht er aus dem Hause, oder tritt er in dasselbe, so spricht er: „Herr, bewahre meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit." In Privathäusern muß die Mesusa 2mal in 7 Jahren untersucht werden, ob sie schadhaft geworden, die Gemeindemesusa alle Jubeljahre 2mal. — Auch dieser Mesusa liegt eine ohne Zweifel schon frühe, aus den ursprünglich nicht streng buchstäblich zu nehmenden Worten 5 Mos. 6, 9. 11, 20. entstandene und von Alters her auch im nichtisraelitischen Morgenland übliche Sitte zu Grunde, kurze, inhaltsvolle Sprüche aus den heil. Büchern über den Thüren und Thoren anzubringen.

Diese T'phillin und Mesusen, sowie die Gesetzesrollen zu schreiben, ist das Geschäft der סֹפְרִים, die dabei die größte Sorgfalt und Regelmäßigkeit zu beobachten haben; sie dürfen Nichts radiren, corrigiren, keine Zeile länger, keinen Buchstaben höher als den andern machen. Lassen sie einen Buchstaben weg oder setzen einen hinzu, so haben sie große Strafe zu bezahlen, weil sie Schuld sind, daß ein Jude unwissentlich unheilige T'phillin gebrauchte und den Namen Gottes täglich vergeblich führt. Auch mit der linken Hand dürfen sie nicht geschrieben werden. Weil es heißt: ihr sollt sie anknüpfen und schreiben, so darf Keiner, der sie nicht zu tragen berechtigt ist, keine Frau, Leibeigner, Abtrünniger, vor Allem kein Christ sie schreiben.

S. M. Menach. f. 33, 2. 34, 1. 35, 2. Chelim 18, 8. Schabb. 4, f. 49. Berach. I, 7. Maimon. in hilch. Tphill. 1, 5 f. jad hachas. 2, 3. Arba turim

n. 285 ff. Orach chaj. n. 8—44. Carpzov, appar. 190 ff. Buxtorf, synag. jud. p. 170 ff. 582 ff. Ugolin. thes. XXI. mit Abbildungen. Othon. lex. rabb. p. 756 ff. Wagenseil Sota c. 2. p. 397. Lightfoot, hor. hebr. ad Matth. 23, 5. Beck, de Jud. ligam. precat. Jen. 1674. und de usu phylact. jud. Jen. 1675. Gropp, de phylact. 1708. Bodenschaz, kirchliche Verf. der Juden IV, 14—24. Schröder, talmud. rabbin. Judenth. Brem. 1851. S. 245 ff. 265 ff. Lehrer.

Piacenza, Bisthum im Herzogthum Parma. Unter den hier gehaltenen Synoden hat nur die sogenannte Fastensynode geschichtliche Bedeutung. Sie wurde durch Pabst Urban II. im Jahre 1095 gehalten. Zweihundert Bischöfe mit viertausend Klerikern tagten auf freiem Felde. Die Gesandten des griechischen Kaisers traten vor der Versammlung auf, um Hülfe gegen die Seldschuken bittend. Was zu Piacenza im Frühjahr bezüglich des ersten Kreuzzuges begonnen worden war, ward im Herbst auf dem Concil zu Clermont vollendet. Vgl. Bernold. Const. ad ann. 1095. P.

Piaristen (Calasaurier), auch Piaren, Väter oder regulirte Kleriker der frommen Schulen (Piarum scholarum), Arme der Mutter Gottes zu den frommen Schulen oder Paulinische Congregation genannt, sind regulirte Weltgeistliche und bilden als solche einen geistlichen Orden der römischen Kirche, der durch den spanischen Edelmann und Weltpriester Joseph Calasanctius oder Calasanze († 1648) gestiftet wurde. Als dieser im Jahre 1592 nach Rom gekommen war, faßte er den Plan, für die Erziehung und den Unterricht der vielfach verwahrlosten Jugend thätig zu seyn, und zu diesem Zwecke eine Anstalt zu gründen, in welcher ein Unterricht, wie er für die Volksschule geeignet sey, ertheilt werden sollte. Träume bestärkten ihn in seinem Vorhaben, aber der Mangel an Geldmitteln, die er von dem höheren Klerus zu erhalten vergeblich hoffte, hinderten ihn noch auf einige Jahre, zur Ausführung seines Planes zu schreiten. Da fand er endlich Hülfe und Beistand bei dem Pabste Clemens VIII., der es recht wohl erkannte, wie wichtig und nothwendig es für die Priesterherrschaft sey, schon die Jugend nach dem Geiste und im Interesse des kirchlichen Systems zu erziehen und zu bilden. Nun eröffnete Calasanze im J. 1597 mit einigen Weltgeistlichen einen unentgeltlichen Unterricht in der Religion, im Lesen, Rechnen, Schreiben und der lateinischen Sprache. Sein Unternehmen gewann rasch an Ausdehnung, je mehr es den kirchlichen Interessen zu dienen versprach; Almosen flossen ihm zu, bald sah sich Calasanze im Stande, eine nahe bei der Kirche St. Pantaleon gelegenes großes Gebäude anzukaufen und für seine Schule einzurichten, auch anderwärts wurden Lehranstalten nach seinem Muster gegründet, und mit Rücksicht auf ihre Stiftung wie auf die Tendenz derselben nannte man sie Piae scholae. Die an denselben thätigen Weltgeistlichen wurden durch eine Bulle des Pabstes Paul V. (1607) zu einer Congregation organisirt (daher nach ihm „die Paulinische Congregation" genannt), deren oberste Leitung Joseph Calasanze erhielt, welcher sich von nun an Joseph a Matre Dei nannte. Das Jahr 1607 pflegt man als das eigentliche Stiftungsjahr der Piaristen zu betrachten. Seit dem Jahre 1617 hatte sich ihre Wirksamkeit schon so erweitert, daß sich ihre Schulen in Volks- und gelehrte Schulen theilten. Pabst Gregor XV. bestätigte die Congregation von Neuem, erhob (1621) deren Mitglieder zu regulirten Klerikern, und von nun an führten die Piaristen auch die Bezeichnung: Väter oder regulirte Kleriker der frommen Schulen. Ihr Zweck, im Interesse des Pabstes und der römischen Kirche auf die Erziehung und Bildung des Volkes zu wirken, führte sie in mehrfache Conflikte mit den Jesuiten, die aus Neid und Mißgunst gegen sie agirten und es selbst dahin brachten, daß Pabst Innocenz X. den Piaristen verbot, Novizen anzunehmen, ihnen selbst aber den Eintritt in einen anderen Orden freistellte. Dagegen war Pabst Innocenz XII. von ihren Verdiensten um die Kirche und deren Interessen so durchdrungen, daß er ihnen 1698 die Exemtion und die vorzüglichsten Privilegien der Bettelorden ertheilte. Inzwischen hatten sie sich nicht bloß in Italien verbreitet, es gelang ihnen auch, in Oesterreich, Ungarn und Böhmen, ferner in Polen, Mähren und

Schlesien feste Sitze zu gewinnen, und in diesen Ländern haben sie jetzt noch ihre Hauptplätze. Allerdings haben sie sich in den genannten Ländern, in denen noch jetzt viele gelehrte Anstalten und Volksschulen unter ihrer Leitung stehen, manche Verdienste um das Schulwesen erworben, doch mußten auch für dasselbe ihre Ordensregeln den Staatszwecken gemäß geordnet werden. Durch jene Verdienste und dadurch, daß sich die Piaristen von der Einmischung in politische Angelegenheiten frei zu halten suchten, hat der Orden sein Bestehen und seine zahlreichen Collegien in den genannten Ländern zu erhalten gewußt. Die Ordensregel legt den Piaristen nicht bloß die drei gewöhnlichen Mönchsgelübde (Armuth, Keuschheit und Gehorsam) auf, sondern auch noch das Gelübde, unentgeltlich Unterricht zu ertheilen. Die Ordenseinrichtung und Ordenskleidung ist ähnlich wie bei den Jesuiten. An der Spitze steht ein Generalprobst, der vom Generalcapitel stets auf sechs Jahre gewählt wird und seinen Sitz mit einem Generalprokurator und zwei anderen Gehülfen in Rom hat. Jeder Provinz, die der Orden hat, steht ein Provinzialprobst vor und jedes Collegium in den Provinzen hat einen Rektor und Vicerektor; unter beiden stehen die Schulpräfekten und Lehrer. Der Orden hat Professen, Novizen und Laienbrüder. Die Ordenskleidung besteht in einem schwarzen Rocke, der auf der Brust mit drei ovalen, schwarzen, ledernen Knöpfen geschlossen wird, in einer schwarzen wollenen Schnur, die um den Rock gelegt wird, einem nur bis an die Kniee herabhängenden Mantel, in Schuhen (erst seit Pabst Alexander VIII.) und einem schwarzen Barete in den Schulen und Collegien, beim Ausgehen in einem Hute. Vgl. (Seyfert) Ordensregeln der Piaristen oder frommen Schulen. Halle 1783.

Neudecker.

Picarden, böhmische Sektirer zur Zeit der großen hussitischen Bewegung, stammen nicht ab von einem gewissen Pikhard, wie der äußerst ungenaue Aeneas Sylvius und böhmische Schriftsteller berichten, noch aus der Picardie, wie Füßli vermuthete, sondern der Name ist nach Mosheim in der Institut. hist. eccl. ant. et rec. wahrscheinlich eine Verstümmelung des Wortes Begharden; insbesondere stammten sie von den Brüdern und Schwestern des freien Geistes ab, welche sich unter Anderem erlaubten, nackend mit einander umzugehen. In Deutschland wurden diese ketzerischen Begharden überall verfolgt und ausgerottet; einige fanden in Böhmen Zuflucht. Bei der wachsenden religiösen Gährung mehrte sich ihre Zahl. Sie trieben offen Unzucht. Ziska verbrannte sie, so viele er ihrer vorfand. Die katholischen Gegner nannten mitunter die Hussiten überhaupt oder insbesondere die böhmischen und mährischen Brüder Picarden oder Waldenser, und beiderlei Benennung lehnten sie als verunglimpfend ab.

Picpusgesellschaft, s. Propaganda.

Picten und Scoten, Bekehrung zum Christenthum, s. Columba und Ninian.

Pictet, Benedikt, geb. in Genf am 30. Mai 1655, zeigte frühe große Fähigkeiten, so daß er schon im 20. Jahre mit Glanz die Studien absolviren konnte. Um seine Kenntnisse zu vervollkommnen, unternahm er eine Reise, auf welcher er mit vielen ausgezeichneten Männern Europa's Bekanntschaft anknüpfte, in Frankreich mit Dallaeus, Allix, Dubosc; in Holland studirte er unter Spanheim, in England, wohin ihm schon ein guter Ruf vorausgegangen war, erhielt er von den höchsten Würdeträgern der Kirche sehr freundliche Aufnahme. Nach Genf zurückgekehrt, übernahm er Pastoralgeschäfte und wurde im J. 1702 Professor der Theologie. Die Universität Leyden drang vergebens in ihn, er möchte die Stelle des abgehenden Spanheim einzunehmen sich entschließen. Für seine Ablehnung dankte ihm eigens die Regierung. Im Jahre 1714 wurde er Mitglied der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin; er starb im J. 1724, tief betrauert von allen Freunden des Protestantismus, dessen eifriger und geschickter Vertheidiger er gewesen war. Seine Controversschriften gehören zu den besten aus jener Zeit; sie zeichnen sich aus durch große Mäßigung im Ausdrucke und solide Gelehrsamkeit. Dasselbe läßt sich von den in die systematische Theologie einschlagenden Schriften

sagen, worin er die alte, etwas stagnirende Theologie zu beleben suchte. Seine Arbeiten über die christliche Ethik verrathen eine große Kenntniß des menschlichen Herzens. Endlich beweisen seine erbaulichen Schriften, daß die streng theologischen Arbeiten sein Herz nicht ausgetrocknet und der Entwickelung tief gegründeter Frömmigkeit keinen Eintrag gethan hatten.

Dieß sind die wichtigsten seiner Schriften mit Angabe der Jahre ihres Erscheinens:

1) Controversschriften.

a. Gegen die Katholiken.

1683. Entretiens de Philandre et d'Evariste sur l'avertissement pastoral aux Eglises de France. — 1699. Neuf lettres de controverses sur divers sujets. — 1711. Syllabus controversiarum. — 1713. Dialogue entre un catholique et un protestant. — 1716. Défense de la Religion des Protestants. — 1717. Lettres à un Catholique Romain.

b. Gegen Protestanten.

1697. De consensu ac dissensu inter Reformatos et Augustae confessionis fratres dissertatio. — 1701. Lutheri et Calvini consensus de Praedestinatione.

2) Systematische Theologie.

1690. Quatuor dissertationes de magno pietatis mysterio. — 1696. Theologia Christiana (11 volumes). — 1701. Théologie Chrétienne (2 volumes). — 1711. Medulla Theologiae. — 1702. Dissertatio de miraculis in genere. — 1721. De praestantia ac divinitate relig. christiana. — 1695. Morale chrétienne (12 vol.). — 1711. Medulla Ethices.

3) Praktische Theologie.

1705. Les vérités de la relig. chrét., tirées de passages exprés de l'Ecr. — 1713. Catéchisme familier. — 1714. Les devoirs des chrétiens, tirés de passages formels.

4) Erbauliche Schriften.

1705. L'art de bien vivre et de bien mourir. — 1710. Entretiens pieux d'un fidèle avec son pasteur. — 1712. Prières pour tous les jours de la semaine (öfter gedruckt). — 1721. La conduite du chrétien dans ses maladies. — 1722. Prières sur les psaumes. — 1722. Consolations chrét. pour les affligés. — 1622. Elévations de l'âme fidèle à son Dieu. — 1725. Prières sur tous les chapitres de l'Ecriture sainte. — 1705. 54 geistliche Lieder. — Verschiedene Sammlungen von Predigten 1697. 1698. 1718. 1721.

Kirchengeschichte.

1714. Histoire du onzième siècle. — 1716. Hist. des temples et de leurs dedicaces. — Dazu kommen noch: 1701. Lettre contre les mariages bigarrés (mixtes). — 1721. Orationes academicae.

Picus von Mirandula, s. Mirandula.

Piemont, s. Italien.

Pierius. Ein gelehrter Presbyter zu Alexandrien im letzten Drittel des dritten Jahrhunderts, nach des Bischof Dionysius Tode eine Zeit lang Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule. Er wird wegen seines ascetischen und armen Lebens, seiner Bekannschaft mit der Philosophie, seiner Dialektik und Rhetorik gerühmt und von Hieronymus als Origenes junior karakterisirt. Photius gibt auch zu verstehen, daß er origenistische Irrthümer besonders im Betreff des heiligen Geistes und der Präexistenz der Seelen getheilt habe; daß er auch des Origenes kritische Bestrebungen um den Bibeltext fortgesetzt habe, erhellt aus einer Angabe des Hieronymus, welche die Handschriften des Origenes und Pierius (Adamantii et Pierii codices) erwähnt (Hieronymus in Matth. 24, 36.). Derselbe gedenkt auch mehrerer zu seiner Zeit noch existirender Traktate, unter ihnen besonders einer ausführlichen Abhandlung oder Homilie über den Propheten Hosea, welche er ex tempore in der Ostervigilie gehalten

habe; außerdem eines Commentars zum ersten Korintherbrief; Photius erwähnt zwölf Bücher des Pierius, deren klare, flüssige und natürliche Sprache er rühmt, so wie die Fruchtbarkeit der Gedanken; doch bemerkt er Abweichungen von der späteren Kirche, die er als dogmatische Archaismen zu entschuldigen sucht. — Die letzte Zeit seines Lebens nach der Verfolgung (unter Galerius oder Maximus) hat Pierius in Rom zugebracht. Später trug eine Kirche in Alexandrien seinen Namen. — Euseb. h. e. 7, 32. Hieron. cat. 76. prooem. in Hos. Phot. cod. 118. 119. Epiphan. h. 69, 2. — Guericke, de schola Alex. I, 74 sqq. II, 28. 82. 325. **W. Möller.**

Pietismus und pietistische Streitigkeiten. Der Name Pietist — nach Analogie von Sophista, Pythagorista gebildet — bezeichnet eine krankhafte, entartete Frömmigkeit. Er ist nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, zuerst in Leipzig bei den dort 1687 entstandenen pietistischen Unruhen aufgekommen, sondern, wie von Spener selbst angegeben wird, schon in Frankfurt a. M. um das Jahr 1674.

Wir haben den Spenerisch-Francke'schen, den württembergischen und den modernen Pietismus insbesondere zu betrachten.

I. Der Spenerisch-Francke'sche Pietismus. 1. Sein Ursprung. 2. Seine Entwickelung. 3. Sein Erlöschen. 4. Sein Einfluß. 5. Die pietistischen Streitigkeiten.

1. Der Ursprung des Spenerisch-Francke'schen Pietismus.

Zu meinen, daß derselbe auf Spener's Persönlichkeit allein zurückzuführen sey, wäre gänzlich unhistorisch. In den verschiedensten Gegenden des deutschen Kirchengebietes brachen, namentlich unmittelbar nach Beendigung des Krieges, die Knospen eines neuen, jungen Lebens hervor — die Freudenernte der 30jährigen Thränensaat. In vielen Beispielen ist es bestimmt nachweisbar, wie damals in der That die Trübsal es war, welche auf das Wort merken lehrte. Doch hatten auch die veränderten Weltverhältnisse und der innere Entwickelungsgang der Theologie dazu beigetragen, bei einem großen Theile der Zeitgenossen die bisherige Schul- und Streittheologie in Mißkredit zu bringen. Während des Krieges hatte eine nähere Berührung und Durchkreuzung der verschiedenen Confessionen stattgefunden, der Einfluß Frankreichs auf Sitte und Denkart der Höfe und Vornehmen hatte sich geltend zu machen angefangen, die weltliche Wissenschaft und Kunst nahm einen neuen Aufschwung, der Merkantilismus erweiterte die Blicke und verstärkte den Luxus und das weltliche Interesse, der nicht endenden theologischen Streitigkeiten war die Welt am Ende müde geworden, auch hatten die Reformirten im Friedensschluß die Gleichstellung errungen: so hatte denn an den Höfen und in den höheren Ständen die Kirche ihre frühere Autorität verloren und die Theologen ihren früheren Einfluß. Die calixtinische Theologie mit ihrer Predigt der Toleranz und ihrer Betonung des praktisch-religiösen Interesses fand einerseits bei den weltlichgesinnten Großen, andererseits bei den geistlicher Gesinnten Beifall und Eingang. Kirchliche Reformen, welche während der Kriegszeit reponirt worden, glaubte man, gleichsam jetzt erst zur Selbstbesinnung gekommen, nach Beendigung derselben aufnehmen zu können, wie dieses z. B. der Straßburger akademische Senat an Joachim Schröder in Rostock, auf dessen akademische und kirchliche Reformationsvorschläge als Antwort schreibt. Eine ganze Anzahl streng lutherischer Männer nehmen schon vor Spener eine mehr praktische Richtung, selbst mit intensiverer Wärme und Energie als Spener traten einige mit ihren Anklagen gegen die streitsüchtige Schultheologie und mit ihrem Andringen auf praktisch-christliche Gesinnung hervor. Die Namen und Lebensskizzen derer, welche noch in die erste Hälfte des Jahrhunderts gehören, finden sich in meiner Schrift: „Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen in der ersten Hälfte des 17. Jahrh.“ Vorzugsweise gehören hieher: V. Andreä, Rup. Melden, Meyfart, Großgebauer, Quistorp I. u. II., Joachim Schröder.

Auch steht Spener mit seinen pia desideria vom J. 1675 nicht allein. Vor und neben ihm haben sich viele Andere erhoben; es war geradezu die Zeit der pia desideria. Finwetter in Zweibrücken, welcher 1681 einen pius desiderius herausgibt,

sagt S. 15: Fidenter spero, cum alii hoc tempore pia sua desideria palam fecerint, benignos meorum desideriorum interpretes nacturum esse. Den Spener'schen desideriis waren 1659 die Quistorp'schen vorangegangen, 1676 waren die „Wohlgemeinten Vorschläge" von Kortholt gefolgt, in demselben Jahre Reiser's „Rechtmäßige Beschwerden", 1678 der „Unvorgreifliche Beitrag zu den bekannten Pia desideria" von Veiel, Prof. in Straßburg, 1679 die Pia desideria des schon 1628 verstorbenen B. Meisner, 1680 Ludwig Hartmann, „Ursachen der Verkehrung im geistlichen und weltlichen, auch im Haus- und „„Schulstande"". (Vergl. Zeltner, Schediasma de piorum desideriorum scriptoribus. Altdorf. 1706.) Vor Spener und gleichzeitig mit ihm gab es schon ganze Kreise von Laien und Geistlichen, wo eine dem Pietismus verwandte Sprache und Richtung selbst zum Modeton gehörte, wie in Nürnberg unter den Mitgliedern des Pegnitzordens (s. Dilherr in meinen „Lebenszeugen").

Spener selbst ist nicht ein „Erweckter" im Sinne des späteren Pietismus. Er ist ein frommes Kind der lutherischen Kirche, von Kindheit an in lebendigem Glauben genährt und groß geworden. Er war bis zum 15. Jahre unter der Pflege des christlich-ernsten Rappoltsteiner Hofpredigers Joachim Stoll (vgl. Röhricht, Mittheilungen aus der Gesch. des Elsaß. Th. III. 1855) und seiner Pathin, der frommen Gräfin Agathe von Rappoltstein aufgewachsen, in Straßburg war sein Glaube durch J. Schmid, den er seinen Vater in Christo zu nennen pflegt, und Dannhauer weiter entwickelt worden, später noch unter dem Einflusse des frommen Theologen Raith in Tübingen, mit welchem er sich gemeinschaftlich an Großgebauer's „Wächterstimme" begeisterte.

2. Die Entwickelung des Spenerisch-Francke'schen Pietismus.

Im Jahre 1666 war Spener nach Frankfurt berufen worden. Während das Schiboleth der orthodoxen Klerisei vom gewöhnlichen Schlage lautete: Quieta non movere, zeigt Spener vom Anfang seines Auftretens an das Bewußtseyn, daß die kirchlichen Zustände in mehrfacher Hinsicht einer Reform bedürfen. Das Frankfurter Kirchenarchiv, zu welchem mir durch Güte des Herrn Consist.-Rath Becker der Zugang gestattet worden, enthält Visitationsberichte und Vorstellungen des Seniors an den Senat von den Jahren 1668—1686, welche mit Ernst und Nachdruck und auch nicht ohne Erfolg auf Abstellung von Mißbräuchen dringen. Darunter ist vor Allem merkwürdig eine Vorstellung vom J. 1681, von Spener's eigener Hand geschrieben, worin er auf Maßregeln anträgt, den völlig zuchtlosen Gemeindezuständen, in denen der Pastor manche seiner Gemeindemitglieder nicht einmal dem Namen nach kennt, die er doch zum Beichtstuhl lassen solle, wenigstens in etwas abzuhelfen. Es werden von ihm mehrere praktische Vorschläge zur Verbesserung des Beichtwesens gemacht. In seinen Bedenken spricht er die Klage aus, daß, während bei den Geistlichen der reformirten Gemeinde der regelmäßige Hausbesuch sämmtlicher Gemeindeglieder zur Amtspflicht gehöre, den lutherischen Geistlichen derselbe nicht einmal gestattet sey. Freilich ist er sich auch bewußt, daß zu einer Seelenpflege, wie er sie verlangt, nothwendig eine Vermehrung der geistlichen Kräfte gehören würde. Von Anfang an hatte sich sein Augenmerk auf die Kinderlehre und die Schule gerichtet. Während die hoffärtig gewordene höhere Geistlichkeit den Kinderunterricht für unter ihrer Würde hielt, hatte er, der Senior, sich sofort demselben unterzogen, hatte auf bessere Einrichtung der Katechismuspredigten, der Katechisationen und des kirchlichen Schulunterrichts gedrungen, auch eine Anzahl dahin einschlagender Verordnungen erwirkt. (Vgl. Karl Becker, Beiträge zur Frankfurter Kirchengeschichte 1852. §. 138 ff.) Im J. 1670 hatten zwei seiner Verehrer, der Rechtsconsulent Schütz und der Gymnasiallehrer Diefenbach, ihm die Verweltlichung der gewöhnlichen Geselligkeit geklagt und ihn bewogen, die collegia pietatis anzufangen. Anfangs waren es Unterhaltungen über Erbauungsbücher, seit 1675 wurde an deren Stelle die heilige Schrift gesetzt. Im J. 1675 trat Spener auch mit seinen pia desideria hervor, welche im weitesten Umfange die Verderbnisse des weltlichen, geistlichen und Hausstandes darstellten.

Alle diese neuernden Tendenzen des kaum vierzigjährigen Seniors waren in Frankfurt selbst ohne Widerspruch aufgenommen worden. Ohne die außerordentliche Behutsamkeit und Bescheidenheit des Mannes wäre es freilich ganz anders gekommen. Aber keinen einzigen Schritt erlaubte er sich, ohne sich mit seinen Collegen und seinen Scholarchen darüber zu vernehmen, selbst die Pia desideria unterwarf er vor dem Druck der Censur einiger der Vertrauteren, dann dem Urtheil des ganzen Ministerii. So konnte er später in seiner „Beantwortung des Unfugs der Pietisten" S. 16 rühmen: „In dem ehrwürdigen Frankfurter Ministerium hat der Gott des Friedens die zwanzig Jahre, welche ich demselben vorgestanden, uns so bewahrt, daß die collegialische Einheit niemals unter uns mit offenbarem Aergerniß zerrissen worden ist." — Und auch anderwärts, — obwohl es an Dissentirenden nicht fehlte — erfreute er sich der ausdrücklichen Zustimmung einer großen Anzahl der ersten Theologen in den verschiedensten Theilen Deutschlands. In seiner „Beantwortung des Unfugs" kann er allein von Verstorbenen 26 zustimmende Briefe mittheilen. Selbst ein Calov befindet sich unter diesen Zustimmenden, wie denn überhaupt zwischen ihm und Spener — bis 1681, wo Mentzer mit seinen Verdächtigungen dazwischen trat — das freundschaftlichste Verhältniß bestand. Der lateinische Brief, in welchem sich Spener gegen Mentzer's Anklagen rechtfertigt, vom Jahre 1681 (in den consiliis latinis III. p. 397) mag der letzte seyn, der zwischen ihnen gewechselt worden. Im J. 1682 wird dem alten Calov auch von seinem in Gießen studirenden Sohne, einem aufgeblähten jungen Manne, berichtet: „die exercitia pietatis in Frankfurt laufen auf quäkerische Schwärmerei hinaus, indem alle einander Brüder und Schwestern nennen und die anderen verachten." (Vgl. Epp. ad Tenzelium sen., cod. Gothanus.) Ueberhaupt bleibt Spener, den Dilfeld'schen Angriff abgerechnet, öffentlich unangefochten bis zu seiner Berufung nach Dresden 1686.

Frömmigkeit war ja auch schon bisher und namentlich in den letzten Jahrzehnten an vielen Orten gepflanzt worden; die jetzt von Spener ausgehende Richtung trägt allerdings schon in ihren ersten Anfängen einen eigenthümlichen Karakter. War die bisherige Frömmigkeit von dem Bewußtseyn getragen, aus der Kirche entstanden zu seyn und nur im Zusammenhange mit ihren Institutionen und Lehren das Heil erlangen zu können, so richtete sich jetzt — kraft des neu erwachten Bewußtseyns des allgemeinen Priesterthums — der Blick des einzelnen Subjekts auf sein eigenes unmittelbares Verhältniß zu Gott, anstatt auf die Wiedergeburt in der Taufe auf die Bekehrung nach der Taufe. Bestimmter trat nun die Grenzlinie in's Bewußtseyn zwischen den Kindern Gottes, welche diesen Wendepunkt erfahren, und den Weltkindern, welche ihn nicht erfahren und mehr passiv als aktiv an den Heilsgütern Antheil nahmen. Damit trat das Gebiet des Weltlichen und des Geistlichen überhaupt in schärferen Gegensatz, und bald fand der religiöse Gemeinschaftstrieb in den Kreisen der Gleichgesinnten mehr Befriedigung als in der großen Kirchengemeinschaft. Es entstand in den Spener'schen Versammlungen die Neigung zum Separatismus, von welcher, wie Spener klagt, selbst die Besten sich anstecken ließen, namentlich als er seit 1682 durch den Zudrang genöthigt worden, seine collegia in die Kirche zu verlegen. Im Bewußtseyn des allgemeinen Priesterthums begannen auch Laien lehrend aufzutreten. „Selbst Mägde wurden erweckt und trieben andere zum thätigen Christenthum." Neben den Spener'schen exercitiis bildeten sich andere, kleinere, mit excentrischen Auswüchsen, wie namentlich der Conventikel bei der Tante des schwärmerischen Fräuleins von Merlau, der nachmaligen Gattin Petersen's, auf dessen Auflösung Spener selbst, in Folge eingetretener Unordnungen und Mißbräuche, anzutragen genöthigt war.

Zunächst war der von Spener ausgestreute Samen meist nur im oberen Deutschland aufgegangeu. Zuvörderst in dem nahe gelegenen Darmstadt, dann in den Wirkungskreisen der Schwäger Spener's, des Horbius und Hartmann, in Trarbach am Rhein und in Franken, ferner durch seinen Freund Spizel in Augsburg. Neben seinen Schriften war es theils seine ausgedehnte Correspondenz, durch welche er auch in die

Ferne hin seinen Samen ausstreute, theils seine Einwirkung auf die zahlreichen Belehrung Suchenden von auswärts. Schon in Frankfurt, später noch mehr in Dresden, hatten heilsbedürftige reisende Candidaten sich um ihn gesammelt: Kortholds, Breithaupt, der reformirte Liederdichter Neander, der nachmalige Altdorfer Professor Wegleiter u. A.

Der erste Kampfplatz gegen die begonnene praktische Reformation war Leipzig. Dem Anschein nach war Spener bei seinem Eintritt in Sachsen ein freudiger Empfang zu Theil geworden, wiewohl er gegen dessen Aufrichtigkeit gegründeten Zweifel ausdrückt. Mit übertriebenster Devotion hatte ihn namentlich Carpzov in Leipzig aufgenommen, von welchem auch früher schon Spener's Person und collegia pietatis hochgerühmt worden; aber kaum hatte Spener angefangen, die theologische Fakultät in Leipzig den Ernst seiner Censur in etwas fühlen zu lassen, so war es namentlich Carpzov, welcher sich gegen ihn entrüstete. Bei der großen Vernachlässigung biblischer Studien hatte noch vor Spener's Ankunft eine Anzahl von Magistern ein collegium philobiblicum errichtet — in seiner ersten Gestalt nur gelehrte exegetische Uebungen in lateinischer Sprache. Anton und Francke, die an der Spitze dieses Unternehmens standen, wurden schon im folgenden Jahre genöthigt, Leipzig zu verlassen. Als aber Francke im Anfange von 1689, nachdem er in Dresden einen Monat lang Haus und Tisch mit Spener getheilt, nach Leipzig zurückkehrt — wie Spener schreibt: redit ad vos Franckius vester pietate totus ardens, macht er in jenem exegetischen Collegium das praktische Interesse zur Hauptsache, und da sich dieß, vermöge der Statuten desselben, nicht ganz ausführen läßt, beginnt er in seinem eigenen Zimmer collegia biblica zu lesen, zu welchen sich die Studirenden in großen Schaaren drängen; bald folgen auch Schade und Anton seinem Beispiel. Seit der praktische Einfluß dieser Collegien wirksam wird, seit Bekehrungen unter den Studenten vorkommen, seitdem taucht auch in Leipzig der Name Pietisten auf. Daß es an Uebertreibungen nicht fehlte, ließ sich nicht läugnen. Auch Spener spricht in einem Briefe an Rechenberg davon, daß einige Studenten mit dem Eifer der Neubekehrten gegen weltliche Studien zu Felde zögen, einige selbst ihre philosophischen Bücher verbrannt hätten, daß sie mit den Bürgern, welche sich zu diesen Versammlungen eingefunden und bald auch eigene Conventikel gestiftet hatten, Brüderschaft eingegangen. Daß einige von den in den Erbauungsstunden aufgetretenen Personen unreine Lehren vorgetragen, gibt Spener auch in der Erzählung dieser Vorgänge (in den Bedenken III. S. 808) zu. Non excuso, schreibt der milde und gemäßigte Mann im J. 1689, si qui in cultu pietatis prudentiam non servent. Doleo vero vicem saeculi, in quo pleraque minus periculi habere videntur quam pietas, adeo ut haec in crimine ponatur, si vel in minimo non omnis cautela adhibita fuerit. — Nun fangen die Pastoren und Professoren — vor allen Carpzov — gegen die „neue Sekte" zu predigen an; die theologische Fakultät untersagt Francken seine collegia biblica; selbst die philobiblica, als Seminarien des Pietismus verdächtig geworden, werden geschlossen. Die Erbitterung der Fakultät steigert sich durch die Einmischung des etwas leichtfertigen, satyrischen Thomasius, welcher schon früher die Orthodoxen, namentlich die Professoren Alberti und Carpzov, in seiner satyrischen Zeitschrift gegeißelt hatte, von Francke aber — unter Mißbilligung von Spener — zum Rechtsdefensor angenommen worden war. — Von den in Folge dieser ersten pietistischen Bewegungen gewechselten Streitschriften sind auf Seite der Gegner die vornehmsten: Carpzov's Osterprogramm von 1691 — eine rohe Aufhäufung von Schmähungen und Beschuldigungen gegen die „neue Sekte", mit einigen Körnern Wahrheit untermischt, und die von einem Hallischen Pastor Roth verfaßte Schrift imago Pietismi. Ein schwer in's Gewicht fallendes Zeugniß wurde dagegen zu Gunsten der unterdrückten Partei durch den hoch angesehenen Geheimerath von Seckendorf, diesen auch um die theologische Literatur hochverdienten Mann, in die Wagschale gelegt, indem er zuerst anonym 1692, später unter seinem eigenen Namen die Schrift „Bericht und Erinne-

rung, wegen der imago Pietismi" mit historischer Vorrede von Spener herausgab. Eine ebenfalls gewichtvolle Laienstimme ging zur Vertheidigung Francke's von dem Jenaischen Historiker Sagittarius aus: Theses theologicae de pietismo genuino. 1691.

Seit jener beichtväterlichen Gewissensrüge Spener's gegen den Kurfürsten vom J. 1689 hatte die ihm vorher zugewandte fürstliche Gunst sich in Ungunst verwandelt. Seitdem war auch sein Einfluß im Dresdener Ober-Consistorium so gut wie aufgehoben; mehr als einmal spricht er gegen Rechenberg, seinen Schwiegersohn, aus, daß es nur eine Sache ruiniren hieße, wo er im Collegium zur Vertheidigung derselben eintrete. Seine Lage war die drückendste, welche sich denken läßt — von seinem Fürsten bitter gehaßt, bei Hofe und im Ober-Consistorium über die Achsel angesehen, in allen Unternehmungen gelähmt und gebunden. Dennoch bleibt er — weil er es der guten Sache schuldig zu seyn überzeugt ist — bei den Zumuthungen des erzürnten Kurfürsten freiwillig auf seine Stelle zu verzichten, fest auf seinem Entschlusse — entweder sich absetzen zu lassen oder nur auf eine Vokation zu gehen. Endlich, endlich trifft dieselbe ein. „Freude und Dank", kann er am 7. April 1691 an Rechenberg schreiben, „muß nun gebracht werden, daß der Herr endlich seinen Willen zeigt und mich, den Gefangenen, in die Freiheit führt. Sein Name sey gelobt! Am vergangenen Sonnabend gegen Abend ist die Brandenburgische Vokation zum Consistorialrath und Probst in Berlin angelangt. Heut habe ich meine Zusage geschrieben."

Keineswegs kam Spener, wie man es sich vorstellt, als ein heiß Ersehnter nach Berlin — im Gegentheil war es Kurfürst Georg gewesen, welcher bei der beharrlichen Weigerung Spener's, freiwillig abzutreten, diese Vokation in Berlin ausgewirkt hatte. Auch fand er keineswegs einen ihm besonders wohlgeneigten Hof. Auf die Bitte Francke's, in einer Angelegenheit für ihn beim Könige zu intercediren, erwiedert er 1693: „Jetzt ist der Kurfürst nicht hier, zu dem zwar auch keinen Acceß zu hoffen wüßte, da ich denselben in einem Jahre nicht gesehen habe." Die Königin, die skeptische Sophie Charlotte, war ihm geradezu abgeneigt. Unter dem 23. Juli 1701 schreibt er an Francke: „Bei der Königin vermag ich nichts, wie ich in fünf Jahren nicht an sie geschrieben, noch weniger sie gesehen. Ich achte, weil Herr Dr. Carpzov und in Torgau Dr. Hoffkunz viel bei ihr gelten, die das Gemüth von mir abgezogen" *). Nur die Geheimen Räthe v. Fuchs und v. Schweinitz, welchen letzteren er als ein Muster der Pietät bezeichnet, sind es, durch welche er die meisten seiner Intentionen durchzusetzen vermag — obwohl immer nur vermöge des hohen Maßes der ihm eigenen Behutsamkeit und geduldigen Zuwartens. Aber was ihm zunächst gelingt, ist: für den Pietismus eine Pflanzstätte zu gründen, von welcher die Absenker sich nach allen Seiten hin verbreiten.

Diese Pflanzstätte ist Halle. Von dem reformirten Fürstenhause Brandenburgs war die Halle'sche Universität als Pflanzschule der Toleranz für die lutherische Kirche Preußens gegründet. Dieser Intention entsprach nun eine theologische Schule, wie die Spener'sche, von welcher das dogmatische Interesse so entschieden dem praktisch-christlichen untergeordnet wurde, daher denn auch die Spener'schen Vorschläge zur Besetzung der Halle'schen theologischen Professuren bei dem Berliner Geheimerath und beim Könige den besten Eingang fanden. Auf seinen Vorschlag war an Breithaupt und Francke der Ruf ergangen.

Es ist eine durchaus von der Spener'schen verschiedene Individualität, welche uns in Francke entgegentritt. Wenn an dem Einen Alles Behutsamkeit und Milde, so ist

*) Gänzlich veränderte Verhältnisse treten erst seit 1703 ein, seit der Vermählung des Königs mit Sophie Luise von Mecklenburg. Seit dieser Zeit werden von Porst, bei seiner Anwesenheit in Berlin auch von A. H. Francke, selbst im königlichen Schlosse tägliche Erbauungsstunden gehalten, und das Interesse des Königs selbst wird lebendiger. Vgl. einen religiös-interessanten Brief des in Altdorf entsetzten Michael Lange aus Berlin über die damaligen Verhältnisse in Strobel, litterarische Miscellen, Th. 1.

bei dem Anderen Alles Feuereifer und Strenge. „Francke — schreibt Spener am 24. Dezember 1691 an Rechenberg — wird sich bald nach Halle begeben und zwar mit der wunderbaren Geistesgegenwart, die er besitzt, ohne alle Furcht, indem er das, was Andere fürchten, nicht einmal für ein Uebel hält.“ Wo Spener zuwarten, leiden und tragen will, will Francke durchbrechen, die Correspondenz Spener's mit Francke (auf der hiesigen Waisenhausbibliothek) ist voll von Ermahnungen gegen ungestümen Eifer. Von der Mitwirkung solcher Collegen, wie Breithaupt, Anton, unterstützt, wirkt Francke auf Stadt und Universität mit durchgreifenderem Einfluß. Die Zahl der Theologen erreicht, ja übersteigt binnen Kurzem die Zahl der frequentesten deutschen Fakultäten. Seit 1702 beträgt sie an 800*), seit den vierziger Jahren 1200, von denen zwar bei Weitem nicht die meisten, doch sehr viele, welche Francke unter die Erweckten zählen zu dürfen gewiß ist, solche, von denen selbst auf die Bürgerschaft ein Einfluß ausgeübt wird. Auf Erweckung geht die ganze Thätigkeit der Fakultät aus. Als letzten Zweck des theologischen Studiums bezeichnet Francke in seinem Methodus studii theol. „die Ehre Gottes“, als Mittel zum Zweck „die biblische Erkenntniß der Wahrheit“, als Zweck in Bezug auf Andere, „durch Vorbild und Lehre Menschen zu bekehren“. Jede Vorlesung soll darauf gehen, „daß die Zuhörer Anleitung bekommen, die Wahrheiten zum eigenen Nutzen anzuwenden und Anderen auf heilsame Art vorzutragen.“ So unterscheiden sich die Kathedervorträge der Professoren von den Erbauungsstunden nur durch die Form. Francke hält aber noch ausdrücklich paränetische Vorlesungen in einer bestimmten Stunde, in welcher alle anderen theologischen Vorlesungen cessiren, Donnerstags von 10—11. Solche paränetische oder ascetische Stunden werden auch von den anderen Professoren gehalten, von magistris und auch von erweckten Studenten unter sich. Außerdem gab es auf dem Waisenhause die sogenannten Singestunden, ebenfalls von Studenten benutzt, und für die Gemeinde hält Francke täglich noch Erbauungsstunden am Morgen und am Abend. Nimmt man nun hinzu die fleißig betriebenen Privatandachten, so konnte es nicht fehlen, daß von dieser steten Anspannung des Gefühls bei Manchem nervöse Ueberreizung die Folge war. So sprechen nun auch die Briefe von Francke und Breithaupt an Spener von Studenten, die auf den Straßen in laute Exclamation ausbrechen, von Männern und Frauen, die Gesichte haben und prophezeien, von einem Mädchen, das Blut schwitzt — die Berichte der Gegner auch von Wahnsinniggewordenen und von Selbstmord. Der nüchterne Spener erschrickt bei jeder solchen Nachricht und klagt, daß „seine Freunde ihm mehr Sorge machen als seine Feinde.“ Andererseits wird es von Manchen mit der Lehre sehr leicht genommen. Spener macht Francken die Vorhaltung, daß von den Hallischen Studenten schwärmerische und heterodoxe Bücher gelesen werden; Cyprian beklagt, daß von Hallischen Theologen in die Stammbücher geschrieben werde: Vel Turca sies vel Hebraeus Appella: qui bene vivit, erit Christicola mihi. Neben der theologischen Fakultät wirkt nämlich auch Thomasius — eine Zeit lang Parteigänger der Pietisten — und trägt dazu bei, den üblen Ruf von Halle zu vermehren. Halam tendis, aut pietista aut atheista reversurus, lautete am Anfange der Universität das Sprüchwort.

Dieselben Bewegungen und Erscheinungen wie hier, am Stammsitze der neuen Richtung, wiederholen sich an den verschiedensten Orten — in Hamburg bis zur bürgerlichen Emeute gesteigert, so daß ein kaiserlicher Commissarius Einhalt thun muß. Wie weit der Pietismus seinen Einfluß erstreckt? Kaum läßt sich so fragen, sondern eher, welche Gegenden sich seinem Einfluß entzogen haben? denn von der Schweiz, von Zürich, Basel, Bern bis hinauf nach den Ostseeprovinzen, nach Dänemark, Norwegen und Schweden erstrecken sich die pietistischen Bewegungen — nur nicht ganz mit der-

*) Lange im „Kreuzreich“ S. 401 kann schon 1713 gegen Löscher rühmen: „An unserer Friedrichsuniversität haben wir bekanntermaßen wohl fast allein so viel studiosi theol., als die studiosi der Fakultäten insgesammt auf den zwei Universitäten, wo man uns so beneidet und verlästert (Wittenberg und Rostock).“

selben Stärke in den reformirten wie in den lutherischen Gegenden. Ein großer Theil der fürstlichen und gräflichen Höfe Deutschlands kam unter ihren Einfluß*), auch der dänische Hof unter Christian VI. Dabei bleibt Halle immer Mittelpunkt, und zwar nicht allein durch seine Fakultät, sondern auch durch sein Waisenhaus. Wie eine Stadt auf dem Berg, zog es als ein Wunder nicht von Menschen-, sondern von Gottes Hand aller Augen auf sich — gleichsam ein göttliches Siegel für die neue Glaubensschule. Fast war ein Waisenhaus stiften zu einem Bekenntnißartikel geworden, in allen Theilen Deutschlands erheben sich Waisenhäuser bis hinauf nach dem fernsten Norden — in Kopenhagen, Tondern, Flensburg, Schleswig, Tönningen, Christiania, Drontheim! Diese so unglaublich schnelle und so außerordentlich weite Verbreitung des Pietismus mag man pragmatisch daraus genügend erklären zu können meinen, daß bei den überall gleichen Ursachen — erstarrender Dogmatismus — auch die Wirkungen die gleichen seyn mußten. Aber auch in der niederländisch-reformirten und der englisch-episkopalen, ja auch in der katholischen Kirche treten gleichzeitig mit dem deutschen Pietismus verwandte Geistesrichtungen auf: hier der Jansenismus und Quietismus, dort der Quäkerismus und Labbadismus. Im Jahre 1670 waren in Frankfurt die collegia pietatis entstanden; von den Jansenisten waren schon vorher die conférences publiques gehalten worden; 1666 stifteten Quäker und Labbadisten in Middelburg Conventikel, in der Episkopalkirche traten 1678 junge Leute unter Aufsicht ihrer Pastoren zu geistlichen Unterredungen, Gebet und Gesang zusammen und zählte man 40 solcher Gesellschaften in London allein. (Vgl. Materialien zum Bau des Reiches Gottes, 20ster Beitr. S. 434.) Es gibt eben, wie im Reiche der Natur, so auch in dem der Geschichte, atmosphärische Einflüsse.

Richten wir von dem Heerlager der siegreichen Partei den Blick auf die überwundene. Zwar hatte temporär auch in Kursachsen nach so hartnäckiger Gegenwehr der Pietismus den Sieg errungen. Seit 1724 stand abermals ein pietistisch gesinnter Oberhofprediger, Marperger, an der Spitze der sächsischen Kirche. Im Jahre 1727 erging ein Dekret an die Wittenberger Fakultät, bei Strafe der Suspension, eventualiter Remotion nicht mehr wie bisher auf Kanzel und Katheder die Benennung Pietisten zu brauchen, 1726 traten zwei pietistisch gesinnte Männer, Joch und Haferung, in die Wittenberger Fakultät ein. Dennoch erhält sich im Allgemeinen die lutherisch-orthodoxe Tradition in der sächsischen Kirche von damals an bis auf die Tage Reinhardts herab und behält Wittenberg bis auf einen Mich. Weber herab, eine kaum hie und da unterbrochene Diadoche von orthodoxen Theologen — größtentheils freilich nur unberühmte Namen und schwache Karaktere, etwa nur mit Ausnahme von Feustking († 1713) und Wernsdorf († 1729). Leipzig, die andere kursächsische Universität, besitzt noch am Anfange einen Vertreter der strengeren Orthodoxie an J. Cyprian († 1723), später an Romanus Teller († 1750), aber schon mit Ernesti dringt hier der Einfluß der Aufklärung ein. In Jena wird die alte Schule noch von Förtsch vertreten († 1724), aber bei Weitem überflügelt durch den Einfluß von Buddeus, unter welchem die Frequenz der theologischen Falkultät eine nie erlebte Höhe erreicht. Das Primat unter den Vertheidigern altlutherischer Gesinnung in den sächsischen Ländern, gebührt aber nicht den akademischen Lehrern, sondern den kirchlichen Häuptern: dem ehrwürdigen Dresdener Superintendenten Val. Löscher († 1749) und dem gelehrten Gothaischen Generalsuperintendenten Sal. Cyprian († 1745).

Nur zwei unter den ausländischen Fakultäten weiß Wittenberg auf seiner Seite, Straßburg, wo bis an den Anfang des Jahrhunderts die beiden Fauste und Zentgraf die Tradition der Calov'schen Schule fortpflanzen und Rostock, wo den Witten-

*) Vergl. den wenn auch leichtfertigen, doch lehrreichen Aufsatz von Barthold über die Verbreitung des Pietismus an den kleinen deutschen Höfen in v. Raumer, Taschenbuch, 3te Folge, 4. Jahrg. 1853.

bergern in Fecht † 1713 einer der streitbarsten Kampfgenossen erwachsen war. Indeß waren diese noch zurückgebliebenen Standhalter selbst nicht mehr ihren orthodoxen Vorgängern ähnlich. Unerschütterlich allerdings im Festhalten alter Lehre und alter kirchlicher Ordnung hatten sie doch auch der Geistesströmung der Zeit sich nicht entziehen können. Mit Feuer und mit Innigkeit treten noch ein Löscher, ein Cyprian, ein Fecht für lebendige Rechtgläubigkeit auf, betrachten die moderatio und ἐπιεικεία als Haupttugenden eines lutherischen Theologen und lassen ebenfalls pia desideria zur heilsamen Belebung der Kirche von sich ausgehn*).

3. Das Erlöschen des Francke-Spener'schen Pietismus.

Die Höhe seiner Macht hatte der Pietismus in Halle unter Friedrich Wilhelm I. erreicht, dem Soldatenkönige mit dem soldatisch-christlichen Herzen, dem besonderen Gönner der Halle'schen theologischen Fakultät. Unter ihm ergeht 1729 das 1736 auf's Neue eingeschärfte Edikt, wonach kein lutherischer Theologe im preußischen Staate Anstellung erhalten soll, der nicht wenigstens 2 Jahre in Halle studirt und von der Halle'schen Fakultät ein Zeugniß seines status gratiae erhalten! Aber mit der äußern Blüthe der Macht steht die der innern Kraft in Mißverhältniß. Die Einseitigkeiten Francke's des Vaters waren reichlich aufgewogen worden durch die originale Geisteserregung und wurden bis zu einem gewissen Grade ausgeglichen durch geistvolle Genossen, wie Breithaupt und Anton. In Francke dem Sohne war die Schablone geblieben, doch ohne die Ursprünglichkeit des Geistes, und für einen Breithaupt und Anton wurde in einem Joach. Lange und Joh. Georg Knapp kein Ersatz geboten, noch weniger in den impotenten Geistern neben ihnen. Wie wenig damals wißbegierigen Studirenden die Fakultät bieten konnte, stellt Semler's Schilderung in seinem Lebenslaufe dar; daß die frühere Harmonie der Fakultät nicht mehr vorhanden, zeigen die Mittheilungen in Eckstein's Chronik von Halle, 5te Forts. Wo Erbauungsübung Methode und Gesetzeswerk wird, bewirken sie den Tod der Frömmigkeit statt die Belebung; in der zweiten Halle'schen Generation erhalten aber die ascetischen Uebungen, wie die ganze Seelenpflege, einen methodistisch-gesetzlichen Karakter. Als eine frische Quelle neben einer versiegenden blüht der Herrnhutianismus neben dem Pietismus auf und entzieht demselben einen guten Theil seiner Zuflüsse. Im Zorn gegen das Halle'sche Gesetzeswesen, das Treiben zum Gebet, der Forderung des Bußkampfes, die Verdammung der „Mitteldinge" und anderer Uebertreibungen singt Zinzendorf:

Ein einzig Volk auf Erden
Will mir anstößig werden,
Und ist mir ärgerlich;
Die miserablen Christen,
Die kein Mensch Pietisten
Betitelt, als sie selber sich.

Mit dem Regierungsantritt Friedrichs II. verwandelt sich die Gunst, welche Halle bisher von dem brandenburgischen Hause genossen, in Ungunst, ja in Widerwillen. Schon bei dem Besuche Francke des Jüngern bei König Friedrich Wilhelm I. in Wusterhausen muß er den Widerwillen des Erbprinzen erfahren, aus der spätern Zeit ist die Verhöhnung der theologischen Fakultät in Francke's Person durch die Komödiantengeschichte bekannt. — Allmählig geht die Pflanzschule der Frömmigkeit in eine Pflanzschule der Aufklärung über. „Gottes Gaben erben nicht", das hat auch die Geschichte der Francke'schen Stiftung gezeigt. Dem jedesmaligen Direktor stand das Recht zu, selbst den Nachfolger zu erwählen. Und doch geht mit Ludw. Schulze und Niemeyer die Direktion allmählich in die Hände der Aufklärung über. Unter Baumgarten war an die Stelle des Frömmigkeitsinteresses das der Gelehrsamkeit getreten, durch Semler, Gruner, Nösselt, Niemeyer wird die Aufklärung zur herrschenden Theologie. Nur in Georg

*) Vgl. über die pia desideria der Orthodoxen Engelhardt in Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie 1845.

Christian Knapp erhält sich noch ein Sproß der alten Halle'schen Schule, doch zurückhaltend und ängstlich und daher ohne tiefer greifenden Einfluß. Noch zwei Bürger fand ich bei meinem Eintritt in Halle 1826, welche ihren Glauben auf einen damals verstorbenen Vertreter der alten Schule unter den Geistlichen zurückführten; unter dem Gelächter der Zuhörer pflegte Wegscheider des letzten, vor kurzem in der Vorstadt Glaucha verstorbenen Gichtelianers zu erwähnen.

Noch einmal tritt mit einer ephemeren Bedeutung die Halle'sche Schule in den Vordergrund in den Mitgliedern der Berliner Glaubens-Commission unter Friedrich Wilhelm II., Hermes, Hilmer, Woltersdorf, um nach kurzer Frist ohne Nachwirkung wieder von der Scene zu treten. Hier und da erhalten sich allerdings noch unter Geistlichen und Laien ehrenwerthe Christen, deren geistliches Leben auf den Halle'schen Pietismus zurückgeht und bis in die zwanziger Jahre einige zusammengeschwundene Ueberreste Halle'scher Conventikel mit scheuem Wesen und ängstlicher Gebehrde — sie sind aber „die Stillen im Lande" geworden.

4. Der Einfluß des Spener-Francke'schen Pietismus.

Obwohl Spener in seiner Demuth beständig abgelehnt, ein Lebensreformator der lutherischen Kirche zu seyn, so ist er es doch in weiter Ausdehnung geworden und in dieser namentlich durch ihn und die Halle'sche Schule hervorgebrachte praktische Belebung der Kirche concentrirt sich die Einwirkung des Pietismus auf die Zeit. In keiner Periode, so läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, hat die protestantische Kirche so viele christlich eifrige Geistliche und Laien besessen, als in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Was Pontoppidan (Kirchengeschichte Dänemarks IV. S. 75) um 1750 von Dänemark sagt, gilt von ganz Deutschland: „Zum Lobe Gottes muß bezeugt werden, daß seit wenig Jahren eine recht kennbare und Jedermann in die Augen fallende Verbesserung des Standes, der Andere zu bessern bestimmt ist, stattgefunden". Wie jedoch nach constanter Erfahrung, wo der eine Zeitraum durch Abirrung nach der linken Seite hin von der rechten Mitte abgekommen, der nächstfolgende durch zu weite Ausbiegung nach der andern Seite hin die Mitte zu verfehlen pflegt, so geschah es auch hier, und wie sehr auch von einem so wunderbar temperirten Karakter wie der Spener's das Ebenmaß innegehalten seyn mag, so doch nicht bei dem durch ihn aus dem geistlichen Schlafe erweckten Geschlechte. Es ist eine zweifache Stufe nach abwärts hin zu bezeichnen. Die erste wird durch den Hauptkämpfer der Halle'schen Fakultät Joachim Lange repräsentirt, dem ungeschlachten Gesellen, welcher die leichten und reinlichen Federzeichnungen seines Lehrers nur mit unreinem, groben Pinsel zu übertuschen weiß; auf die zweite Stufe ist der Schwarm der aus dem Pietismus gebornen Indifferentisten und Enthusiasten herabgesunken. Der erste unter den nachtheiligen Einflüssen auf die Zeit ist die Verbreitung des Indifferentismus in Betreff der Lehre, der andere des Subjektivismus in Betreff der Kirche, und daß in beiden Ansichten der Pietismus und die Aufklärung, sich berühren, hat neuerdings die letztere als Erzeugniß des ersteren bezeichnen lassen, während doch, wenn auch im Resultate zusammentreffend, die Voraussetzungen, von denen ein Spener und ein Thomasius ausgehen, durchaus verschieden sind — bei diesem eine allem Dogmaticismus abgeneigte oberflächliche Popularphilosophie, bei jenem eine tiefere praktische, in ihrer weiteren Consequenz immer einseitiger werdende Frömmigkeit. Während nämlich Spener sich darauf beschränkt hatte, nach dem Vorgange von Calixt die articuli ad salutem necessarii von den andern zu unterscheiden (consilia I. S. 24), Nachsicht zu empfehlen mit solchen, welche bei wahrhafter Frömmigkeit sich in manche Glaubensmysterien, wie die Trinität nicht finden könnten (Letzte Bedenken II. S. 334), vor der „Ketzermacherei" durch Imputation der Consequenzen zu warnen (Bedenken III., S. 728), die Beschränkung auf rein biblische termini zu verlangen (Consilia I., S. 345) und einen Geist der Liebe, der durch alle Bekämpfung des Irrthums hindurch die persönliche Zuneigung zu dem Irrenden empfinden ließe, streitet Lange gegen

die thörichte Antithese, „da man statuirt, Gott könne und wolle weder des Menschen Herz und Bekehrung, noch seinen Himmel zur Mittheilung der Seligkeit aufschließen, es sey denn bei einem Menschen ein gewisser abgezirkelter, abgemessener Vorrath von Ideen nach allen Stücken völlig vorhanden" (Aufrichtige Nachricht Th. 6, S. 90.), macht die Wichtigkeit einer Lehre von ihrem Einfluß auf die moralische Besserung abhängig und sieht das Seligwerden nur dann als gefährdet an, wenn man „die Grundlehren dergestalt verfälscht, daß sie ganz und gar zu aller seligmachenden Application entkräftet werden." Je gleichgültiger die näheren theologischen Bestimmungen für den Hauptzweck, das Seligwerden erschienen, desto allgemeiner wurde die Verwerfung der akroamatischen Theologie, ihrer Lehrart und Kunstterminologien; die Dogmatik und die theologischen Disciplinen überhaupt nehmen den praktisch-biblischen Karakter an, und, wiewohl die Pietät gegen das väterliche Erbe noch stark genug war, um die Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffs nicht geradezu zu verwerfen, so verloren sie doch bei einem Theil der Frommen ihren Werth. Dasselbe ist der Fall mit den, den biblischen Lehrinhalt formulirenden Bekenntnißschriften. Während Spener sich begnügt, die superstitiöse Veneration der Bekenntnißschriften, welche sich bis zur Behauptung einer mittelbaren Theopneustie derselben gesteigert hatte, auf ihr altkirchliches Maaß zurückzuführen, auf die Anerkennung des doctrinellen Gehalts (vgl. die „Abfertigung des Dr. Pfeifer" und die „Letzten Bedenken" III., 276) auch im Interesse der bedenklicheren Gemüther der Unterschrift mit Quatenus den Vorzug gibt, findet Lange in der Subscription überhaupt manches Bedenkliche, schmäht Mich. Lange in Altdorf dieselben als „Afterbibeln" und Sektenbücher". Ist es ferner die praktisch fromme Subjectivität, welche das Verhältniß zum Heile bestimmt, so wird eine einseitige Fassung dieses Verhältnisses leicht die kirchlichen Gnadenmittel der Sakramente als entbehrlich erscheinen lassen — eine Consequenz, welche zwar nicht von den Hallensern, aber verhüllter- oder unverhüllterweise von manchen ihrer Anhänger ausgesprochen wurde (vgl. Löscher Timotheus Verinus I., §. 32 ff.).

Mit der Indifferenz gegen die kirchliche Lehre und ihre Gnadenmittel wird sich die Indifferenz gegen die Kirche selbst und — wo dieselbe noch Macht zur Ahndung besitzt — der Widerwille und Haß gegen sie vermehren. Schon in G. Arnold's Kirchengeschichte gibt sich die Parteilichkeit gegen Kirche und Kirchenlehrer zu erkennen: sie wird zur Maßlosigkeit bei den Ausläufern der pietistischen Bewegung. Eine Lockerung des Verhältnisses zur Kirche mußte indeß, wie oben bemerkt, überhaupt die Folge einer einseitigen atomistischen Hervorhebung der frommen Subjektivität seyn. Welche Beachtung, im Unterschiede von früher, das religiöse Subjekt findet, zeigt schon die mit dem Pietismus auftretende biographische Literatur. Während geschichtliche Darstellungen einzelner Seelenführungen in der frühern Zeit fast unbekannt, erscheinen dieselben vom Ende des 17. Jahrhunderts an zahlreich, theils einzeln, theils in Sammlungen, wie Arnold's Leben der Gläubigen, Reitz Geschichte der Wiedergebornen, Graf Henkel's letzte Stunden, Materialien zum Bau des Reichs Gottes u. s. w. Denen, welche sich als Bekehrte ihrer näheren Zusammengehörigkeit bewußt geworden, ist es nahe gelegt, diese engere Gemeinschaft der größeren und gemischten vorzuziehen. Ferner macht sich erst in dieser Periode das Bedürfniß nach Associationen innerhalb der Kirche und Vereinigung zu Conventikeln geltend. Innerhalb des kirchlichen Lutherthums ist uns in dem ganzen Verlaufe des 17. Jahrhunderts nur Ein Beispiel dieses Associationstriebes vorgekommen, jener Plan, „eine neue Fraternität oder Philadelphia unter guten Freunden aufzurichten", worüber die Wittenberger Fakultät 1631 ein nicht grade mißbilligendes consilium ausstellt (vgl. Cons. Wittenbergensia III., S. 147). Endlich gehört hieher, daß an die Stelle der objektiven Kirchenlieder das subjektive Erbauungslied tritt. — Für Spener bleibt die sichtbare Kirche ein Gnadenreich mit göttlichen Vorrechten, an welches der Einzelne durch die Taufe hineingepflanzt und auch des Segens der Wiedergeburt theilhaftig wird, so lange eine christliche Erziehung und eigne Folgsamkeit, den göttlichen

Samen nähren und pflegen (Bedenken IV., S. 690), eine conkrete Allgemeinheit, aus welcher der Einzelne zum göttlichen Leben geboren wird. Doch ist es weniger das Gefühl der Continuität mit einer großen Vergangenheit, weniger die gliedliche Gemeinschaft mit dem historisch gewordenen lutherischen Kirchenkörper, welche ihn erfüllt und begeistert, als die Gewißheit, in dieser Gemeinschaft den reinen Ausdruck der biblischen Wahrheit wiedergefunden zu haben. Immer auf's Neue wiederholte er es, daß nach protestantischen Prinzipien die Schrift der Prüfstein bleiben müsse, woran das Bekenntniß der Kirche zu messen, und daß er sich nicht getraue, einer einzelnen sichtbaren Kirche, sey es, welche sie wolle, die absolute Unfehlbarkeit zuzusprechen. Er will auch nicht aufgeben, dahin zu wirken, wo es möglich wäre, den ganzen gemischten Haufen zu gewinnen, und nur, um dieß desto erfolgreicher zu thun, will er die ecclesiolae in ecclesia gesammelt wissen (Bedenken III, 721), daher er sich auch auf's Aeußerste angelegen seyn läßt, dem Separatismus zu wehren (vgl. „Grund und Ungrund der Klagen über das verderbte Christenthum"). In thesi sind nun auch die Hallenser keiner anderen Meinung, doch in praxi findet es sich ganz anders. Kein Pietätsgefühl für die gliedliche Gemeinschaft mit der lutherischen Kirche — deren Prädikat „lutherisch" als sektirisch verdammt wird — läßt sich in ihren Schriften spüren, kein solches Gefühl, wie es doch relativ jeder auch von seiner Sonderkirche aussprechen muß: „derselben ich auch ein Stück und Glied bin, aller Güter, die sie hat, theilhaft und Mitgenosse", kein Interesse an dem Bau der Kirche im Großen und Ganzen, sondern allein an dem Sammeln und Aufbauen „der rechtschaffenen, erweckten Seelen". Während das Bewußtseyn des allgemeinen Priesterthums der Christen einen Spener dazu antreibt, dem dritten Stande in der Kirche sein Recht wieder zu erringen, begegnet uns bei seinen Nachfolgern eine Gleichgültigkeit gegen die Rechte der Kirche, welche Just. Böhmer, der Kirchenrechtslehrer des Pietismus, kein Bedenken trägt, in Uebereinstimmung mit Thomasius, der Territorialmacht des Landesherrn preiszugeben.

In den dargestellten Lange'schen Ansichten über die Lehre reichte — obwohl vom entgegengesetzten Standpunkte aus — allerdings der Pietismus bereits der am weitesten vorgeschrittenen Aufklärungstheologie die Hand. War es die „moralische Applikation" der Lehre, welche über ihre Nothwendigkeit zum Heil, mithin auch über ihren kirchlichen Karakter entscheidet, so war consequenterweise auch der Ballast der symbolischen Kirchenlehre, ja ein großer Theil selbst der biblischen Glaubenslehre über Bord zu werfen, so konnte ein Semler sich für berechtigt halten, die Theopneustie auf diejenigen Bestandtheile der Bibel zu beschränken, welche zur „moralischen Ausbesserung" dienen, ein Basedow die moralische Nutzbarkeit zum Kriterium religiöser Wahrheit machen. Wohl war für diese fortgeschrittene Consequenz die Zeit noch nicht reif, doch finden wir auch schon am Anfange des Jahrhunderts eine große Zahl von Mystikern, welche vor derselben nicht zurückschreckt. Geht man nur einige Bände der Löscher'schen „Unschuldigen Nachrichten" durch, so erstaunt man über die Frechheit nicht nur des confessionellen, sondern überhaupt des positiv-religiösen Indifferentismus, welche schon in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts sich in zahlreichen Schriften ausspricht. Da schreibt der eine, „derjenige habe die einzige, wahre Religion, der Gott in sich finde, wenn er sich gleich äußerlich zu keiner Religion bekenne, Christus, das selbständige Wort Gottes, wohne als ein großes Geheimniß auch in den Türken und Heiden; ein zweiter schreibt für Union und will eine solche auch mit Papisten, es müßte noch eine vierte Religion eingeführt werden, er habe in Karlshafen eine Tugendschule für alle Religionen angefangen, auch für Türken- und Judenkinder, da sie nicht das Geringste vom Glaubensstreit hören sollten*) Der Wetzlarsche Prediger Helmund erklärt: „Alle drei Religionen (Confessionen) haben

*) Der rechtgläubige Orffyreer oder die Vereinigung der uneinigen Christen. Kassel 1724.

Christum und kommen also in den Hauptwahrheiten überein, ihre Unterschiede seyen Schwachheiten, und man sollte sich nichts daraus machen, wenn Einer sich nicht lutherisch nennen wolle. Auf Christus, das innere Wort komme es an, und nicht auf das geschriebene" *). Ein Anderer verkündet triumphirend den Untergang aller Kirchen:

„Groß ist der Betrug in allen,
Drum wird Babel schrecklich fallen,
Denn das Sündenmaß ist voll,
Das die Hur' bezahlen soll."

Es wäre ungerecht, die Hallenser oder gar Spener selbst für solche tief von ihnen beklagte Ausschreitungen verantwortlich zu machen, doch wird sich nicht bestreiten lassen, daß die zahlreichen Erscheinungen des Unglaubens wie der Schwärmerei, welche die damaligen Erweckungen begleiteten, die Fakultät hätte bestimmen müssen, die Wahrheiten, zu deren Vertretung sie von Gott berufen war, mit größerer praktischer Discrimination und mit größerer wissenschaftlicher Schärfe vorzutragen, auch die Verirrungen mit nachdrücklicherem Ernste zu strafen.

5. Die pietistischen Streitigkeiten.

Die Zahl derselben ist durch die Leidenschaft in's Unglaubliche vervielfältigt worden: nicht weniger als 260 Ketzereien werden Spenern in Deutschmann's „Christlich-lutherischer Vorstellung" aufgebürdet. Auch ist der Karakter dieser Streitigkeiten — den früheren unähnlich — zugleich mit der subjektiver gewordenen Zeit persönlicher, kleinlicher, klatschhafter geworden. Während Spener's Streitschriften mit Erbauung und Belehrung gelesen werden, sind die der orthodoxen wie der pietistischen Schule ermüdend und widerlich. Es sind diejenigen Controversen zu unterscheiden, welche die Lehre der Hallenser oder Spenern selbst und diejenigen, welche die Anhänger und Ausläufer betreffen. Für die Orthodoxie kämpft Löscher vorzüglich in dem „vollständigen Timotheus Verinus 1. Th. 1718. 2. Th. 1722; auf der anderen Seite steht Joa. Lange in den Schriften: 1) Abfertigung des Timotheus Verinus, 1719; 2) Erläuterung der neuesten Historie der evangel. Kirche, 1719; 3) Zeugniß der Wahrheit und Unschuld, 1722. Eine umfassende kritische Darstellung gibt Walch in den „Streitigkeiten der lutherischen Kirche". 2. Thl.

Nur die vornehmsten Controverse nach der dogmatischen und ethischen Seite führen wir an:

1) Die Erleuchtung oder die Lehre von der Theologie der Unwiedergeborenen — von Mehreren als der Hauptstreitpunkt bezeichnet. „Seyd ihr wiedergeboren aus dem heiligen Geiste?" Mit dieser Frage trat die pietistische Bewegung vor das gesammte lutherische Ministerium, und da nun je nach dem Ja oder Nein auf diese Frage die Geistlichen in die Knechte Gottes auf der einen Seite und die Miethlinge und Wölfe auf der anderen unterschieden wurden, so war es allerdings eine tiefgreifende Frage: ob auch dem Amte der Unwiedergeborenen ein Segen zuzuschreiben sey? Der pietistische Standpunkt bei dieser Frage war nun im Allgemeinen kein anderer, als der, welchen die F. C. in Schwenkfeld bekämpft: „Daß der Diener der Kirchen andere Leute nicht nützlich lehren oder rechte wahrhaftige Sakrament reichen könne, der nicht für seine Person wahrhaftig erneuert, gerecht und fromm sey." Doch kommt es auf genauere Unterscheidung an, um das Wahre und das Irrige auseinanderzuhalten. — Die Frage zerfiel in mehrere andere: 1) Ob die in der Taufe wiedergeborenen Lehrer als Unwiedergeborene bezeichnet werden dürften? — Allerdings hatte die ältere Theologie strenger von non conversis gesprochen. 2) Ob der unbekehrte Orthodoxe erleuchtet seyn könne? Die natürlich-logische Einsicht in die christliche Wahrheit wurde ihnen vom Pietismus zugesprochen, nicht aber die lebendige und lebenzeugende. Daß die Schrift, wo sie

*) Der entlarvte Pietist oder des Wetzlarschen Consistorii Antwort wider Prediger Helmund. 1714. S. 64. 69. 80.

von Erleuchtung spricht, nur die lebendige Erkenntniß meint, mußte von der Gegenpartei zugegeben werden, indeß zog sie sich in prekäre Distinktionen zurück, wie illuminatio prima und secunda, alluminatio und illuminatio, illuminatio activa und passiva. In dem Merseburger Gespräch wird endlich von Löscher zugestanden, daß nach dem herrschenden Schriftsprachgebrauche die Erleuchtung nur eine lebendige sey. 3) Ob bei dem bekehrten Orthodoxen die Veränderung der Erkenntniß das erste und die des Willens das zweite sey? Die pietistische Ansicht gab zu, daß noch vor der Willensänderung ein logischer conceptus des Glaubensobjektes vorhanden seyn müsse, daß auch die Herzensänderung nicht der Zeit nach, sondern nur der „Natur" nach der Erleuchtung vorangehe, behauptete jedoch, daß immer ohne Einfluß des Willens auf die Erkenntniß keine lebendige, d. i. anschauliche seyn könne. Mit dieser Ansicht der Sache war Spener dem Angriffe von Dilfeld siegreich entgegengetreten und hatte Vorgänger auf seiner Seite wie Musäus und Thomas Aquin (vergl. Musäus, Introductio in theol. c. 3. §. 39. — 4) Ob die Predigt des Unbekehrten heilsam wirken könne? Insofern das reine Wort Gottes in seiner Predigt enthalten, wurde von dem Pietismus bejahend geantwortet, aber verneinend in Betreff seiner eigenen Auslegung oder Anwendung. So kam man endlich auf die Frage über die Amtsgnade, über welche Lange sich vernehmen läßt: „Mit den Amtsgaben hat man großentheils bisher die Welt genarrt, eben als wie die Papisten mit dem Fegefeuer. Denn die sogenannten dona administrantia oder Amtgaben, sofern sie nach dem Sinne der Pseudorthodoxorum noch heut zu Tage via ordinaria bei den Gottlosen sich finden, und bei diesen aus einer übernatürlichen Wirkung des heil. Geistes herrühren sollen, sind ein purum putum non Ens." (Nachrichten Th. 5. S. 114.) Löscher dagegen auf das Urtheil der F. C. gegen Schwenkfeld gestützt, lehrt eine durch Uebertragung des Amtes sich fortpflanzende übernatürliche und auch bei den unbekehrten Orthodoxen nicht unwirksame Amtsgnade, welche auch Spener, wiewohl nur in außerordentlichen Fällen, wie bei einem Bileam und Judas, nicht in Abrede stellt.

2) Die Rechtfertigung. Auch in diesem Stücke soll der Pietismus der Abirrung schuldig seyn. Wenn Spener und seine Schule den lebendigen Glauben zur Rechtfertigung fordern, so wurde dieß gedeutet, als würde der Glaube intuitu operum als rechtfertigend angesehen; doch hatte Spener ausdrücklich erklärt, daß er das Leben dem Glauben nicht mit Bezug auf die daraus fließenden Werke, sondern nur als einer vom heiligen Geiste ausgegangenen Wirkung zuschreibe, welche ihre Thätigkeit eben in der Ergreifung des Heils erweise. Wogegen Löscher bei dem Satze beharrt: Fidem justificare non quatenus agit, vel activitatem suam exerit, sed quatenus recipit et habet.

3) Der Perfectismus, die Lehre, daß der Christ in diesem Leben sündlos seyn und das Gesetz erfüllen könne. „Es thut mir weh", äußert der redliche Löscher, indem er zur Widerlegung dieses Satzes schreitet, „daß ich Etwas hierbei thun muß, welches den Schein haben kann, als ob man den Eifer, im thätigen Christenthum zu wachsen, verdächtig mache und hindere, da ich doch selbst in meiner Schwachheit durch des heil. Geistes Beistand, mich bestrebe, der Heiligung nachzujagen, und von Grund meines Herzens wünsche, auch dahin trachte, daß Alle, die mich hören, solche seyn, ja in allen Guten immer völlig werden möchten." Nun ist es richtig, daß von den Anhängern und Ausläufern der Schule, von Petersen, Arnold, Dippel, solche Ansichten ausgesprochen wurden, nicht aber ließ sich von Spener und Francke dieses behaupten. Nur vergleichungsweise soll von einem Zustande der Vollkommenheit in diesem Leben die Rede seyn können, wie Paulus sich Phil. 3, 15. unter die Vollkommenen gezählt, obgleich er zugleich bekennt, das Ziel noch nicht erreicht zu haben (vgl. Spener zu Köpke, de tribus sanctitatis gradibus, 1688. Francke in seiner Schrift gegen Mayer S. 222).

4) Der Terminismus, eine der weitläuftigsten, anfangs nur zwischen den bei-

den Leipziger Professoren Ittig und Rechenberg geführten Streitigkeiten, welche doch, wie schon Walch urtheilt, „mit wenigem hätte zu Ende gebracht werden können". Die Frage war, ob, wie Rechenberg behauptete, dem hartnäckig sich Verstockenden von Gott in diesem Leben ein Termin gesetzt sey, mit welchem die Gnade zu Ende laufe (Hiob 33, 29. 30)? Es kam bei dieser Frage nur darauf an, ob sich sagen lasse, daß Gott dem Verstockten, auch wenn er sich bekehren wolle, seine Gnade vorenthalte, oder ob selbst die ewige Verdammniß immer nur unter Voraussetzung der poenitentia finalis von Seiten des Subjekts stattfinde? Dieser entscheidenden Frage wurde jedoch von Seiten der Terministen durch Distinktionen ausgewichen.

5) Der Chiliasmus oder — wie man lieber sagte — die Hoffnung besserer Zeiten. Aus Dannhauer's Schule hatte Spener, wie er sagt, die Antipathie gegen diese Lehre mitgebracht. Exegetische Studien hatten ihr schon früher unter den Reformirten Vertheidiger erweckt. Je mehr Spener es wagte, auf die Schrift gestützt, der traditionellen Dogmatik gegenüber zu treten, konnte er sich der Annahme einer allgemeinen Judenbekehrung und eines subtilen Chiliasmus nicht entziehen. Auch die Hallenser folgen ihm hierin nach, und Freilinghausen in seiner Schrift: „Entdeckung" S. 282, spricht von einem „Vortriumph auf Erden", den das Reich des heiligen Volkes des Höchsten dereinst erleben werde. Selbst Löscher vermochte nicht mehr, die frühere Antithese in ihrer ganzen Ausdehnung zu vertreten. Er will nicht streiten, „wenn Jemand noch einige Halcyonia tempora vor dem jüngsten Tage oder eine große Juden- und Heidenbekehrung hoffe, aber „ein tausendjähriges Herrlichkeitsreich der allgemeinen Herrschaft der Frommen" könne nach der Augustana nicht zugegeben werden.

6) Die ethische Hauptcontroverse betraf die moralischen Adiaphora. Von Anfang an war von den lutherischen Theologen die Strenge, mit welcher der französische Calvinismus die weltlichen Vergnügungen verpönte, als gesetzliches Wesen bekämpft worden (vgl. z. B. B. Meisner, Philosophia sobria, sect. II. c. 4.). Spener hatte in dieser Hinsicht die Gewissen zu schärfen gesucht; zwar getraute er sich nicht, wie er erklärte, Tanzen, Spielen, Theater an sich und in abstracto für sündlich zu erklären, wohl aber sey solche Erholung in individuo moralisch verantwortlich, gottgefällig oder verdammlich, je nachdem es zur Ehre Gottes geschehe, welches indeß wohl nur in den wenigsten Fällen würde gesagt werden können. Daß in abstracto dergleichen Dinge nicht verwerflich seyen, wurde wohl auch von den Hallensern zugegeben, doch mit der Bemerkung, daß sie in abstracto eben nicht vorkämen, in individuo aber immer nur verwerflich seyn könnten, da Tanz und Spiel, Comödien und Opern, Schwank- und Scherzreden, wie sie in den Gesellschaften gewöhnlich, niemals zur Ehre Gottes geübt werden könnten, sondern nur im Dienste der fleischlichen Triebe der Lust. Von orthodoxer Seite wurden sie dagegen als Mitteldinge bezeichnet, welche weder sittlich gut, noch sittlich verwerflich genannt werden könnten, von Löscher aber eingehender gezeigt, wie eine die Schranken inne haltende Lust an der Creatur an sich nicht verwerflich seyn könne, außer wenn bei dem Gebrauch die rechte christliche Weisheit und „die völlige Subordination unter Gott" fehle, in welchem Falle solche Erholungen für den Wiedergeborenen zwar nicht unter die Kategorie der ἁμαρτία, aber unter die des ἥττημα, der Mangelhaftigkeit, falle (1 Kor. 6, 7.).

II. Der württembergische Pietismus. Nicht von Anfang an hatte die württembergische Kirche den Grad der Lebendigkeit, welcher dieselbe im ganzen Verlauf des vorigen Jahrhunderts bis in die Gegenwart hin ausgezeichnet hat. Erst gegen Ende des 30jährigen Krieges zeigt sich bei Männern, wie V. Andreä, Schüelin, Schübel, J. A. Hochstetter, eine mit lebendiger Praxis gepaarte Orthodoxie, und auch die Tübinger Theologen Tob. Wagner (1653—1680), ungeachtet seines polemischen Eifers, und Raith (1666—1683), mit welchem Spener bei seinem Aufenthalte in Tübingen Herzensgemeinschaft pflegte, können hierher gerechnet werden. In größerer Ausdehnung findet eine Erweckung der württembergischen Kirche erst im Zusammenhange mit den

Spener'schen Bewegungen statt. Spener stand zu der württembergischen Kirche in näherem Verhältnisse. Schon bei seinem Aufenthalte in Tübingen hatte der 27jährige junge Mann die Herzen der regierenden Familie für sich eingenommen, so daß seine Anstellung im Lande bereits im Werke war; er war überdieß ein Verwandter der hochansehnlichen Familie des Kanzlers Varenbühler, und wie Weismann bezeugt, hatte seine edle, haltungsvolle Erscheinung ihm überhaupt in Württemberg vielfache Freunde erworben. Nachdem der Versuch ihn dort zu halten gescheitert war, blieb er fortgesetzt in nahem und einflußreichem Verhältnisse zu seinen dortigen Freunden und zu der Kirchenbehörde. Zu den ihm noch befreundeten Männern gehörte außer Raith der Kanzler Osiander, der Landprobst Wölflin, der noch unter Andreä's Einfluß gebildete Generalsuperintendent Joh. Andr. Hochstetter, „welcher Niemanden so zu lieben bekannte, als Spener". A. A. Hochstetter und Hofmann, die nachmaligen Professoren der Theologie, verweilten — der erstere ein halbes Jahr lang — in Spener's Hause in Frankfurt. Bei wichtigen Beschlüssen des Stuttgarter Consistoriums wird Spener's Gutachten eingeholt; über Aufnahme der Hugenotten und Waldenser im Lande, über Behandlung schwärmerischer Geistlicher, Beschwichtigung dogmatischer Streitigkeiten u. s. f. (eine Anzahl dieser Gutachten im 3. Theile der „letzten Bedenken").

So nimmt nun auch Württemberg an der allgemeinen antipietistischen Bewegung keinen Theil. Mich. Müller, der einzige Tübinger Theologe, welcher der neuen Bewegung entschieden entgegen ist, will 1694 an den norddeutschen Streitigkeiten Theil nehmen, aber seine Schrift wird unterdrückt; Jäger, der streitfertige Polemiker gegen die Theosophen, bleibt Spenern persönlich zugethan. Im Jahre 1694 erscheint ein Edikt mit der Erklärung, daß die Spener'schen Ansichten keineswegs als Ketzerei zu bezeichnen, sondern vielmehr ohne Verletzung des Glaubensgrundes über die verschiedenen Fragen verschiedene Ansichten möglich seyen. — Mittelbar durch seine Schüler, unmittelbar durch seine Schriften übt daher Spener den größten Einfluß auf die württembergische Kirche, und es konnte nicht fehlen, daß auch seine collegia pietatis Nachfolge fanden. Der Erste, welcher sie in seinem eigenen Hause einführte, war der Tübinger Professor und Stadtpfarrer Reuchlin seit 1705. Bald fand sein Vorgang Nachfolger in dem in der Nachbarschaft von Tübingen gelegenen Dorfe Mössingen, in Calw, Eßlingen, Ulm. Daneben waren indeß manche von den excentrischen Erscheinungen, wie sie in dem übrigen Deutschland im Gefolge des Pietismus auftraten, auch in Württemberg zum Vorschein gekommen und hatten sich durch Conventikel zu verbreiten gesucht. So ließ daher das Consistorium 1706 das Edikt „gegen die einreißende Separatisterei" ausgehen, welches namentlich „die von Leuten, welche sondre Lehren vortragen, gehaltnen Conventikel" untersagt — unter diesem Verbot indeß keineswegs die von Geistlichen gehaltenen Versammlungen, noch auch Hausgottesdienste, bei denen sich etliche Nachbarn und Freunde einfinden, begriffen wissen will. Gleichermaßen erklärt sich ein noch schärfer gehaltenes Edikt vom Jahre 1707. Die Belebung der Landeskirche ging nun auf die erfreulichste Weise fort, eine Succession von so hochgebildeten und christlich-innigen Theologen erhebt sich in immer wachsender Anzahl seit dem Anfange des Jahrhunderts, wie keine evangelische Landeskirche von so geringem Umfange sich deren rühmen kann. Die Visitationsberichte der dreißiger und vierziger Jahre in den Stuttgarter Consistorialakten, deren Einsicht mir vergönnt gewesen, unterscheiden sich von denen der früheren Zeit, wie grünende Saatfelder von dürftigem Sandboden. Zwar erleiden der Pietismus und die Conventikel unter Karl Alexander von 1733—37 harte Verfolgungen, aber bald gewährte ihnen das durch seine Weisheit und Milde berühmte Conventikelgesetz von 1743 freien Spielraum.

In Württemberg tritt nun der Pietismus in eine eigenthümliche Phase. Im Allgemeinen schloß sich derselbe an den Francke'schen an. Francke's Reise durch Württemberg im Jahre 1717 war ein Triumphzug. Von demselben berichtet Francke's Begleiter, Neubauer, in einem Briefe an May in Gießen: „In Tübingen ward Francke im Sti-

pendio traktirt und war das corpus senatus academici in diesem convivium zusammen, auf welche Weise man allda fremde theologos zu beehren pflegt, in jetzigem casu aber geschah es auf Specialbefehl des Herzogs, vermöge dessen auch im fürstlichen Pfleghause zu Tübingen und durch's ganze württembergische Land frei Tractament und Fuhre für den Herrn Professor und seine Gesellschaft geworden war." (Vgl. Epp. ad Majum. nr. 127. cod. ms. Hamb.) Vermöge des tiefen, sinnigen Volkskarakters des schwäbischen Stammes wird aber das praktische Hallesche Element durch ein theosophisch-intellectuelles ergänzt. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts zählt gerade Württemberg unter seinen Erweckten eine große Anzahl von Böhmisten, unter seinen eigenen Theologen kommt dem Bedürfnisse tieferer Schrifterforschung Bengel und Oetinger entgegen. Auch Zinzendorf hatte Zugang gesucht und hatte durch Vermittelung des Prof. Weismann 1734 für sich und seine Gemeinde Aufnahme gefunden. Doch zeigt das württemberg. Volk für diese Gefühlsmystik nur geringe Empfänglichkeit und 1751 trat derselben überdieß Bengel mit seinem „Abriß der sogenannten Brüdergemeinde" abwehrend entgegen.

Württemberg ist ein Land, wo der Name Pietist und Conventikeltheilnehmer sich decken. Nach ungefährer Schätzung wird die Zahl der Pietisten auf 30000 angeschlagen. Sie zerfallen in drei Hauptklassen: 1) die alten Pietisten, 2) die Michelianer, 3) die Pregizerianer. — Die alten Pietisten sind die zahlreichsten, und die Zahl der Orte, wo sie Versammlungen halten, beträgt 70 Procent der Summe der Orte, wo Versammlungen gehalten werden. Ihre Lehre ist kirchlich, und sie sind regelmäßige Theilnehmer der Gottesdienste. Neben Bengel sind die Schriften, an welche sie sich halten, Arndt, G. C. Rieger, C. H. Rieger, Brastberger, Roos, Hiller, Steinhofer. Ueberwiegend ist ihre Tendenz die praktische, doch finden sich unter ihnen auch solche von mehr spekulativer Richtung, welche außerdem in ihren Versammlungen die Schriften von Hahn, Oetinger und Friker lesen. — Die Michelianer, die Anhänger eines Bauersmannes, geb. 1758, gest. 1819, verfolgen eine theosophische, der Böhme'schen verwandte Tendenz: sie dringen vorzugsweise auf die Heiligung und halten sich außer den zahlreichen Schriften ihres Hauptes an die Mystiker Kempis, Terstegen, Bernhard von Louvigny und ähnliche. Ihre Versammlungen betragen den 16. Theil der Pietistenversammlungen überhaupt. Die Pregizerianer, die Anhänger des Stadtpfarrers M. Pregizer in Heiterbach († 1824), betonen in überspannter Weise die Rechtfertigungslehre. Der Mensch ist in der Taufe wiedergeboren, darf also das ganze Verdienst Christi sich anrechnen und ist bekehrt, sobald er es nur glaubt — verfällt er noch in Sünde, so gehört diese dem alten Menschen an. Ihre Stimmung ist heiter und fröhlich, ihre Losung nnd ihr Gruß: Friede! Die Melodien ihrer Lieder sind weltlich heiter, die anderen Christen heißen ihnen arme Sünderchristen. Die Zahl ihrer Versammlungen beträgt 10 Procent.

Quellen: Grüneisen, Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Württemberg in Illgen's Zeitschrift 1841. — Historisch-topographische Notizen über den Pietismus in W. Ev. Kirchen-Ztg. 1828. Nr. 10. — Steudel, der Pietismus, in W. Ev. KZeitg. 1835. Nr. 70. — Nanz, der Pietismus in W. „Eine histor. Skizze" 1841. — C. Römer, kirchliche Gesch. W's. 1843.

III. Der moderne Pietismus. Bei dem Aufkeimen der ersten lebendigen Regungen seit dem J. 1817 wurden dieselben von dem herrschenden Rationalismus nur als unklare Gefühlsschwärmerei betrachtet und daher als Mysticismus bezeichnet. Der praktische Karakter der Richtung trat erst mit den dreißiger Jahren in's Bewußtseyn, und erst seit den Halleschen Streitigkeiten trat die Bezeichnung Pietismus und Frömmelei an die Stelle von Mysticismus. Nachdem der Unglaube zum äußersten Extrem gediehen, wird Pietismus gleichbedeutend mit Frömmigkeit, und Ruge in den halleschen Jahrbüchern fragt: „Die Frömmigkeit erst noch Frömmelei zu schelten, ist sehr überflüssig. Denn wer wird noch fromm seyn wollen? Die alten

Rationalisten, die um diesen Titel noch buhlen, sind Narren.“ (Vgl. Ruge, Hallesche Jahrbücher 1841. St. 153. S. 630.)

Daß die neue Erweckung auf den Halleschen Pietismus zurückgegangen oder seine Farbe getragen, läßt sich nicht sagen — eher die Farbe der Brüdergemeinde, deren Einflusse Viele ihr neues Leben zu verdanken bekannten, wie auch die durch Schleiermacher angeregten Kreise einen Zug zu ihr behielten. Doch findet sich in gewissen Grundzügen allerdings Uebereinstimmung mit dem ehemaligen Halleschen Pietismus: die strenge Scheidung von Welt und Kindern Gottes, daher die Bevorzugung der Privaterbauungen vor denen der Kirche, das Zurückziehen von weltlicher Vergnügung und Geselligkeit — weniger von Wissenschaft und Kunst. Ein öffentliches Organ erhielt die neue Richtung in der Evang. Kirchenzeitung seit 1827. Mehr und mehr sah man seit den zwanziger Jahren Notabilitäten in Wissenschaft und Kunst diesem neuen Pietismus sich anschließen: einen Heinroth, Fr. v. Meyer, Schubert, K. v. Raumer, Steffens, Schnorr von Karlsfeld, Olivier u. A. Ohne auf die Brüder im Conventikelgewande mit Verachtung herabzublicken, hatte dieser neue Pietismus doch dieses Gewand mit dem Gesellschaftscostüm vertauscht, und Ruge sah sich genöthigt, unter den Pietisten zwei Klassen, die „ordinären“ und die „parfümirten“, zu unterscheiden.

Nur vom Christenthum war in diesen Kreisen, wie auch in ihrem Organe, der Ev. KZtg., die Rede, nicht von der Kirche. Wer war sich in diesen ersten Decennien eines Zusammenhanges mit der Sonderkirche, welcher er von Geburt angehörte, bewußt geblieben? Hatte er doch kaum derselben etwas Anderes zu verdanken, als den den Glauben untergrabenden Jugendunterricht im Rationalismus. Die drei Gegenden, in welchen sich noch christliches Gemeindeleben erhalten hatte, waren nicht lutherische, sondern reformirte: Bremen, das Wupperthal und Basel, von wo auch Manchen die neuen Glaubenskeime zukamen, eine größere Zahl verdankte sie der Brüdergemeinde, einige selbst der katholischen Kirche, einem Sailer, Boos und Goßner. Zunächst nur das Christenthum und nicht eine Sonderkirche galt es, dem Rationalismus gegenüber zu vertheidigen. Da wurde zuerst durch Scheibel in Breslau das confessionell-lutherische Bewußtseyn geweckt, es kräftigte sich in Bayern, wohin Scheibel übergesiedelt war. Die Ev. KZtg., in welcher der kirchliche Zug immer stärker geworden, trat in dem Vorworte 1840 mit dem trefflichen Aufsatze über Pietismus und kirchlichen Glauben auf; gleichzeitig erschien in den Studien und Kritiken die Recension von Dorner über zwei vom Hegel'schen Standpunkte aus geschriebene Werke: Gust. Binder, der Pietismus und die moderne Bildung, 1838, und Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, 1839, und entwickelte auf gediegene Weise das Verhältniß des Pietismus zur Kirche. Von dieser Zeit an wendet sich ein großer Theil der Theologen und Laien mit Bewußtseyn der kirchlichen Frömmigkeit zu, und nur hie und da noch, wie etwa in Württemberg und Basel, erhält sie sich in dem früheren pietistischen Gewande.

Tholuck.

Pighius, Albert, um das Jahr 1490 zu Kampen, einer Stadt in den Niederlanden, geboren, warf sich zuerst zu Löwen mit großem Erfolg auf das Studium der Philosophie und Mathematik und schrieb mehrere astronomische Schriften: de ratione Paschalis celebrationis deque restitutione Calendarii; Apologia adv. Marci Beneventani Astronomiam und De Aequinoctiorum solstitiorumque inventione. Von diesen Studien wandte er sich zur Theologie und wurde Baccalaureus derselben zu Löwen, Doktor an der Kölner Universität. Von hier an finden wir ihn als Begleiter des Pabstes Hadrian VI. in Spanien und Italien. Auch nach dem Tode dieses Pabstes behielt er seinen Wohnsitz in Rom bei und ward zu verschiedenen Unterhandlungen z. B. zu Worms und Regensburg verwendet. Paul III. übertrug ihm die Probstei zu St. Johann Baptist in Utrecht, wo er am 24. Dezember 1543 starb. Sein theologisches Hauptwerk ist: Assertio ecclesiasticae hierarchiae in 6 Büchern, Colon. 1572 in fol. Die meisten übrigen Schriften von ihm sind gleichfalls im Gegensatz zur Lehre

der Reformatoren, namentlich Calvin's, geschrieben. Uebrigens wird er von den Katholiken selbst als nicht streng rechtgläubig angesehen. Seine Werke erschienen zu Rom, Paris, Mainz, besonders in Köln. Vgl. Molanus in ms. biblioth. sacra; Dupin N. B. T. XVI. P.

Pilatus, Pontius (der cognomen Pilatus = mit dem pilum, Wurfpfeil, versehen, Virg. Aen. XII, 121, oder, wie beim Pilatusberg mit seiner Nebelkappe corrump. aus pileatus, mit der Filzkappe versehen, Zeichen eines Freigelassenen, viell. Freigelassener einer gens Pontia; den etymol. Mythus s. altd. Passional von Hahn 1845 S. 81. Maßmann, Ged. des 12. Jahrh. I, 145. Gödecke, deutsche Dicht. im Mittelalt. S. 99 f.) — römischer Prokurator (*ἐπίτροπος*; in Jos. Ant. 18, 2, 2. Matth. 27, 2. u. ö. *ἡγεμών*, in der Regel nur Proconsuln und Proprätoren zukommender Titel, hie und da abusive den Prokuratoren beigelegt, wenn sie cum potestate d. i. mit Obercommando und Gerichtsbarkeit betraut waren) von Judäa und Samaria, vom J. 26—36 n. Chr. 780—790 u. c., der 5te in der Reihe, Nachfolger des Valerius Gratus (s. Bd. VIII. S. 189). Er residirte in der Regel in Cäsarea (Judaeae caput Tac. hist. 2, 79. cf. Jos. 18, 3. 1), zeitweise, besonders während der Festzeiten, in Jerusalem, wo er den prachtvollen Palast Herodis d. Gr. (Jos. 15, 9. 3. b. jud. 1, 21. 1) bewohnte, welcher, weil er da sein *βῆμα* aufstellte (Joh. 19, 13.), auch *πραιτώριον*, Richthaus, hieß. (J. F. Polack, de praetorio Pil. Francof. 1756.) In seine Amtszeit fällt das Auftreten Johannis des Täufers (Luk. 3, 1.), die Lehrjahre, der Tod und die Auferstehung unseres Herrn (Luk. 13, 1. Matth. 27, 2 ff. Marci 15, 1 ff. Luk. 23. Joh. 18. 19. Apostelgesch. 3, 13. 4, 27. 13, 28. 1 Tim. 6, 13. vgl. Tacit. ann. 15, 44: Christus Tiberio imperitante per procuratorem P. Pilatum supplicio affectus). Nach einer zehnjährigen Verwaltung (Euseb. h. e. I, 10), befleckt durch manche Willkür und Grausamkeit, namentlich durch blutige Unterdrückung von Unruhen in Jerusalem und Samaria, die er selbst hervorgerufen hatte, dort durch Aufpflanzung der Bilder des Kaisers in der heiligen Stadt und eigenmächtige Eingriffe in den Schatz des Heiligthums (Jos. Ant. 18, 3. 1 sq. b. jud. 2, 9. 2 sq. Philo, legat. ad Cajum p. 1389. vgl. Luk. 13, 1., die Niedermetzelung der Galiläer beim Opfer, nach Einigen Ursache der Feindschaft Herodis gegen Pilatus, Luk. 23, 12. vgl. d. Abhandl. von Hoffuntz de *ἀνθρωποθυσία*. Pil. 1721 in Iken, thes. II, 443 sqq., und Kuinöl zu Luk. 13, 1) — wurde er endlich wegen Niedermetzelung von Samaritanern auf dem Berge Garizim (Jos. l. c. 4, 1 f.) vom samaritan. Senat beim Präses Syriens, Vitellius, verklagt, gegen Ende des Jahres 36 abgesetzt und nach Rom zur Verantwortung geschickt. Tiberius war kurz vor seiner Ankunft gestorben (16. März 37). Nach Euseb. h. e. 2, 7. Oros. 7, 5. Freculf. Chron. II, 1. 12. soll sich Pilatus (im Exil in Vienne in Gallien?) aus Verzweiflung, *ποικίλαις περιπεσων συμφοραις* selbst entleibt haben, nach Malalas (ed Bonn. p. 256) soll er dagegen erst unter Nero enthauptet worden seyn. An sein Lebensende knüpfen sich verschiedene Legenden (s. Mone, Anzeiger 1835, 421 ff. 434 ff. 1838, 526. Vilmar, Geschichte der National-Literatur 3. A. S. 260 ff. und die oben cit. Schriften von Maßmann und Hahn). Pilatus habe nämlich, von Caligula bedroht, sich entleibt; der Kaiser habe seinen Leichnam in die Tiber werfen lassen, worauf die bösen Geister denselben besessen und Ueberschwemmung und Ungewitter verursacht haben. Hierauf habe man seine Leiche in die Rhone bei Vienne transportirt, und als sie auch hier wieder Sturm erregte, habe man sie in den Alpen in einen tiefen Brunnen versenkt (Chron. Aegidii in Leibnit. script. rer. Brunsv. III, 558 sqq.). So ging die Pilatussage von Rom über Gallien in die Schweiz über; denn man fand jenen Brunnen in einem kleinen See auf dem Pilatusberg wieder, von dem, wenn man etwas dareinwerfe, ein Ungewitter aufsteigen solle. An den Felsen des Berges zeigt man Spuren der Teufelsklauen, indem der Teufel des Pilatus Leiche jährlich am Charfreitag in eisernen Ketten aus dem See herausschleppe und auf einen Thron setze, auf dem er sich die Hände wäscht (Conr. Gesneri descr.

mont. Pil. Zürich. 1555. Kircheri mundus subterr. VIII, 4. 2. Kornmann, mons vener. p. 394. Nieremberg, hist. nat. 432. Berckenmeyer, Antiq. I, 317). Auch Spanien macht auf Pilatus Anspruch. Er soll da auf der Universität Hueska studirt haben. Den Judas Ischarioth macht die Legende zum Knecht des Pilatus (Mone, Anz. 1838 S. 532). — Die Urtheile über den Karakter des Pilatus widersprechen sich zum Theil; während Einige ihn den ärgsten Tyrannen nennen, der alle Römer an Grausamkeit übertroffen habe (Philo, legat. ad Caj.; Jost, jüd. Gesch.), nennt ihn Tertullian jam pro sua conscientia Christianum, ja die äthiop. Kirche hat ihn gar als einen Heiligen in ihren Kalender (25. Juni, s. Harris, Schoa II, 107, in Widenmann und Hauff, Reisebeschr.) aufgenommen, weil er an Jesu Tod unschuldig gewesen sey, und die koptischen Christen lassen ihn als Märtyrer für Christum sterben (Hornii dissert. contra fabulam de Pil. christiano. Grypisw. 1692). Nach dem Bericht des Josephus steht er nicht im ungünstigsten Lichte da, auch die Leidensgeschichte zeigt uns zwar einen vereitelten, skeptischen (Joh. 18, 37.) und skoptischen (Joh. 19, 14. 19. 22.) Weltmenschen, aber keinen von Haus aus zur Grausamkeit und Bosheit disponirten, keinen dem Eindruck göttlicher Realitäten (Joh. 19, 8.) gänzlich verschlossenen und für bessere Einflüsse unzugänglichen Mann. Er erkennt Jesu Unschuld an, gibt sich aufrichtig Mühe, ihn zu retten, redet freundlich mit ihm, zeigt sich dem Joseph von Arimathia gewogen (Matth. 27, 11. 17 f. 24. 58. Joh. 18, 33 ff.). Hätte er für seine Person nicht zu fürchten gehabt, er hätte Jesum freigesprochen und losgelassen. Freilich „um alte Gräuel zu bedecken, muß er sich zu neuen entschließen" (Dräseke). Daß er Jesum darum bloß freigelassen hätte, daß die Pharisäer einen Pfahl im Fleisch an ihm hätten (Schegg im k. Kirchenlexikon), möchten wir nicht behaupten. Freilich seine Karakterlosigkeit (*ἀνανδρια* Const. ap. 5, 14.), sein sittlicher Leichtsinn und seine Frivolität, in welcher er alle Religion als Aberglauben schonungslos verhöhnte (Joh. 18, 37. s. Walch, diss. de quaest. Pil. quid est veritas, in Obss. I, 42 sqq.) sind schlimme Schattenseiten. Das böse Gewissen, das er den Juden gegenüber hatte, riß den schwachen Mann, der noch um seine haltlose Schwäche und Verlegenheit zu verbergen, seinen Rückzug durch übermüthigen Spott zu decken und darin noch seine Scheinmacht (Joh. 19, 10 f.) einigermaßen geltend zu machen suchte, von einer Ungerechtigkeit zur anderen dahin. (Feine Analyse seines aus Schwäche und Uebermuth gemischten Verhaltens, seines Karakters überhaupt in Stier, Reden des Herrn J. VI, 318—382. Vgl. Rambach, Betr. über die Leid.-Gesch. Dräseke, Pred.) Eben als dieser karakterlose, frivole Mensch, wie sie der augusteische Zeitgeist mit sich brachte, war er das tauglichste Werkzeug, der willigste Diener fremder Bosheit. „Die Gerechtigkeit mochte sinken, die Unschuld bluten, wenn nur sein Witz triumphirte und sein Ruhepolster ihn wieder aufnahm" (Schuster in Eichhorn, Bibl. u. bibl. Litt. X, 823). Wie seine Hände mit Wasser (ein den Juden aus 5 Mos. 21, 6. vgl. Ps. 26, 6. 73, 13. M. Sola 9, 6. hinlänglich bekanntes Symbol, vgl. Ammon, Leb. J. III, 418. und Lackmann, misc. litt. Hamb. 1721. Nr. 8), so suchte er wohl sein Gewissen rein zu waschen mit dem Vorwand politischer Klugheit, was Matth. 27, 24. andeutet. Mag auch nun Pilatus an Tiberius einen Bericht in Betreff der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu abgesendet haben, um klüglich allen etwaigen Folgen seiner Handlungsweise, für ihn ungünstigen Berichten von Seiten der Juden (Joh. 19, 12.) vorzubeugen, wie von einem solchen schon Justin der Märtyrer redet (Apol. I, 76. 84; auch Tertull. Apol. 5, 21. Euseb. h. e. 2, 2. Oros. 7, 4. Chrys. homil. 8. in Pasch. Epiph. haer. 50, 1. vergl. Henke, opp. acad. pag. 201 sqq.), so ist doch, was später dafür ausgegeben wurde, wie auch die zwei Briefe des Pilatus an Claudius (Tiberius), die nach der Legende von Petrus und Paulus vor Nero vorgelesen worden seyen, als Petrus vor diesem mit Simon Magus disputirte (Chron. Aegid. in Leibn. script. rer. Brunsv. III, 561) — ein späteres, durch jene patristischen Andeutungen veranlaßtes Machwerk. Schon nach Orig. c. Cels. wird den Christen von heidnischen Schriftstellern vorgeworfen, daß sie verfälschte acta Pilati zu

ihren Gunsten mißbrauchen; Eusebius dagegen klagt, daß durch heidnische Fanatiker unter Maximin lästerliche acta Pil. in Umlauf gesetzt worden seyen; daß aber noch ächte vorhanden seyen, behauptet er nicht (h. e. 9, 5). Vielleicht riefen solche acta heidnischen Ursprungs erst die Abfassung unserer jetzigen apokryph. acta Pilati hervor. Doch erst im 6. Jahrhundert kam das Büchlein, Evang. Nicodemi betitelt, zum Vorschein, das nicht nur diese angebl. acta Pilati, ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. ἁ ἐπραχθησαν ἐπι Ποντ. Πιλ. ἡγεμ. τ. Ἰουδ., sondern auch Zeugnisse Abgeschiedener über die Erscheinung Christi in der Unterwelt enthält (Thilo cod. ap. I, 487 sqq.). Unendlich viele und verschiedene lateinische und griechische Recensionen dieses Büchleins existiren. Die lateinische Uebersetzung hatte schon zu Ende des 6. Jahrhunderts ein Ansehen. (Aeltestes Manuscript im Kl. Einsiedel Thilo, prol. CXXXV.) In dem Proömium des ersten Theils, den eigentlichen acta Pilati, nennt sich Ananias, schriftkundiger Eparch unter Theodosius und Valentinian, als griech. Uebersetzer des ursprünglich von Nikodemus verfaßten hebräischen Originals. Wahrscheinlich war der Verfasser ein zum Christenthum bekehrter Jude (Thilo CXIX.). Diese acta oder Protokolle des Verhörs Christi vor Pilatus enthalten eine matte Paraphrase der johanneischen Darstellung, untermischt mit noch anderen Beschuldigungen der Juden, z. B. der Zauberei, der Abstammung Christi ἐκ πορνείας und mit Zeugnissen der geheilten Blinden u. s. w. Beim Hereinführen Christi verbeugen sich zweimal die Fahnenbilder vor ihm (s. Fabric. cod. apocr. I, 213 sqq. 237 sqq. Thilo 489 sqq. Borberg, Apokr. I, 300 ff.). Diesen acta schließen sich einige Apokryphen noch jüngeren Alters an, zwei latein. Briefe Pilati an Tiberius in Fabr. I, 298 sqq. Thilo 796 ff. Altmann, de epist. Pil. ad Tiber. Bern. 1755. Van Dale, de orac. p. 609 sq.; ferner ein Bericht Pilati an Tiber. über die Wunder bei der Hinrichtung und Auferstehung Jesu, nebst einer Erzählung über die Bestrafung des Pilatus in griechischer Sprache, ἀναφορα Π. Π. betitelt. S. Thilo 804 ff. vgl. d. Art. „Pseudepigraphen". — Ueber den Karakter des Pilatus und über sein Verfahren im Proceß Christi vergl. noch Jo. Stelleri Pilatus defensus una cum D. Maphanasi confut. et disput. Thomasii de injusto P. P. judicio. Lips. 1675. Iken nov. thes. II, 343 sqq. J. M. Müller, de enixissimo Pilati Christum servandi studio. Hamb. 1751. J. C. S. Germar, docetur ad loca a Jos. et Philone collecta, P. Pil. facinora in administr. terrae jud. commissa partim non esse, qualia dicantur, partim aliorum magis culpa etc. accidisse. Thorun. 1785. Ant. Mirandola de Bologna ragione di stato di Presid. della Giudea nella pass. di Christo. Fior. 1652. Buddeus, de P. P. evangel. verit. teste. Jen. 1717. Mounier, de Pil. in causa servat. agendi rat. 1825. Vergl. die Comm. von Lücke und Tholuck, Olshausen und Stier, Paulus III, 697 f. Schuster in Eichh. Bibl. und bibl. Litt. X, 823. Niemeyer, Karakter. I, 129. Tobler, Rhapsod. über Pilatus in Pfenninger's Magaz. III, 2. Daub, Judas Ischar. Ammon, Leben J. I, 102 f. III, 409. Hermansson, de Pont. Pil. Ups. 624. Bürger, de Pont. Pil. Misen. 1782. Goesii Pil. judex. Acced. theol. in Pil. jud. stricturae cum Goesii animadv. Hagae 1677. Dupin, l'ainé, Jésus devant Caiphe et Pilate. Par. 1829. Lavater's Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen. Zürich 1781 (s. Bd. VIII. S. 240 f.).

Das Weib des Pilatus, welches die Tradition bei Niceph. h. eccl. I, 30. und Ev. Nicod. Procla oder Claudia Procula nennt, soll eine heimliche Jüngerin Jesu gewesen seyn. Die Ueberlieferung macht sie zu einer Proselytin des Thors (s. Thilo, Apokr. I. 520), die allerdings unter dem weiblichen Geschlecht bei den Römern nicht selten waren. Daß sie Christin geworden, behaupten Orig. in Matth. Chrysost. Hilar. In der griechischen Kirche wurde sie gar kanonisirt und ihr Gedächtniß am 27. Oktober gefeiert (Corn. a Lap. in Matth. Calmet, dict. s. v. Procla). Dem Verbot zuwider (Tacit. ann. III, 33. Senec. de controv. 25. Sueton. Aug. 24), war's in jener Zeit gewöhnlich, daß die Statthalter in den Provinzen ihre Familien bei sich hatten, was

bei einer 10jährigen Verwaltung auch billig war (Tacit. ann. I, 40 sq. II, 54 sq. Jos. Ant. 20, 10. 1. Ulpian 4, 2.). Ueber ihren Traum (Matth. 27, 19), den die Juden in den acta Pil. für ein Zauberstück Christi ausgeben, um sich zu retten, der nach Anderen (Pseudoign. ad Phil. 4. Beda, Bernhard, der Heliand) eine Teufelswirkung gewesen sey, um den Versöhnungstod Christi zu hindern, nach Zeibich, verm. Betr. 2. Bd. S. 529 ff., bloßes Vorgeben, vgl. man Gotter, de conjug. Pil. somnio. Jen. 1704. Kluge, de somn. ux. Pil. Hal. 1720. Herbart, exam. somn. ux. Pil. Oldenb. 1735. Esa. Helt, de somn. ux. Pil. Hafn. 1701. Thilo, cod. apocr. p. 520 sqq.

Lehrer.

Pinytus, von Euseb. IV, 21. 23., als Bischof von Knossus auf der Insel Kreta und als Zeitgenosse des Dionysius von Korinth aufgeführt, ist nur bekannt durch den Brief, den dieser letztere an ihn richtete, und aus der Antwort des Pinytus, wovon Eusebius IV, 23. einige Auszüge gibt. Dionysius ermahnt ihn, in Hinsicht der Enthaltsamkeit (ἁγνεία) seinen Gemeindegenossen (den ἀδελφοις) kein zu schweres Joch aufzulegen. Es scheint also, daß Pinytus in seiner Gemeinde eine montanistische oder gnostisch-ascetische Richtung beförderte. Pinytus beharrte aber bei seinem Verfahren und antwortete dem Dionysius, es sey Zeit, der Gemeinde mehr als bloße Milchspeise zu geben; die Enthaltungsgrundsätze stellt er also hin als zur christlichen Vollkommenheit gehörig. Gänzlich verfehlt ist die Ansicht Einiger, daß Dionysius den Pinytus bloß von Einführung des Cölibats unter seinen Geistlichen abhalten wolle. Eusebius hebt übrigens hervor, daß aus dem Antwortschreiben des Pinytus seine Orthodoxie, seine Sorge um der Untergebenen Heil, seine Redegabe und seine Einsicht in die göttlichen Dinge erhelle. Vielleicht will Eusebius dadurch einige Zweifel niederschlagen.

Pippin. Karl Martell's Tod (15. Okt. 741) war nicht ohne Bedenken für das fränkische Reich. Die Zusammensetzung desselben aus so vielen verschiedenartigen Völkern ließ Unruhen befürchten. Sie waren nur durch die Waffen zusammengehalten. Aber Karl's Geist lebte in seinen Söhnen fort. Karlomann und Pippin geben ein seltnes Beispiel von brüderlicher Einigkeit. Der Vater hatte das Reich wie ein rechtmäßiges Eigenthum unter seine drei Söhne getheilt. Karlomann, der ältere, erhielt das Stammland Austrasien, von wo aus die Pippiniden das Reich regenerirt haben, und Deutschland, Pippin Neustrien, Burgund, Aquitanien und Armorika; Gripho, der Sohn der bayrischen Fürstin Sonichildis sollte aus einem Stück von Austrasien, Neustrien und Burgund seinen Unterhalt ziehn. Diese Theilung hinderte nicht die Einheit des Reichs; in Karlomann und Pippin lebte der Geist des Vaters fort.

Ein Familienzwist beschleunigte die Empörung fast aller unterworfenen Völker gegen diese beiden Hausmeier des merowingischen Reichs. Nachdem Sonichildis mit Gripho in Laon belagert worden war, nachdem man die Mutter in's Kloster Cala, den Sohn nach der austrasischen Feste Neufchateau im Lützelburgischen gebracht hatte, war dieser Zwist zu Ende, bei dem auch Viele aus dem fränkischen Adel auf die Seite des dritten Bruders getreten waren. Ein anderer Verwandter, Theodualb, ohne Zweifel der Sohn Grimoald's, Enkel des Pippin II., der leicht nach der Herrschaft streben konnte, wurde noch in dem Todesjahr Karl's getödtet, 741. Mit Glück lief auch der Kampf ab gegen die empörten Völker, bis 746 war Aquitanien, Sachsen, Alamannien, Bayern unterworfen. Zwar Gripho riß 748 die Sachsen, Bayern und Schwaben in eine neue Empörung mit fort, aber schon im nächsten Jahre hatte Pippin vollständige Ergebung bewirkt; Gripho war abermals gefangen, und Alamannien wurde dem fränkischen Reich dadurch noch inniger verbunden, daß es seinen nationalen Herzog verlor, unter dem es drittehalb Jahrhunderte eine den Merowingern und Hausmeiern gefährliche Stellung behauptet hatte; von da an wurde es durch mehrere königliche Kammerboten verwaltet. Ein neues Entweichen Gripho's endete mit seinem Tode 753 im Thal von Maurienna. Jetzt waren die Sondergelüste der Herzoge in ihrer Nichtigkeit klar geworden. An diesem Ergebniß hing nicht bloß der Bestand des Reichs, son-

dern die germanische Gesittigung überhaupt gegenüber den eindringenden Slawen und den spätern Einfällen der Magyaren. Doch erst 764 wurde auch der unruhige Thassilo bezwungen, erst 768 fand Waifari den Tod.

Aber noch war Pippin nicht König. Immer näher war dieses Geschlecht dem Throne gekommen. Arnulf und Pippin I. hatten durch reichen Grundbesitz bedeutenden Einfluß gehabt. Schon sie übten ohne Zweifel in mehreren Gauen das Grafenamt aus, und konnten so schon als Vorsteher und Fürsten des Volks erscheinen. Pippin II. von Heristal, der Enkel Arnulf's und Pippin's von Landen, vereinigte dann ihrer Beiden Erbgüter, und bald ragen die Pippiniden unter den austrasischen Optimaten hervor. Schon des ersten Pippin's Macht gründet sich darauf, daß er neben Arnulf an der Spitze der vornehmen Austrasier stand. Pippin's II. Macht beruhte viel mehr auf dem Herzogthum, als auf dem Amt des Hausmeiers. Früher war der Major Domus treu auf des Königs Seite gewesen, und die nach Einfluß und Theilnahme an der Regierung ringenden Optimaten hatten es darum ebenso gut mit jenem wie mit diesem zu thun. Als sie aber nach Vereinigung der drei Reiche unter Chlothachar II. ihren Zweck erreicht hatten, mußte nun der König den Ersten unter ihnen zum Hausmeier machen. Es war unvermeidlich, daß er selbst so bald alle Macht verlor. Und umgekehrt benutzten nun die mächtigen Hausmeier ihre Stellung dazu, wieder die Proceres mehr und mehr niederzuschlagen und ihre eigene Stellung dadurch zu erhöhen. Pippin II. hatte nur nicht den königlichen Namen, wohl aber die königliche Gewalt in Austrasien, Neustrien und Burgund; er nannte sich wie sein Sohn dux et princeps Francorum. Karl Martell hinterließ das Reich den Seinen jam velut jure hereditario, wie Einhard sich ausdrückt. Sie hatten ihre Herrschaft nicht mehr gegen die Optimaten, sondern allein gegen ihren Bruder Gripho zu vertheidigen, der ihnen erlag. 747 entsagte selbst Karlomann der Regierung, und mit ihm zugleich sein Sohn Drogo. So wurde Pippin Fürst des ganzen fränkischen Reiches. Die Neustrier verweigerten ihm den Gehorsam nicht, und kein anderer Major Domus trat ihm in den Weg; denn seine Tapferkeit und sein Glück unterstützten ihn gleichmäßig: maxime vero majorum virtute jam omni vacabat adversario. So war die Alleinherrschaft zwar erreicht, das Königthum noch nicht. Dieß konnte dem Staate Gefahr bringen; denn leicht mochte die Pietät der Franken gegen die Merowinger die Quelle eines Aufstands gegen die Pippiniden werden, und leicht nahmen die unterworfenen Völker aus diesem Verhältniß den Vorwand zu häufigen Empörungen. Zwar hatten die Hausmeier selbst, um zunächst den Schein des Rechts auf ihrer Seite zu haben, den leeren Thron mit einem dem Kloster entnommenen merowingischen Knaben, Childerich III. (743—752), dem Sohne Chilperich's II. besetzt. Allein dieser war nur das leblose Schattenbild eines Königs, wie es scheint sogar blödsinnig. Dieser Zustand war für einen Dynastiewechsel sehr günstig, es war so weder vom Könige selbst, noch von den Franken ein ernstlicher Widerstand zu erwarten. Schon Pippin II. hatte in Austrasien vor 687, da Niemand auf dem Throne saß, eigentlich die Würde des Königs und Hausmeiers vereinigt, und Karl Martell wagte es nach dem Tode Theoderich's IV. (720—737) ohne Gefahr fünf Jahre königlos zu regieren. Auch seine Söhne setzten erst im 2. Jahre ihrer Herrschaft Childerich III. ein. So weit schon waren die Merowinger herabgekommen.

Seit Gregor d. Gr. war die Verbindung, die dieser so gewandt angeknüpft hatte zwischen Rom und dem fränkischen Reich, während des 7. Jahrhunderts fast spurlos wieder untergegangen. Die Wiederanknüpfung des Verkehres nach dem Anfang des 8. Jahrhunderts war eine Folge bedeutender Veränderungen auf beiden Seiten. Beide bedurften einander, Rom die Franken wegen der Bedrohung durch die Langobarden, die Familie Pippin's den Pabst zu Ergreifung der königlichen Gewalt. Schon Karl Martell war von Gregor III. um Hülfe gegen jene Feinde angegangen worden, aber vergeblich daß man ihm von Rom aus mit dem Titel eines subregulus schmeichelte. Bei Pippin selbst wird das Andringen der Curie immer lebhafter. Geschenke gehen hin und her;

als Karlomann sich entschlossen hat, in's Kloster Monte Casino zu gehn, besucht er vorher die Schwellen der heil. Apostel 747, unzählige Gaben hat er dem Pabste mitgebracht. Gleichwohl war das Verhältniß einige Zeit schwankend gewesen. Der Gesandte des Pabstes Zacharias, Presbyter Sergius, hatte 745 die Söhne Karl Martell's von der Ungerechtigkeit eines Angriffs auf die freien Bayern zu überzeugen versucht und ihnen im Namen und bei dem Zorn des heil. Petrus schleunige Einstellung des Kriegs befohlen. Freilich nach dem Sieg der Franken am Lech hatte der gefangene Legat den Hohn Pippin's bitter zu empfinden. Aber man erkennt den Plan des Zacharias: er ging auf die Zerstückelung des Reichs und die Selbstständigkeit der Herzoge. Es war offenbar eine Abweichung von dem, was früher zwischen Gregor III. und Bonifacius vereinbart worden war. Es ist auch ein unbestreitbares Verdienst des Letzteren, daß er der Curie hierin entgegentrat und wider den Legaten Sergius entschieden die Interessen der fränkischen Hausmeier vertrat — mag auch das, was ihn selbst dabei leitete, zunächst nur das Interesse der Kirche gewesen seyn. Er hielt fest an der Einheit des Reichs und dem Interesse Karlomann's, zu dessen Provinz er zunächst gehörte, weil er festhielt an der Einheit der deutschen Kirche. Noch später war es in des Pabstes Zacharias Auftrag, daß sich die gesammte fränkische Geistlichkeit für den gefangenen Gripho verwendete, der die Verzeihung seines königlich gesinnten Bruders nur durch neue Unruhen belohnte.

Dennoch entschied das Verhältniß zu Rom über das Schicksal des merowingischen Hauses. Die gewonnene Festigkeit seiner Stellung so nahe beim Throne drängte den Pippin zu Weiterem. Er besaß einmal die unbestrittene Macht des Königthums wie die Zuneigung seines Volkes. Schon fingen auch die äußern Zeichen der Herrschaft an auf ihn überzugehen: man berechnete die Zeit nach den Jahren seiner Regierung wie nach denen des Königs, er gab Privilegien in eignem Namen, nannte Deutschland und Gallien sein Reich, sich selbst Herzog und Fürst, vir inluster und Herrscher von Gottes Gnaden, und die Güter und Pfalzen der Merowinger sein Eigenthum, wie schon längst alle Herzoge, Grafen, Bischöfe und Aebte seine Leute waren und hießen. Auf dem Merzfelde (so sind die Worte Fredegar's „electione totius Franciae" zu verstehn) wurde Pippin zum König gewählt. Die Wahl sollte durch päbstliches Gutachten bestätigt werden. Mit Zustimmung der Franken, welche die Anfrage in Rom auf dem Merzfelde durch Zuruf gebilligt zu haben scheinen, schickte Pippin Gesandte an Pabst Zacharias, darunter den königlichen Kaplan Fulrad. Daß auch Bischof Burghard von Wirzburg dabei gewesen, wie die größern Annalen von Lorsch und Einhard angeben, ist unrichtig und schon von Ussermann (episcopat. Wirceb. p. 4) u. A., neuestens auch von Rettberg widerlegt. Die Gesandtschaft sollte des Pabstes Meinung über die fränkischen Könige einholen, die nur den Namen und keine königliche Gewalt hätten. Nachdem der Pabst von der Lage der Dinge unterrichtet worden, antwortete er vermöge seiner apostolischen Autorität, es scheine ihm besser und zuträglicher, daß derjenige König heiße und werde, der die höchste Gewalt in Händen habe, als derjenige, der fälschlich König genannt würde. Der Pabst trug daher dem fränkischen Volk auf, den Pippin nun wirklich auf den königlichen Thron zu setzen. Dieß geschah: Childerich wurde geschoren und in das Kloster Sithin des heil. Audomarus geschickt, sein Sohn Theoderich aber im folgenden Jahre zum Kleriker gemacht und im coenobium Fontanellense untergebracht. Pippin selbst wurde nach fränkischer Sitte auf den Königsthron erhoben, die Großen zum Eid veranlaßt und die Salbung durch Erzbischof Bonifacius und die übrigen gallischen Bischöfe zu Soissons vorgenommen, wo Chlodwig 266 Jahre vorher durch seinen ruhmvollen Sieg das merowingische Reich aufgerichtet hatte. Was die Betheiligung des Bonifacius an der Salbung des Pippin betrifft, so ist sie, wie von Frühern, so von Rettberg geläugnet worden; er verwirft das Zeugniß der ann. Lauriss. min. und mai., welchen sich Einh. ann. anschließen. Ihm gilt: Bonifacius ist an der Verstoßung der alten Königsdynastie unbetheiligt, hat ihr vielmehr wahrscheinlich ent-

gegengearbeitet; was er dadurch an politischer und hierarchischer Bedeutsamkeit einbüßt, wird er gewiß in sittlicher Hinsicht gewinnen. Dagegen sucht Oelsner mit Glück zu beweisen, daß derselbe wirklich an seiner Krönung Theil genommen habe; er sey zwar nicht Urheber noch Zwischenhändler bei jener politischen Revolution gewesen, so daß er den ränkevollen, unrechtmäßigen Vorgang durch den kirchlichen Mantel hätte decken wollen, der reine Glaubensapostel, der nichts als die Ausbreitung und Befestigung dieses Glaubens wollte, der somit auch die Bemühungen Pippin's nicht unterstützte und daher auch durch ihn keinen Einfluß bei Hofe gewann; und soweit hätte Rettberg Recht, aber auch nur soweit. Denn wie Bonifacius als Legat des Pabstes die Heiden taufte und die gallische Kirche, gestützt auf die römische Autorität wiederherstellte, so hat er auch die religiöse Ceremonie der Salbung auf Befehl des Pabstes vollbracht als höchster unter Galliens Bischöfen, von welchen Pippin die Weihe empfangen wollte; aber er hat dabei nur seine kirchliche Funktion amtsmäßig ausgeübt. Und mit Sicherheit läßt sich allerdings mehr nicht behaupten, als die Thatsache; seine tiefere Betheiligung an der großen Staatsumwälzung läßt sich nur im Hintergrunde vermuthen. Die Krönung fällt 751 excl. oder 752 incl.; soweit aus Diplomen zu entnehmen ist, zwischen Sept. 751 und Jan. oder Febr. 752; die Angaben der Annalen und Chroniken schwanken ebenfalls zwischen diesen Jahren. Die Salbung wurde dann 754 durch Stephan III. wiederholt, und es heißt von demselben, daß er die Großen der Franken interdicto et excommunicationis lege constrinxit ut nunquam de alia stirpe regem in aevo praesumerent eligere sed ex ipsorum. Diese Salbung durch den Pabst selbst galt schon damals als der Anfang der legitimen Herrschaft Pippin's. Nur darf man die Erhebung der neuen Dynastie nicht zu beschönigen suchen, es war eine wirkliche Staatsrevolution, und die päbstliche Autorität sollte sie bloß bemänteln. Aber auch die Kirche gewann bedeutend, sie wurde eine sittliche Macht an dem Hofe, der durch sie emporgekommen war, ganz anders als unter dem merowingischen Hause. Ebenso wichtig waren die äußeren Erfolge für das Pabstthum. Von Aistulf bedrängt, war Stephan in's fränkische Reich gekommen. Die Salbung Pippin's und seiner Söhne durch ihn, die Ertheilung des Patriciatstitels an den König, wodurch er die Schirmherrlichkeit über das römische Gebiet in Italien in gewissem Sinne erhielt, waren die Einleitung des Weiteren. Der zweimalige Zug Pippin's gegen Aistulf hatte zur Folge, daß schließlich alle seit Liutprand eroberten Städte in Aemilien, Flaminien und Pentapolis, also das ganze Dreieck zwischen Bologna, Comacchio und Ancona nebst diesen Städten selbst, geräumt und als freies fürstliches Gebiet an St. Peter übergeben werden mußte. Nach Aistulf's Tode (756) trat dann mit seinem Nachfolger Desiderius ein meist günstiges Verhältniß zwischen dem Pabste und dem langobardischen König ein, bis zu Pippin's Tode (768).

Die Regierung der Söhne Karl Martell's trägt schon einen ganz andern Karakter an sich, als seine eigne. War es seine Aufgabe gewesen, durch Kampf und Schwert seiner Familie die Herrschaft zu erwerben, so konnten nun sie das Erworbene befestigen, das neu Befestigte auch genießen und durch innere Einrichtungen im Frieden das Reich weiter zu führen suchen. Der alte Haß zwischen Austrasien und Neustrien hatte einer durch geschichtliche Erfolge begründeten Vereinigung innigerer Art Platz gemacht, in den vielen Kriegen unter Karl Martell wurden die drei Reiche wie zwischen Hammer und Ambos zusammengeschweißt, da sich ihre Bewohner nun als Waffenbrüder in demselben Heere verbunden fanden. Religion und Recht waren unter dem Vater schwer verletzt worden; man konnte jetzt daran denken, hier den alten Schaden wieder zu heilen. Schon am 21. April 742 wurden von Karlmann die Bischöfe und Presbyter des Reichs versammelt, um ihren Rath zu hören, „wie die Gesetze Gottes und der Kirche wiederherzustellen sind, welche in den Tagen der vorigen Fürsten in Verfall geriethen" (das sogen. concilium Germanicum). Bonifacius bat als Gesandter des Pabstes Zacharias diesen um Verhaltungsbefehle für die Synode. Und schon hier tritt die Frage ein nach der

Stellung, die sich damals die Staatsgewalt zum Kirchengute gab. Hatte Karl Martell die kleinen geistlichen Gewalthaber, die Bischöfe, die nach Unabhängigkeit strebten, so gut wie die weltlichen Großen, dadurch von sich abhängig gemacht, daß er ihre Stühle mit oft sehr ungeistlichen und unwürdigen, aber ihm selbst treu ergebenen Persönlichkeiten besetzte, hatte er so zugleich die Besitzthümer der Kirche für den Staat flüssig gemacht, indem die Getreuen, die auf diesen Stühlen saßen, nicht karg gegen ihn waren mit den Gütern, die sie ihm zu verdanken hatten, so war dieß jetzt ganz anders geworden. Von der durch Bonifacius aufgekommenen neuen Bischofsgeneration war solches Entgegenkommen nicht mehr zu erwarten. Die Bedürfnisse des Staats aber dauerten fort, oder wuchsen sogar an; man mußte auf eine andere Art denken, das Vermögen der Kirche denselben zugänglich zu machen. Dieß ist die große Bedeutung der Synode von Lestines, worüber ich hier auf meinen Artikel Bd. VIII. S. 341 ff. verweisen kann. Allein schon auf der Synode von 742 war vom Kirchengute die Rede. Doch ist dort nicht die Rede von Rückgabe der vom Staat eingezogenen, sondern nur der der Kirche überhaupt entfremdeten Güter. Selbst Pertz hat hier nicht ganz richtig übersetzt, und wenn es heißt: Et fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus et reddidimus, so ist dabei nicht mit Rettberg (I, 307. 356. II, 728) unter pecuniae Geld zu verstehen, sondern es bedeutet zu jener Zeit Vermögen überhaupt, namentlich auch liegende Gründe. Und besondere Rücksicht ist dabei wohl genommen auf Beeinträchtigung durch die unwürdigen Kirchenvorstände seit Karl Martell, wie es denn gleich im Folgenden heißt: falsos presbyteros et adulteros vel fornicatores diaconos et clericos de pecuniis ecclesiarum abstulimus, Monum. Germ. III, 16. Das neue politische System gegenüber dem Kirchengute trat dann auf der Synode zu Lestines offen hervor 743, oder nach Hahn's Untersuchung 745. Ob die Säkularisation in allen Kirchen Galliens zu gleicher Zeit und in gleichem Umfang vorgenommen wurde, oder ob erst 751 ein geregeltes Verfahren eintrat, ist wohl nicht zu entscheiden (ann. Guelferbyt., Alamann., Nazariani 751). Allerdings hat dann auch wieder die eine Hand gegeben, was die andere nahm, und die Kirche ist unter der Regierung der Söhne Karl Martell's nicht immer so stiefmütterlich behandelt worden; 750 läßt sich Pippin bewegen, einzelnen Kirchen einen Theil ihres Guts zurückzugeben, ja er hat sogar später Restitution des Ganzen versprochen. Im Allgemeinen und Großen aber blieb es bei der einmal mit Vereinbarung genommenen Maßregel, und die Versicherung, daß fortan kein Kirchengut, das sich noch im Besitz der Kirche befinde, seiner Bestimmung mehr entzogen werden solle (mit Berufung auf die syn. Bituric. von 767), gehört erst in das letzte Lebensjahr Pippin's 768 (capit. Aquitan. c. 3. Mon. Germ. IV, 13).

Es fällt aber in engstem Zusammenhang mit diesen Verhältnissen, schon unter die Regierung Kal Martell's und noch mehr unter die seiner Söhne, die Begründung einer Verfassungsänderung, welche allmählich zu demselben Ergebniß führte wie der Zustand, welchen Karl mit Gewalt unterdrücken wollte, Bildung einer großen Zahl fast unabhängiger Territorien, Schwächung der königlichen Macht, Auflösung des Freienstandes. Die Veranlassung liegt zunächst in der Heerverfassung. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts bildet sich der Kriegsdienst der hohen Geistlichen aus, weil bei ihren vielen Hintersassen die Ausübung der amtlichen Befugnisse des Grafen, namentlich im Aufgebot, die meisten Schwierigkeiten hatte. Daher denn auch unter Pippin, bei erneutem Ernste kirchlicher Richtung, die Verbote gegen diese Gewohnheit hervortreten. Vor ihm ist dieselbe ohne Zweifel von der Staatsgewalt sogar begünstigt worden, und der Zweck kann kein anderer gewesen seyn, als die auf geistlichen Besitzungen wohnenden Freien in größerer Anzahl als bisher dem Heer einzuverleiben und ihr Aufgebot zu erleichtern, indem sie unter Anführung ihres eignen geistlichen Gutsherrn auszogen. Und sicher hat sich diese Maßregel auch auf die Hintersassen des Gutsherrn erstreckt. Damit war die Entstehung des Seniorats gegeben, damit zugleich die Brechung der gefährlich sich vertiefenden Macht der Gauvorsteher, aber auch der Anfang zur Auflösung der Gauverfassung selbst. Zu-

nächst mußte man sich dieser Seniores versichern, sie in größerer Abhängigkeit als andere Unterthanen halten. Dieß tritt sowohl in der besondern Art der Verpflichtung der Commendation, als in der Verleihung von Krongut zu Beneficien hervor. Und zwar wird jetzt im Gegensatz zu der gewöhnlich erblichen Vergebung unter den Merowingern, die nichterbliche die gewöhnlichere, weil durch den dann von selbst erfolgenden Heimfall eine größere Anzahl von Gütern verfügbar blieb, vielleicht auch weil in dieser Weise viel ursprüngliches Kirchengut verwendet wurde, hauptsächlich aber weil man sich so der Treue der Beliehenen am besten versichern konnte, da man nun ein einfaches Mittel der Bestrafung auch der bloßen Lässigkeit an der Hand hatte. Das dadurch sehr gesteigerte Bedürfniß an Gütern führte zur Säkularisation. Wir wissen, daß Karl Martell sich auf andere Weise geholfen hatte; unter ihm beginnen die großen freiwilligen Vergebungen von Kirchengut an Laien durch den Vorstand des kirchlichen Institutes selbst. Damit waren aber arge Mißbräuche verbunden, die Geistlichkeit verwilderte förmlich in Sitten und Intelligenz, alle Kirchenzucht hörte auf; man mußte schleunige Abhülfe wünschen. Bonifacius hatte sich auf Karlmann und Pippin bald großen Einfluß zu verschaffen gewußt, sie unterstützten seine Bemühungen, sie gingen zunächst auf bessere Besetzung der kirchlichen Stellen, Zurückführung der organischen Kircheneinrichtungen, namentlich durch Herstellung der Synoden, Befestigung der Kirchenzucht. Die neuen Bischöfe konnten nicht hergeben wie die alten, das Bedürfniß bestand aber fort, darum die divisio. Selbst Bonifacius protestirte nicht, die Sache mochte allgemein als unvermeidlich erscheinen, ihm stand offenbar der sittliche Gewinn, der in dem neuen System für die Kirche lag, höher als der materielle Verlust, den sie augenblicklich erlitt. Die Art der Verwendung aber des so eingezogenen Kirchenguts hat nicht wenig zur Ausbreitung der Beneficienverleihung überhaupt beigetragen.

Die von Bonifacius getroffenen kirchlichen Einrichtungen, namentlich der feste hierarchische Verband der Bischöfe, (s. d. Art. „Bonifacius") paßte ganz zu dem engen Anschluß an Rom, sowie zu dem centralisirenden Streben des Königs. Daher schon die Hausmeier Karlmann und Pippin zusammen den Bonifacius unterstützten, und auch Pippin dann denselben Pfad für sich einhielt, den der letztere betreten hatte. Nachdem überall Bisthümer errichtet waren, wandte man darauf auch die amtlichen und polizeilichen Einrichtungen älterer Zeit vollständig an. Doch hat sich die Metropolitanverfassung allerdings erst gegen Ende des 8. Jahrh. vollständig befestigt, darin hat Rettberg Recht, doch nur soweit, als man zugeben muß, daß die Sitze der Metropoliten bald auf diese, bald auf jene Stadt übertragen wurden, wenn gleich auch damals schon einzelne Stühle nur von Erzbischöfen eingenommen waren. Es ist wahr, der bloße Episkopat und das Klosterwesen hatten sich als unmächtig erwiesen, eine nationale Blüthe der deutschen Kirche hervorzurufen. Der Versuch mußte noch gemacht werden, die älteren in der römischen Staatskirche ausgeprägten Formen auf germanische Zustände anzuwenden, eine geordnete Hierarchie einzuführen. Es geschah und konnte nur geschehen durch Unterordnung unter Rom. Diese Verbindung der Söhne Karl Martell's mit der Kirche befestigte dann auch das Verhältniß des Gesammtreichs zu den Herzogthümern, das Karl neu begründet hatte. Bonifacius hielt durch seine strenge Kirchenordnung die deutschen Herzogthümer unter sich und mit dem Frankenreich verbunden. Ohne Gefahr für sich hätten die Karolinger längst den Thron besteigen können, ohne Gefahr für die Einheit des Reichs konnte es erst Pippin unter dem Schutze der Kirche wagen.

Pertz, Gesch. d. merow. Hausmeier. 1819. Rettberg, K.-Gesch. Deutschlands I, 270. 350. 383. 419. II, 592. Gfrörer, K.-Gesch. III, 1 und 2. Bünau, deutsche Kayser- und Reichshistorie. Waitz, D. Verf.-Gesch. II. und Anfänge der Vasallität, Abh. 1856. M. Beugnot, Mém. sur la spol. des biens du clergé attribuée à Charles Mart., Mém. de l'Inst. de Fr., Acad. d. Inscr. et belles-lettres XIX, S. 361—462. Leo, Vorlesungen. Breysig, de contin. Fredegar. schol. chron. 1849. Bonnell, De dignitate maioris domus. 1858. Schöne, d. Amts-

gewalt d. fränk. mai. dom. 1856. Hahn, Qui hierarchiae status fuerit Pippini tempore, quaestio. Vratisl. 1853. Oelsner, de Pippino R. Fr. quaestiones aliquot. Vratisl. 1853. Dr. Julius Weizsäcker.

Pirke Aboth, d. h. capita patrum (פֶּרֶק rabb. s. v. a. caput libri) oder Sprüche der Väter, ist der Name eines Traktats der Mischna, des zehnten im vierten סֵדֶר; er enthält in ursprünglich 5 Kapiteln eine Sammlung von chronologisch geordneten Gnomen, in den vier ersten von 63 der ausgezeichnetsten jüdischen Lehrer, einen Zeitraum von etwa 450 Jahren umfassend, von der Zeit Simon's des Gerechten an. Das 3. und 4. Kapitel enthält die Sentenzen von 40 Mischnalehrern der zwei ersten christlichen Jahrhunderte. Sie stellen ein buntes Gemisch von Regeln der Lebensklugheit, rabbinischen Spitzfindigkeiten, Maximen der Werkheiligkeit und Aussprüchen reiner Sittlichkeit dar. Manches erinnert an das Buch der Siraciden. Einige Beispiele mögen hier stehen. Hillel's Spruch war: Sey von den Schülern Aaron's, liebe den Frieden, wie er, jage nach, Eintracht zu erhalten, wie er." Rabbi Jakob sagte: „diese Welt gleicht einem Vorzimmer zur künftigen Welt. Schicke dich im Vorzimmer dazu an, daß du in jenen Palast eingelassen wirst." Er pflegte auch zu sagen: „eine Stunde auf dieser Welt in Buße und guten Werken zugebracht, ist einträglicher, als ein ganzes Leben in der zukünftigen Welt, und eine einzige Stunde Glückseligkeit in jenem Leben ist lohnender, als alles irdische Vergnügen in dieser Welt." Samuel der Jüngere hatte zum Wahlspruch: „wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, so bezeuge keine Schadenfreude, damit Gott, der es mit mißfälligem Auge sieht, nicht seinen Zorn von ihm auf dich wende." R. Elieser sagt: „die geboren werden, sind bestimmt zu sterben, die Gestorbenen auferweckt zu werden, die Auferweckten vor Gericht zu stehen, damit man lerne, lehre und überzeugt werde, daß er der Allmächtige, der Schöpfer und Bildner ist, der Alles überschaut, und ist zugleich Richter und Zeuge und Vorforderer, auch ist Er es, der das Urtheil vollzieht, gelobt sey Er! Bei Ihm ist kein Unrecht, kein Vergessen, kein Ansehen der Person und keine Bestechung. Wisse auch, daß Alles in Rechnung gebracht wird; lasse dich von der bösen Begierde nicht bereden, daß das Grab ein Zufluchtsort für dich sey, denn du bist ohne deinen Willen geschaffen, ohne deinen Willen geboren, ohne deine Zustimmung lebst du und wider deinen Willen stirbst du; ohne deine Einwilligung müßtest du auch nicht vor Gericht Rechenschaft ablegen, vor dem König aller Könige, vor dem Allerheiligsten, gelobt sey Er (vgl. Röm. 14, 7—12)." Das 5. Kapitel gibt zahlreiche Belege zur Zahlensymbolik aus der biblischen Geschichte und jüdischen Tradition, Aussprüche nach den bedeutsamen Zahlen 10, 7, 4, 3 zusammengestellt, und schließt mit den Wahlsprüchen dreier Weisen, von denen die beiden letzten aramäisch reden. Als sechstes פֶּרֶק wurde den Aboth später eine ברייתא, d. i. ein Nachtrag, der nicht die allgemeine Autorität der Mischna hat, betitelt פֶּרֶק קנין תורה, d. i. von der Erwerbung des Gesetzes beigefügt, eine Lobrede auf das Gesetz nach Art des Midrasch, mit reichlichen biblischen Citaten. Nach R. Schalom Gaon wurde im Lehrhaus in Babel am Sabbath nach dem Mincha- oder Vespergebet Aboth gelernt, d. h. Erbauungsstunden darüber unter Vorsitz eines Rabbi gehalten. Als die freien Vorträge in den Synagogen durch Vorlesung aus der Hagada u. s. w. ersetzt wurden, fing man sodann an, in den nachmittäglichen Sabbathgottesdiensten je ein Kapitel der Aboth vorzulesen (Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden. Berl. 1832. S. 424). Dieß ist in vielen Gegenden jetzt noch bei den Juden wenigstens während des Sommers der Brauch (Bodenschatz, kirchl. Verf. der Juden II, 151 f.). Von den spanischen Juden werden die P. Aboth nur an den sechs Sabbathen zwischen Passah und dem Wochenfest „gebetet" (Abadraham ed. Amst. f. 90 b.). Aus Vorträgen über die Pirke Aboth scheinen die אָבוֹת דְּרַבִּי נָתָן (die 11 letzten Kapitel vom 33sten an nach dem 5ten פרק) entstanden zu seyn. Den vollständigen Ausgaben des Machsor, des hebr. Gebetrituals, so wie manchen gewöhnlichen Gebetbüchern, תְּפִלּוֹת, sind die P. Aboth einverleibt. Eine besondere Ausgabe unter dem Titel Minchath Schabbath, bestehend aus dem hebr. Text und

deutscher Uebersetzung, mit hebr. (Soleth laminchah) und deutschem (Lebonah Saccah) Commentar von Heimann Caro, Rabb. in Pinne. Krotoschin 1847. — Dr. Paulus Ewald, Pirke Aboth und die lesenswerthe Vorrede dazu. Lehrer.

Pirkheimer, Bilibald, wurde geboren in Eichstädt 1470, im Schoße einer sehr angesehenen Patrizierfamilie von Nürnberg. Der Vater, Johannes, Doktor beider Rechte, hatte noch einen ältern Sohn, Johannes, und drei jüngere Töchter, Charitas, Clara und Sabina. Er war eine Zeitlang Rath des Bischofs von Eichstädt und genoß dessen höchstes Vertrauen, bis er als Rath in die Dienste des Herzogs Albert von Bayern trat, der ihn ebenfalls außerordentlich schätzte. Der Vater gab dem Sohne eine sorgfältige Erziehung und nahm ihn, sobald sein Alter es gestattete, auf verschiedene Reisen mit, die er im Auftrage seines Fürsten machte, bald auch als Rath des Erzherzogs Sigismund von Oesterreich, in dessen Dienst der Vater ebenfalls getreten war, unter der Bedingung, daß er die eine Hälfte des Jahres am bayrischen Hofe in München, die andere am Hofe des Erzherzogs in Innsbruck zubrächte. So lernte der junge Pirkheimer frühe fremde Menschen und Länder kennen. Im 18. Jahre that ihn der Vater in die Dienste des Bischofs von Eichstädt, hauptsächlich in der Absicht, daß er sich in den Waffen üben sollte; denn der Bischof von Eichstädt hatte damals viele Fehden zu führen. Der junge P. zeichnete sich dabei aus durch geduldige Ertragung aller Beschwerden des Kriegshandwerkes, durch Tapferkeit, Klugheit und Besonnenheit. Er war in allen Waffenübungen geschickt, von starkem, hohem Körperbau und Gesundheit. Im 20. Jahre beschloß der Vater, ihn zum Behufe seiner wissenschaftlichen Ausbildung nach Italien zu schicken, was dem Sohne, der mit Leib und Seele dem Waffendienste anhing, sehr zuwider war. So kam er nach Pavia, und ergab sich hier mit großem Eifer dem Studium der griechischen Sprache unter dem Griechen Creticus, der seinen Zögling wegen seiner Fortschritte nicht genug bewundern konnte. Doch der Vater stellte ihm vor, daß die Kenntniß des kaiserlichen und des päbstlichen Rechtes weit nützlicher sey. So mußte er, sehr ungern, Padua verlassen und in Pisa die Rechte studiren, wo damals ausgezeichnete Lehrer waren; doch beschäftigte er sich auch mit Theologie, Mathematik, Geographie, Astronomie und Geschichte, und setzte auch, so gut es ging, sein Studium der griechischen Litteratur fort. Er liebte den Umgang mit den Italienern und machte sich bald mit ihrer Sprache vollkommen vertraut; so wurde er auch bei den Italienern sehr beliebt, die sich besonders über seine Liebe zur Musik freuten. Nach sieben Jahren kehrte er nach Deutschland zurück und kam nach Nürnberg, wohin unterdessen der Vater, mit Verzichtleistung auf seine Würden und Bürden, sich zurückgezogen hatte. Da begann er zu überlegen, welche Laufbahn er ergreifen sollte; er gedachte zunächst Doktor beider Rechte zu werden und an den Hof des Kaisers Maximilian sich zu begeben. Auf den Rath des Vaters stand er von diesem Vorhaben ab und blieb in Nürnberg, zumal da er ein beträchtliches Vermögen besaß und sich bald mit einer reichen, aber auch vortrefflichen Nürnbergerin, Crescentia Rieter, vermählte. Dieß war die Bedingung seines Eintrittes in den Rath der Stadt, in den kein Eheloser gewählt werden durfte. Hier fand seine Kraft und Thätigkeit einen willkommenen Spielraum. Schon im 1. Jahre nach seiner Wahl wurde er zu mehreren Fürsten gesandt; diese und andere Beschäftigungen hinderten ihn aber keineswegs an der Fortsetzung seiner Studien. Im 30. Jahre führte er das Contingent von Nürnberg im Schwabenkriege (zwischen dem deutschen Reiche und den Eidsgenossen) und erwarb sich den Ruf eines tüchtigen Feldherrn und den Namen des Nürnberger Xenophon, da er auch seine Kriegserlebnisse bald in einer eigenen Schrift veröffentlichte. Er stand seitdem in hohem Ansehen bei Maximilian I. und bei seinem Nachfolger Karl V., die ihn beide mit ihrem Vertrauen und mit dem Rathstitel beehrten.

Pirkheimer verlor aber, wie bevorwortet, niemals die Wissenschaft aus dem Auge. Nürnberg bot ihm damals die beste Anregung dazu; es war die Zeit der höchsten Blüthe der Stadt. P. stand in enger Verbindung mit den vielen ausgezeichneten Männern, die

damals in Nürnberg lebten und wirkten, namentlich auch mit Albrecht Dürer. Seine Bibliothek war so ausgedehnt, daß Cochläus im J. 1512 sagen konnte, es lasse sich in Deutschland nirgends eine ähnliche Bibliothek auftreiben. P. gestattete jedem Freunde der Wissenschaft freien Zutritt und Gebrauch. Er ließ sich die Hebung des Schulwesens sehr angelegen seyn; auf seine Verwendung wurde 1509 an der Lorenzer und Sebalder Schule eine Lehrstelle für klassische Litteratur errichtet; bis 1521 war er beständig Schulvisitator; es wird erzählt, daß er selbst seine Neffen durch unmittelbaren Unterricht in die klassische Litteratur einführte. Doch noch auf andere Weise beförderte er die Bildung; Gelehrte unterstützte er freigebig; sein Haus war ihr Versammlungsort, das Asyl der Musen, wo auch Künstler den Kreis bedeutender Männer vermehrten. Bald verbreitete sich sein Ruf über Nürnberg hinaus. Durch Konrad Celtes, der eine Zeitlang seine Gastfreundschaft genoß, wurde er Mitglied der rheinischen gelehrten Gesellschaft, deren Censor er einmal war, und knüpfte so neue Verbindungen an. Alle Gelehrte, welche Nürnberg besuchten, verfehlten nicht, dem verehrten Manne, der zudem so außerordentlich gastfreundlich und angenehm im Umgange war, ihre Besuche abzustatten. Die Fäden der litterarischen Bewegung liefen in ihm zusammen, durch seine Connexionen hatte er überall Einfluß gewonnen. Durch seine Verbindung mit dem kaiserlichen Hof und den Wienern (eine Frucht der Freundschaft des Celtes), mit Reuchlin, Erasmus, Hutten, den Gelehrten in Wittenberg, Leipzig und Augsburg hatte er beständig genaue Kenntniß von der literarischen Bewegung seiner Zeit: er stand inmitten dieser Bewegung. Er erkannte die Wichtigkeit einer solchen Stellung und zeigte Muth und Kraft, für die Entwickelung der neuen Ideen zu wirken. Seine schriftstellerische Thätigkeit steht zwar hinter der eines Erasmus sehr weit zurück, war aber für jene Zeit von Bedeutung; im Fache der alten Litteratur hat er sich durch Uebersetzung griechischer Klassiker, im Fache der Geschichte unter Anderem durch eine Arbeit über die früheste deutsche Geschichte, die von seiner Gelehrsamkeit und Kritik zeugt*), im Fache der Theologie durch Uebersetzung des Nilus, der Reden des Gregor von Nazianz, durch Herausgabe der Werke des Fulgentius, den er aus der Bibliothek des Trithemius gerettet hatte, verdient gemacht.

Ein solcher Mann konnte bei dem Streite Reuchlin's mit den Kölnern nicht unbetheiligt bleiben und zum Voraus mußte man wissen, auf welche Seite er sich mit aller Entschiedenheit stellen würde. Er erkannte bald, daß dieser Streit eine viel allgemeinere Bedeutung habe, daß er ein förmlicher Kampf zwischen der alten und neuen Richtung und das Vorspiel noch größerer Kämpfe sey. P. wurde einer der bedeutendsten Mittelpunkte für die Reuchlin'sche Angelegenheit; ja er sah sich als Haupt der Reuchlinisten an und freute sich, so genannt zu werden; ihm wurden die Schriften vorgelegt, die man für Reuchlin herausgeben wollte, und auf seine Entscheidung kam es an, ob sie erscheinen sollten oder nicht. Er verdiente dieses Vertrauen, da er sich keineswegs blinder Leidenschaft hingab. So tadelte er Reuchlin's Heftigkeit gegen Pfefferkorn, indem dieser Mensch es gar nicht verdiene, daß man sich seinetwegen ereifere. Er hätte überhaupt gewünscht, daß Reuchlin gar nicht gegen ihn geschrieben; denn dadurch habe er ihm einen Namen gemacht (Op. p. 267. P. an Reuchlin 1. Dez. 1512). Auch an den späteren Schriften Reuchlin's tadelte er Leidenschaftlichkeit. Er bestrebte sich, eine ruhige, würdevolle Stellung einzunehmen, und wollte auch, daß Andere dasselbe thäten. Doch ließ er sich verleiten zur Theilnahme an den Briefen der Dunkelmänner; einige Briefe im 2. Theile sind zweifelsohne aus seiner Feder geflossen; denn, wie sein Lob des Podagra beweist, war ihm scherzhafte Rede und selbst Satyre keineswegs fremd. Aber die volle Würde seines Karakters bewährte er in der im Monat Juni des Jahres 1517 erschienenen Apologie Reuchlin's, wobei er auch zeigt, an welchen Uebeln die herrschende

*) Unter seinen Werken werden noch andere Historica und auch Politica aufgeführt. S. die Opera.

Theologie leide, und wie der Theologe gesinnt und gebildet seyn müsse, damit er wirklich den Namen eines Theologen verdiene; nicht leicht sey es, ihn zu erwerben. Dabei dringt er auf einen dem Bekenntniß entsprechenden Wandel, auf Studium der Schrift und der Grundsprachen derselben. Diese Apologie wurde mit großem Beifalle aufgenommen; einige Zeitgenossen meinten, sie sey das Beste, was Pirkheimer geschrieben. Auch war die Schrift von nicht unbedeutender Wirkung. Die Schwankenden wurden entschiedener, Andere zur neuen Richtung herübergezogen; unter jenen Manche, die er in seiner Aufzählung der Anhänger der besseren Richtung genannt hatte; aber nicht Alle, die er so ehrenvoll erwähnt, erwiesen sich dessen würdig, so Eck, Emser, Murner. Seine Absicht war, wie er den tadelnden Freunden, Erasmus und Adelmann von Adelmannsfeld es gestand, solche Männer zu gewinnen; doch nur bei Einigen gelang es ihm*).

Wenige Monate nach dem Erscheinen der Apologie Reuchlin's brach die entscheidende Bewegung aus, wovon der Reuchlin'sche Streit und die dadurch veranlaßte Gährung das eigentliche Vorspiel gewesen waren. Wir stehen hier bei der entscheidenden Epoche in Pirkheimer's Leben. Von vornherein läßt sich erwarten, daß ein solcher Mann nicht unempfänglich war für das Zeugniß der evangelischen Wahrheit, das von Wittenberg ausging und bald in allen deutschen Landen wiedertönte und so allgemeinen Anklang fand, daß es schien, als habe Luther nur das ausgesprochen, was alle besser Gesinnten auf dem Herzen trugen. Doch Viele jauchzten damals Luther'n Beifall zu, die sich später von ihm abwendeten. Auch Pirkheimer gehörte zu denen, die das Auftreten Luther's als den Beginn einer neuen, besseren Zeit für die Kirche begrüßten; als Luther von der Conferenz mit Cardinal Cajetan über Nürnberg zurückreiste, nahm ihn P. in sein Haus auf. So kam es, daß sein Name nebst dem seines Freundes Lazarus Spengler auf der Bannbulle stand, welche Eck 1518 aus Rom mitbrachte und in Deutschland öffentlich anheften ließ. Beide Männer protestirten am 1. Dezember 1520 bei Leo X., erklärten ihre Unterwürfigkeit unter die römische Kirche und daß sie D. Luther's Lehren und Schriften nur insoweit billigen und befördern, als sie dem christlichen Glauben und der evangelischen Wahrheit gemäß seyen (Opera p. 199). Darauf wurden sie freigesprochen. Diese ungerechte Behandlung, wenngleich wieder gut gemacht durch die darauffolgende Freisprechung, war nicht geeignet, Pirkheimer's Sympathien für Luther zu vermindern. So schrieb er an Pabst Hadrian einen sehr freimüthigen Brief (de motibus in Germania per dominicanos et horum complices excitatis et de occasione Lutheranismi. Opera p. 372). Er lobt es, daß Hadrian sine malis artibus Pabst geworden sey; sein Vorsatz ist, ihm wahren Bericht über die entstandene Bewegung zu geben, da es dem Pabst so schwer werde, die Wahrheit zu erfahren. Denn die bis dahin des Pabstes Sache bei den Deutschen vertreten, hätten diese Nation nicht verstanden, theils wegen der Verschiedenheit der Sitten, theils weil sie Schmeichlern ihr Ohr geliehen hätten, so daß sie die Deutschen falsch behandelt hätten, da doch nicht alle Völker auf dieselbe Weise behandelt werden müßten und man anders umgehen müsse mit den Deutschen als mit den Italienern, Franzosen und Spaniern; so wolle er denn dem Pabste zeigen, was in dieser Sache vorzüglich zu erstreben, was zu fliehen, da ebendarin bisher am schwersten gefehlt worden sey. Nun zeigt er, wie sehr das Benehmen der Dominikaner im Reuchlin'schen Streite, sowie im jetzerischen Handel in Bern und in der Ablaßangelegenheit dem Ansehen des Pabstes Abbruch gethan, die Dominikaner verhaßt gemacht und gerade die Bestgesinnten und Gelehrtesten auf Luther's Seite hinübergetrieben habe. Darauf berührt er des Cajetan Auftreten, das dazu gedient habe, das Feuer des Streites noch mehr anzufachen, die Schriften des Prierias und Anderer, wodurch der Welt gezeigt worden, daß Luther's Gegner von der Wahrheit und von der gesunden Lehre abweichen, zuletzt das Auftreten des Dr. Eck, dessen Frechheit und Unverschämtheit

*) Mehrere Briefe Reuchlin's an Pirkheimer aus den Jahren 1519 und 1520, aber nicht von irgend bedeutendem Inhalte, s. in Opera p. 259—262.

man doch schon auf der Leipziger Disputation kennen gelernt; dieser habe mittelst großen Geschreies und großer Versprechungen sich in Rom Bullen verschafft und habe nun je die Besten, die er um ihrer Gelehrsamkeit und Tugend willen haßte, mit seinen Bullen anzufeinden angefangen, womit er nur seiner persönlichen Abneigung gefröhnt habe. Es scheint aber, daß der Brief nicht abgeschickt worden; wenigstens ist er nicht mehr vollständig vorhanden. Ebenso energisch trat Pirkheimer für Luther und die Sache der Reformation auf nach dem zweiten Nürnberger Reichstage 1524 (de persecutoribus evangelicae veritatis, eorum consiliis et machinationibus. Opera 385). Da wird mit dürren Worten gesagt, daß die evangelische Wahrheit unter dem Namen Luther's auf dem Nürnberger Reichstage so ungerecht, bitter und gehässig behandelt worden, daß nur noch Feuer und Schwert fehlte, und die Gewalthaber seyen nur deswegen nicht so weit gegangen, weil sie es nicht gekonnt hätten. So wird das ganze Benehmen der katholischen Partei scharf gegeißelt und mit dem Benehmen der Pharisäer gegen Jesum zusammengestellt; aber zu früh hätten sie Siegeslieder gesungen, nicht bedenkend, daß Gott seinem Worte Hülfe bringen könne. Aus anderen Aeußerungen sehen wir, daß P. für Gewährung des Kelches ist, daß er erachtet, mehrere Päbste seyen Häretiker gewesen (Opera p. 395), daß er bekennt, geirrt zu haben, indem er dem Wunsche seiner Töchter, den Schleier zu nehmen, nachgab und auf diese Weise am besten für ihr Seelenheil zu sorgen meinte (Opera p. 374), und wir erfahren aus dem Briefe an seine Schwestern und Töchter im Clarakloster, daß er die Verletzung der Klostergelübde zwar verwirft, aber durchaus nicht Alles billigt, was in den Klöstern vorkommt, da es nicht verborgen sey, daß die meisten Klosterleute menschliche Anordnungen den göttlichen vorziehen, und öfter den Werken und Verdiensten der Menschen mehr Werth beilegen als der Gnade und der Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum Christum; das sey gottlos und abscheulich; es stehe fest, daß diejenigen, welche ihr Heil in Ceremonien und Werken mehr als im Verdienste Christi suchen, sie mögen innerhalb oder außerhalb der Klöster leben, für die Hölle bauen (ad gehennam aedificant), obschon er dieß nicht so verstanden wissen wolle, als ob er die Werke verwerfe, da der Glaube ohne die Werke todt sey (Opera p. 375). Daneben hält er fest am Cölibat der Priester und gibt eine eigene Schrift darüber heraus (Op. 395).

Es ist aus allem diesem offenbar, daß Pirkheimer mit der alten Kirche nicht eigentlich gebrochen hatte, sondern vielmehr eine Reformation innerhalb derselben erstrebte, welche freilich besserer Art war als diejenige, welcher Erasmus das Wort redete, indem er nicht nur Mißbräuche in Cultus und Leben abgethan zu sehen wünschte, sondern auch den Krebsschaden des Katholicismus, die Werkheiligkeit, erkannte und energisch angriff, daher eben seine anfängliche Begeisterung für Luther. Offenbar aber konnte er auf dem bisherigen Wege nicht immer vorwärts gehen; er mußte, bei der wachsenden Gährung, bei der immer entscheidender werdenden Bewegung entweder von der alten Kirche sich losreißen oder bestimmt sich wieder an dieselbe anschließen und sich von der Reformation zurückziehen. Wie kam es nun, daß er, wie bekannt ist, sich zu dem letzteren entschloß? wie verhielt es sich überhaupt damit?

Pirkheimer war, wenn nicht für seine Person, so doch durch seine Familie, in den damaligen Kirchenzustand eng verflochten. Drei seiner Schwestern, Charitas, Clara, Sabina trugen den Schleier; die zwei ersten lebten im St. Clarakloster in Nürnberg, Sabina im Kloster zum heiligen Kreuz in Bergen. Charitas Pirkheimer war um vier Jahre älter als ihr Bruder; seit 1502 Nonne, bereits 1504 Aebtissin, an Geist, Bildung und Karakter gleich ausgezeichnet, als eine der edelsten, gebildetsten deutschen Frauen damals berühmt und gepriesen, bewandert in der Schrift, der klassischen Litteratur und in weltlichen Wissenschaften, doch mit Eifer der strengen, harten Regel ergeben; durch ihren Einfluß wurde die Zucht und Sitte im Clarakloster, die mit der Zeit etwas an Strenge nachgelassen, wiederhergestellt. Zwischen ihr und ihrem Bruder bestand das Band der innigsten Gemeinschaft und Freundschaft, und die ältere Schwester,

die allgemein verehrte Aebtissin des bedeutendsten Frauenklosters der Stadt, übte natürlicherweise auf des Bruders Geist und Gemüth Einfluß aus; aber so, daß sie sich zugleich als seine Schülerin gab, „die nichts mehr wünschte, als einen solchen Meister zu haben, der sie lehrt, Honig vom Felsen zu saugen.“ „Denn“, sagt sie, „du kannst dir leicht vorstellen, wie eckelhaft es zuletzt werden muß, ununterbrochen zu psalmiren und keine Frucht davon zu haben“. Clara, die zweite Schwester, die später (1532) der Charitas als Vorsteherin nachfolgte, war ebenfalls mit den vorzüglichsten Werken klassischer und christlicher Litteratur bekannt; sie las in Verbindung mit Charitas eifrig die Schriften des Erasmus; ihr, die er in Verbindung mit Charitas hatte bilden helfen, widmete Pirkheimer seine Uebersetzung der Sprüche des Nilus. Er hatte selbst dreien seiner Töchter den Schleier zu nehmen erlaubt, von welchen Katharina, die schon im 15 Jahre die volle Zufriedenheit ihrer Schwester Charitas sich erworben, als sie deren Unterricht genoß, später ihrer Tante Clara als Vorsteherin nachfolgte († 1565), und Crescentia bald nach ihrer Einkleidung als Nonne der heiligen Clara in Nürnberg starb; Charitas, die dritte Tochter Pirkheimer's, auch Charitas II. genannt, zum Unterschiede von ihrer Myhme gleichen Namens, wurde Nonne im Kloster zu Bergen unter der Leitung ihrer Muhme Sabina.

In seinen Schwestern und Kindern trat ihm das Klosterleben wirklich von seiner besten Seite entgegen, und wenn er keineswegs die geistlichen Gefahren, die damit verbunden waren, verkannte, so suchte er eben diesen entgegenzuwirken, indem er, wie oben gezeigt worden, seine Schwestern und Kinder im Kloster anhielt, nicht auf todte Werke, sondern auf die Gnade Gottes in Christo ihr Heil zu setzen. Nun aber wurde gerade das Claraklоster in Nürnberg, das eigentlich als ein Pirkheimer'scher Familiensitz angesehen war, Gegenstand der gehässigsten Anfeindung und einer wirklich unverantwortlichen Behandlung von Seiten der zur Reformation sich hinneigenden Bürgerschaft, nicht etwa weil es durch leichte Sitten Anstoß erregt hatte, sondern weil die Nonnen der heiligen Clara nicht dem Beispiele der meisten anderen Nonnen der Stadt folgten, nicht austraten, um sich zu verehlichen, während andere Nonnen, verlassen von denen, die sie zum Austritte verlockt hatten, mit der bittersten Noth und Armuth kämpfend, am Ende als öffentliche Dirnen für ihren Lebensunterhalt sorgten. Die geistliche Leitung der Clarissinnen wurde den Ordensbrüdern des heil. Franz entzogen und Weltgeistlichen übergeben, wovon besonders Einer den frommen Klosterfrauen gerechten Anstoß gab, indem er durch frivole Reden sie zur Ablegung des Schleiers zu bewegen suchte. Man sprengte aus, sie hätten die Crescentia durch harte Behandlung zu Tode gebracht, einige Schwestern seyen in Folge ähnlicher Behandlung närrisch geworden; wirklich kamen damals mehrere Fälle von Wahnsinn unter den Nonnen der h. Clara vor, als natürliche Wirkung der ängstlichen Aufregung, worin sie sich befanden; auf alle Weise, besonders durch die Frauen der Stadt, wurden die Clarissinnen der Verachtung und dem Gespötte preisgegeben; selbst ihr Klosterhabit war Gegenstand des Gelächters. Man muthete ihnen zu, sich mit gelehrten Geistlichen in Unterredungen über die katholische Lehre und das Klosterleben einzulassen, damit man, wenn sie in dieser Art von Prüfung nicht gut beständen, daraus ein Recht herleiten könnte, über sie herzufahren und das Kloster aufzuheben. Allen diesen Anfechtungen setzten die Clarissinnen, unter Leitung der Charitas (später der Clara und Katharina) unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen und fanden nun im Bruder und Vater einen geschickten, eifrigen Vertheidiger. Meisterhaft, aus katholischem Standpunkte betrachtet, ist die Apologie, die er für sie verfaßte, in deutscher Sprache und später in's Lateinische übersetzt; sie gibt uns zugleich einen Abriß der theologischen und kirchlichen Ueberzeugung des Verfassers; sein Standpunkt ist der eines gemäßigten, aufgeklärten Katholiken (Oratio apologetica monialium nomine scripta, qua vitae ac fidei ipsarum ratio redditur et aemulorum obtrectationibus respondetur petiturque ne per vim e monasterio extrahantur. Opera 375). Beachtenswerth ist, daß der Vorwurf, die Nonnen verachteten das Evangelium, damit abgewiesen wird, daß sie alle das Evangelium deutsch

und lateinisch lesen. Was die Erklärung der h. Schrift betrifft, so sey es nicht zu tadeln, daß die Nonnen sich an die alten verehrten Lehrer halten, da täglich neue sich widersprechende Auslegungen aufgebracht werden. Was den freien Willen zum Guten betrifft, so sey er durch den Sündenfall nicht vernichtet, sondern nur geschwächt, so jedoch, daß er durch die göttliche Gnade ohne Schwierigkeit wieder erweckt werden könne (ita tamen, ut per gratiam divinam haud difficulter resuscitari valeat). Denn die Aussprüche: ohne mich könnet ihr nichts thun, Niemand kommt zu mir, es sey denn, daß ihn der Vater zöge u. s. w., bezögen sich auf die Arroganz der Heiden und der Pelagianer; zu den Christen aber sey gesagt: thut das Gute, — die Sünde herrsche nicht in eurem sterblichen Leibe. Merkwürdig klingt es, daß Pirkheimer im Namen der Nonnen sich auf's Entschiedenste gegen die absolute Prädestination erklärt; man sollte meinen, daß die evangelischen Lehrer in Nürnberg gerade diesen Artikel besonders eifrig eingeschärft hätten. Es sey aber ein sonderbarer Widerspruch, sagt P., die Prädestination zu lehren und also anzunehmen, daß die Clarissinnen für das Kloster prädestinirt worden, und sie doch zwingen wollen, dasselbe zu verlassen (wobei freilich die Gegner vom Vordersatze sagen konnten: quod erat demonstrandum). Merkwürdig ist es auch, wie er die Unterwerfung der Nonnen unter den Pabst rechtfertigt; er beruft sich auf den Spruch: Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; wie sollten schwache Weiblein demjenigen den Gehorsam versagen, vor dem Könige und Fürsten sich beugen? Es sey übrigens nicht die Rede davon, in unrechten Dingen dem Pabste Folge zu leisten, da die Nonnen das Gute vom Schlechten zu unterscheiden wüßten. Ob der Pabst Christi Stellvertreter oder der Antichrist sey, gehe sie nichts an, da sie nicht vom Pabst, sondern von Christo abhangen. — Im Folgenden macht P. auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liege, daß man mit aller Gewalt die Frauenklöster aufhebe, währenddem man die öffentlichen Häuser dulde.

Diese Apologie, verbunden mit der unerschütterlichen Festigkeit der Nonnen, hatte zur Folge, daß man das Kloster, wenngleich mit sehr eingeschränkten Rechten, bestehen, d. h. nach und nach aussterben ließ. P. hatte aber viel deßwegen zu leiden und wurde nun, ohne daß er es prämeditirt hatte, ein Verfechter der alten Kirche und derselben um so mehr innerlich genähert, je mehr er nach Außen als ihr Vertheidiger auftrat. Es läßt sich nicht von einem Abfalle desselben reden, da er ja der Reformation noch nicht eigentlich zugefallen war, sondern man kann nur sagen, daß, was noch Katholisches in ihm war, durch den Widerstand, den er erfuhr, durch die bitteren Erfahrungen, die er machte, durch die zum Theil gemeine, rohe Behandlung der frommen weiblichen, ihm so nahe stehenden Seelen, ihm mehr zum Bewußtseyn kam, wieder mehr in den Vordergrund seiner Seele trat, sich überhaupt in ihm schärfer ausprägte und ihn mit Bitterkeit gegen die Anhänger der Reformation erfüllte.

Hierher gehört auch sein Streit mit Oekolampad, mit dem er bis dahin in freundschaftlichem Verkehr gestanden und öfter Briefe gewechselt, nachdem er ihn in seiner Apologie Reuchlin's als Theilnehmer an der bessern Richtung der Zeit ehrenvoll erwähnt hatte. Nun griff er seine Abendmahlslehre an; in einer ersten Schrift zeigte er noch etwelche Mäßigung, auch in Hinsicht des Dogma, so daß Cochläus erachtete, er habe gegen Oekolampad die lutherische Lehre vertheidigt; in der zweiten, gereizt wie er war durch Oekolampad's Entgegnung, ließ er seiner Heftigkeit die Zügel schießen, beschuldigte den ehemaligen Freund, daß Münzer und Karlstadt seine Spießgesellen seyen, und bekennt sich unumwunden zum katholischen Dogma vom heil. Abendmahl, wonach Brod und Wein, in Folge der göttlichen Allmacht, der alle Dinge möglich sind, in Leib und Blut Christi verwandelt werden (doch gebraucht er nicht den vollen Ausdruck transsubstantiari, sondern commutari), so daß man sagen kann: wenn die Hostie herumgetragen wird, so wird der Leib Christi herumgetragen. Zugleich bemerkt er, es sey nicht möglich, daß die ganze Christenheit so lange im Irrthum gewesen sey, da Christus verheißen habe, bei den Seinen zu seyn; er unterwerfe sich der Kirche — der allgemeinen Kirche, sowohl

der griechischen als der lateinischen Kirche, von welcher so leichtsinnig abzuweichen, nicht nur nicht rathsam, sondern auch gottlos und verabscheuungswürdig sey. Dieser heftigen Diatribe verdanken wir Oekolampad's zweite Antwort an Pirkheimer, worin jener sehr dankenswerthe Aufschlüsse über sein früheres Leben und über seine Bekanntschaft mit Thomas Münzer gibt.

In jener Schrift gibt Pirkheimer recht deutlich seine erbitterte Stimmung kund; besonders zeigt sich, daß er die Personen seiner Gegner anzugreifen geneigt ist. So sucht er Oekolampad recht eigentlich schlecht zu machen durch das, was er sagt, sowie durch das, was er nicht sagt, sondern nur perfiderweise insinuirt: „oft habe er es bedauert, wenn er hörte, daß die Freunde ihm Laster vorwarfen, wovon er viele Briefe als Zeugniß anführen könnte". Diese persönliche Verstimmung trat in allen Urtheilen hervor, die er über die Reformation und ihre Anhänger fällte, und es läßt sich denken, daß ein Erasmus und Andere nicht verfehlt haben, ihn womöglich in dieser Stimmung zu erhalten und ihn mehr und mehr gegen die Reformation aufzustiften (Opera p. 290)*). Denn es war leider viel Unreines mit untergelaufen, wie Luther selbst es offen genug gesteht; es hing dieß vielfach damit zusammen, daß die Reformation so viel Glück, so wenig äußere Anfechtung zu bestehen hatte. Ueberhaupt aber besserten sich die Sitten in vielen protestantisch gewordenen Ländern Deutschlands in Folge der Reformation keineswegs; ja, wie das bei großen geistigen Bewegungen zu geschehen pflegt, es wurden alle, auch unreine Elemente des Volkslebens aufgeregt, so daß es Manchen schien, es sey das Uebel ärger geworden. Die Prediger, selbst vielfach im christlichen Leben sehr zurück, predigten nicht in solcher Weise, daß das Volk von seinem Sündenschlafe gründlich erweckt werden konnte. Mit der Freiheit vom Gesetz und Gesetzeswerken wurde arger Mißbrauch getrieben. Daß nun ein Mann, der ohnehin die innere Haltlosigkeit der katholischen Lehre nicht erforscht hatte und durch die innigsten Bande an die bestehende Kirche gekettet war, derselben sich entschieden wieder zuwandte, das darf uns nicht Wunder nehmen. Seine Stimmung spricht er aus in einem Briefe an seine Schwester Charitas (Opera p. 345): „so wie Schiffleute, von vielen Stürmen herumgetrieben und von augenscheinlicher Lebensgefahr gerettet, nachdem sie gastfreundliches Land gefunden, sich gegenseitig Trost und Muth zusprechen und sich Angesichts der brandenden Wogen begrüßen, so umarme ich Dich, geliebte Schwester, selbst ein Theil meiner betrübten Seele, da ich nun aus vielen Mühen und Gefahren befreit und noch voll Furcht und Hoffnung bin. Daß Du mir Glück wünschest und mich so schwesterlich tröstest, hat mir mehr wohlgethan, als ich es auszudrücken vermag. Ueberhaupt ist nicht zu sagen, wie sehr alle Deine Briefe mich erquicken und wie tief sie in meiner Seele haften. Ich wünschte daher auch Dir Glück, daß Du den beinahe verlorenen Bruder wieder erlangt hast. Denn der gestorben war, fängt wieder zu leben an; der untergegangen war, ist aufgefunden worden, will's Gott, von Gefahren und Sorgen nunmehr frei. Geliebte Schwester, ich sage Dir Dank für Deine Sorge um mich, für Deine Gebete für mich zu Gott." So gestand er 1529 dem Prior Kilian Leib (demselben, der ihm einst darüber Vorwürfe gemacht, daß er den von Augsburg heimkehrenden Luther bei sich aufgenommen), daß er Anfangs von der Reformation Gutes gehofft, aber bald enttäuscht worden; von Luther sagt er, daß er völlig in Wahnsinn verfallen oder vom bösen Geiste geleitet scheine. Er starb 1530.

S. Bilibaldi Pirkheimeri &c. opera. Frankfurt 1610. Voran steht eine ausführliche Lebensbeschreibung des Mannes von Konrad Rittershausen. Den Werken sind die für die Zeitgeschichte so wichtigen Briefe P.'s und die an ihn beigefügt. Die Werke sind nicht vollständig in dieser Sammlung; so fehlen die zwei Schriften gegen Oekolampad u. a. — Hagen, Deutschlands litterar. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter.

*) Hier ein Pröbchen davon: Ubicunque regnat Lutheranismus, ibi literarum est interitus. Et tamen hoc genus hominum maxime literis alitur. Duo tantum quaerunt, censum et uxorem. Caetera praestat illis Evangelium, h. e. potestatem vivendi ut volunt.

3 Bände. 1841 ff. Der 1. Band mit besonderer Beziehung auf Pirkheimer. — Döllinger, die Reformation &c. 1. Band. — Münch, Charitas Pirkheimer, ihre Schwestern und Nichten. Nürnberg 1826. Derselbe Gelehrte hat auch über Pirkheimer selbst eine eigene Schrift herausgegeben. — Erhard hat dem Manne in seiner Geschichte des Wiederauflebens der Wissenschaften eine sehr eingehende Betrachtung gewidmet. Herzog.

Pirminius, der heilige, verdient die Beachtung der Kirchenhistoriker in einem höheren Maße, als sie ihm bisher zu Theil geworden ist; denn er gehört zu denen, welche am eifrigsten und ausgebreitetsten zur Befestigung des jungen Christenthums im südwestlichen und südlichen Germanien während der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts thätig waren. Aber freilich besitzen wir leider über seine Wirksamkeit nur wenige theils sehr mangelhafte, theils sehr unsichere, wenn auch ziemlich alte Quellen, und diese wenigen Quellen stehen zum Theil noch unter sich im Widerspruche. Zunächst sind einige Lebensbeschreibungen von Pirminius zu nennen. Die älteste ist diejenige, welche Mone, Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte, Karlsr. 1848, S. 30 ff., vgl. S. 528, veröffentlicht hat. Dieselbe ist gegen die Mitte des 9. Jahrh. in dem Kloster Hornbach verfaßt worden. Allein selbst diese älteste Lebensbeschreibung sagt Kap. 1.: Sie behandle paene oblivioni tradita, quae diu incognita latebant, und klagt Kap. 9. über Mangel an Nachrichten über die Wirksamkeit des Pirminius, weßhalb sie sich auf die Geschichte seiner Thätigkeit in den beiden Klöstern Reichenau und Hornbach beschränkt. Die zweite, jüngere Lebensbeschreibung findet sich bei Mabillon, acta Sanctorum ord. S. Benedicti Saec. III, 2. p. 136 sqq., und sonst verschiedentlich gedruckt. Sie ist, wie man nach einer Angabe Eisengrein's in seinem catalogus test. verit. vermuthet, wahrscheinlich von dem im J. 1008 verstorbenen Hornbacher Abt Warmann verfaßt und dem ebenfalls im Jahre 1008 verstorbenen Erzbischof Liudulf von Trier gewidmet. Daran schließt sich eine vita metrica (bei Mone a. a. O. S. 39 ff.), welche ebenfalls nach einer Angabe Eisengrein's mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Abt Heinrich von Reichenau (1206 bis 1234), einem gebornen Grafen von Calw beigelegt wird. Neue Angaben von Belang über P. finden sich in den beiden letzteren Lebensbeschreibungen nicht, wohl aber in dem im J. 1630 geschriebenen Traktat des Reichenauer Priors Johannes Egon: de viris illustribus monasterii Augiae Majoris, gedruckt in Bernh. Pezius, thesaurus anecdotorum noviss. Augsb. 1721. tom. I. pars III. col. 627—772. Allein trotzdem, daß Egon ein sehr gelehrter Kenner der schätzenswerthen Manuskripte seiner Klosterbibliothek war, wird man sich doch auf seine Angaben wegen der späten Zeit, aus der sie stammen, nicht sicher verlassen können. Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Angabe des Reichenauer Mönchs Hermannus contractus (s. d. Art.) in seinem Chronicon ad a. 724. — Ueber die Herkunft und Jugendgeschichte P.'s schweigen die Quellen gänzlich; sie beginnen sämmtlich erst mit der Zeit, wo P. unter dem König Theoderich IV. (720—737) bereits Regionarbischof in Melci (wofür die Handschriften zum Theil Meldi oder Metti lesen) war. Unter diesem Melci vermuthete man entweder Meaux an der Marne, oder Metz, oder Mels im Canton St. Gallen; jetzt nimmt man ziemlich allgemein an, daß unter Melci das rheinbayerische Dorf Medelsheim bei Zweibrücken zu verstehen sey. Mels kann schon darum nicht in Betracht kommen, weil es zu Alemannien gehörte, P. aber kein Alemanne war. Aber auch weder Metz noch Medelsheim kann unter Melci zu verstehen seyn, da Rabanus Maurus († 856) in einem für die Bestimmung des Ortes Melci höchst wichtigen, aber bisher viel zu wenig berücksichtigten Epigramm auf Pirminius sagt:

Deseruit patriam gentem simul atque propinquos
Ac peregrina petens aethera promeruit.
Gentem hic Francorum quaesivit dogmate claro etc.

Hiernach war das Frankenland der Schauplatz seiner eigentlichen Wirksamkeit, nicht seine ursprüngliche Heimath. Gleichwohl aber wird P. in den Lebensbeschrei-

bungen als Franke, — aber zugleich auch als Galle bezeichnet. Dieser scheinbare Widerspruch der Lebensbeschreibungen mit der Angabe des Rabanus Maurus wird wohl darin seine Lösung finden, daß man annimmt, Rabanus Maurus verstehe unter dem Frankenland, in das P. aus seiner Heimath übersiedelte, das Königreich Austrasien mit seiner rein germanischen und zwar vorzugsweise fränkischen Bevölkerung; die Lebensbeschreibungen dagegen nennen ihn einen Franken oder Gallier, weil das Königreich Neustrien mit seiner romanisch-gallischen, nur von einer dünnen Schicht von Franken beherrschten Bevölkerung seine ursprüngliche Heimath war. Ist aber Neustrien P.'s ursprüngliche Heimath, so liegt es unstreitig am nächsten, Melci, das ja auch Meldi geschrieben wird, für Meaux zu nehmen; daß P. in den Bischofskatalogen von Meaux nicht erwähnt wird, kann nicht dagegen sprechen, da P. ja nicht wirklicher Bischof, sondern nur Regionarbischof war. In Melci erhielt P. im Jahre 724 von treuen Anhängern des Christenthums in dem noch halb heidnischen Alemannien die Aufforderung, zu ihnen zu kommen und eine Art von Missionsthätigkeit unter ihren Landsleuten zu beginnen. Combinirt man die verschiedenen Angaben über diese Berufung P.'s nach Alemannien, und scheidet man das entschieden Unhistorische davon aus, so verhält es sich mit dieser Berufung wahrscheinlich folgendermaßen. Die alemannischen Fürsten Berthold und Nebi, von denen bekannt ist, daß sie sich auch sonst für christliche Stiftungen interessirten, nahmen mit großem Schmerze das in Alemannien wieder neu auftauchende und überhandnehmende Heidenthum wahr. Sie schickten daher den ihnen gleichgesinnten Adeligen Sinlaz nach Franzien, um einen gottesfürchtigen, treuen Priester zu gewinnen, der geeignet wäre, durch Errichtung klösterlicher Anstalten und Belehrung des Volks für die Sache des Christenthums in Alemannien zu wirken. Sinlaz wurde irgendwie auf P. aufmerksam und fand ihn bereit, zu dem bezeichneten Zweck nach Alemannien zu gehen. Hierauf wirkten Berthold und Nebi dem Pirmin die Unterstützung Karl Martell's aus. So kommt P. nach Alemannien und errichtet ein Benediktinerkloster auf der Insel Reichenau im Bodensee (Untersee). Die Angabe sämmtlicher Quellen, daß P. die zahlreichen Schlangen von Reichenau vertrieben habe, reducirt sich wohl darauf, daß die noch jetzt in der Gegend des Bodensee's häufigen Wassernattern durch die Cultur der Insel von selbst verschwanden. In Reichenau war aber P.'s Bleiben nicht lange; schon nach 3 Jahren wurde er von dem Alemannenherzog Theodebald, dem Sohne Gottfried's, aus Reichenau vertrieben, und zwar, wie Hermannus contr. ad a. 727 ausdrücklich angibt, aus Haß gegen Karl Martell, dem ja bekanntlich die über das fränkische Joch stets unzufriedenen Alemannen besonders aufsässig waren. P. begab sich hierauf nach dem Elsaß, Rhätien (?) und Bayern, wo er verschiedene Klöster stiftete. Als solche von ihm gestiftete Klöster werden namhaft gemacht: Murbach, Schuttern, Gengenbach, Schwarzach, Neuweiler und Morsmünster im Elsaß, Pfeffers in der Schweiz, Unteraltaich in Bayern (vgl. Pertz, monumenta VI, 35 u. 36. XIII, 198) und andere; manche von diesen Klöstern mögen aber nur mittelbar von P. gestiftet und eigentlich nur Tochteranstalten ursprünglich Pirminischer Stiftungen seyn. Gegen Ende seines Lebens wurde P. von dem im Bliesgau reich begüterten, vornehmen fränkischen Adeligen Werner zur Errichtung eines Klosters auf dessen Gütern eingeladen. Mit Freuden folgte er dieser Einladung und errichtete das Kloster Hornbach (in der Nähe der jetzigen Stadt Zweibrücken), von welchem Kloster vorzugsweise die Cultivirung des nördlichen Theiles des Vogesengebirges ausging. In Hornbach soll dem P. nach Angabe seiner Biographen noch kurz vor seinem Ende die Freude zu Theil geworden seyn, daß ihn der Apostel der Deutschen, Bonifazius, bevor derselbe zum letztenmale zu den Friesen ging, besuchte. Die Biographen des Bonifazius berichten allerdings hiervon nichts, indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß den Bonifacius das Verlangen ergriffen habe, seinen eifrigen und berühmten Mitarbeiter an der Einen Aufgabe, der Befestigung des jungen Christenthums in Deutschland, auch persönlich kennen zu lernen. Am 3. Novbr., wahrscheinlich des Jahres 753, starb P. in Hornbach, wo er auch beigesetzt wurde, bis

in der Reformationszeit, wo das Herzogthum Zweibrücken evangelisch wurde, seine Gebeine von dem Grafen Schweikard von Helfenstein nach Insbruck gebracht wurden. — Als einen Mann von vorzugsweise praktischer Begabung, verbunden mit eifriger Frömmigkeit, lernen wir P. aus seinem Leben kennen; von seinem praktischen Takte zeugt besonders, daß er es sich angelegen seyn ließ, viele klösterliche Anstalten zu errichten, wobei er wohl von dem durchaus richtigen Gesichtspunkt ausging, daß die Klöster der damaligen Zeit Herde und Brennpunkte waren, von denen aus sich christlicher Glaube und christliches Leben über die ganze Umgegend verbreiteten. Denselben Eindruck von P., als einem überwiegend praktisch begabten und zugleich durchaus frommen Manne, gewinnen wir auch aus der paränetischen Rede über die Nachfolge Jesu, welche den Titel führt: „libellus abbatis Pirminii, de singulis libris canonicis scarapsus*), und mit höchster Wahrscheinlichkeit von unserem P. verfaßt ist (gedruckt in Mabillon, vetera analecta. Paris 1723. Fol. p. 65—73). Aus diesem libellus ist aber zugleich auch zu ersehen, daß P. ein für die damalige Zeit nicht unbedeutender Theologe gewesen. Näher auf den Inhalt des angezogenen libellus einzugehen, verstattet der Raum nicht; nur so viel sey daher bemerkt, daß P. in dieser Schrift eine bewundernswerthe topische Kenntniß der heil. Schrift verräth, und daß auch P. die von Augustin de civitate dei XXII, 1. angedeutete Ansicht über den Zweck der Erschaffung des Menschen, wornach der Mensch die durch den Fall der Engel entstandene Lücke auszufüllen bestimmt ist, vorträgt und weiter entwickelt. In wiefern die Biographen ein Recht hatten, Pirminius Beredtsamkeit als eine hinreißende und überwältigende zu schildern, läßt sich aus dem libellus nicht ersehen. — Vergl. C. J. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837. G. Th. Rudhard, älteste Geschichte Bayerns. Hamb. 1841. S. 346. 371. 372. M. Görringer, Pirminius, Geschichte des linken Rheinufers u. s. w. Zweibrücken 1841. S. 384—407. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. II, 50—58. A. Köhler.

Pisa, Synode daselbst. Nachdem Europa dreißig Jahre lang das päbstliche Schisma geduldet hatte, in Folge dessen zwei einander sich verfluchende Päbste, jeder mit einem Cardinalcollegium umgeben, dem letzten Reste der gregorianischen Einheit der Kirche Hohn sprachen, wurden die Cardinäle der beiden Gegenpäbste des unwürdigen Spieles endlich satt und beriethen erst zu Livorno, dann in Pisa gemeinsam die Mittel zur Herstellung der Einheit der Kirche. Das Resultat der Berathung war das Ausschreiben eines großen Concils, das am 25. März 1409 in Pisa eröffnet werden sollte und zu welchem sämmtliche Prälaten des Abendlandes eingeladen wurden. Daß dieses zu Stande kam, war hauptsächlich das Verdienst von Johann Charlier von Gerson, dem damaligen Kanzler der Universität Paris, welcher in mehreren Schriften zwar die Nothwendigkeit eines sichtbaren kirchlichen Oberhauptes in Rom anerkannt, aber mit Entschiedenheit die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern und den Grundsatz, daß ein allgemeines Concil unbedingt über dem Pabste stehe, geltend gemacht hatte. Nebst den Gesandten vieler Fürsten versammelten sich zur anberaumten Zeit in Pisa außer den Cardinälen beider Parteien 3 Patriarchen, 12 Erzbischöfe, 80 Bischöfe, 71 Aebte, gegen 300 Sachwalter von abwesenden Bischöfen, Aebten und Domcapiteln, welchen später noch 100 Bischöfe und noch mehr Aebte folgten, auch Bevollmächtigte hoher Schulen von Paris, Toulouse, Angers, Montpellier, Bologna, Florenz, Krakau, Prag, Wien, Köln, Oxford und Cambridge. Man zählte 120 Doktoren der Theologie und 300 Doktoren der Rechte. Das Concil eröffnete sich im Dome am 25. März und sein erstes Geschäft war die nochmalige Vorladung Gregor's und Benedikt's und der wenigen ihnen noch treu gebliebenen Cardinäle. Sie erschienen aber weder selbst, noch durch Bevollmächtigte. So schritt denn die Versammlung, ungeachtet der Versuche, welche Kaiser Ruprecht zu Gunsten Gregor's XII. machen ließ,

*) Scarapsus bedeutet im mittelalterlichen Latein Excerpt.

schon den 5. Juni zur Absetzung beider Päbste und zur Aussprechung des Kirchenbannes über sie. Zwei Fragen der größten Wichtigkeit lagen nach diesem entscheidenden Schritte der Synode vor: 1) Sollte erst zu einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern oder aber sofort zur Wahl eines neuen Pabstes, dem die Reformen überlassen blieben, geschritten werden? und 2) Wer den neuen Pabst zu wählen habe? Die erste dieser Fragen wurde leider in einer Weise beantwortet, welche den faktischen Beweis lieferte, daß sich in Verbindung mit einem Pabste nicht reformiren lasse; die zweite ward zu Gunsten der Cardinäle entschieden, welche zuvor am 10. Juni durch einen Eid die feierliche Verpflichtung einer Reformation, falls die Pabstwahl auf sie fiele, über sich nahmen. Das Conclave dauerte 11 Tage und am 26. Juni wurde Cardinal Peter Philargi, Erzbischof zu Mailand, einstimmig zum Pabst erwählt. Er war damals bereits 70 Jahre alt und nahm den Namen Alexander V. an. Seine Wahl wurde in der achtzehnten Sitzung verkündigt, und er übernahm hierauf den Vorsitz im Concil. Jetzt sollte die Reformation folgen, und Alexander schien diesem Verlangen genügen zu wollen, indem er in der neunzehnten Sitzung (am 1. Juli 1409) die ungesäumte Vornahme des Reformgeschäftes versprach und von der Synode die Erwählung eines Ausschusses der gelehrtesten und tüchtigsten Mitglieder aus allen Nationen verlangte, um mit den Cardinälen die Sache zu berathen. Allein Alexander theilte die Politik seiner Vorgänger auf dem päbstlichen Stuhle; er suchte zu beschwichtigen, nicht zu befriedigen. Noch ehe der Reformausschuß gewählt war, erklärte der Pabst, wahrscheinlich durch die Vorstellungen der Cardinäle und Curialisten bewogen, schon in der vierten von ihm präsidirten Sitzung (am 7. August) die Schließung des Concils und die Vertagung der Reform auf ein anderes, das in drei Jahren versammelt werden sollte. So entsprach der Erfolg der Synode von Pisa, welche mit so großen Hoffnungen eröffnet worden war, auch nicht den billigsten Erwartungen. Nikol. von Clemangis schrieb später in seiner an das Constanzer Concil gerichteten Schrift: „Was hat zu Pisa das gläubige Volk und Gottes Kirche getäuscht, so daß man schrie: Frieden, Frieden! obschon kein Frieden war? — Fleischlich gesinnte, lüsterne Leute waren es, von denen die Kirche, seit das geistige Leben erlosch, voll war. Sie schmachteten in sinnlicher Blindheit nur nach fetten Pfründen; daher hinderten sie die Kirchenverbesserung, nach der sich die Mehrzahl gut gesinnter Christen sehnte, und drangen auf schnelle Vollziehung neuer Wahlen. Als dieß geschehen war und als sie die gemeinschaftlichen Beförderungen erlangt hatten, da schrieen sie: Frieden! hoben die heilige Versammlung auf und kehrten mit dem Frieden, den sie gesucht, d. h. mit einträglichen Ehrenstellen, heim." So war es. Statt zweier Päbste hatte man jetzt drei, die einander zu verfluchen wetteiferten. Eine Reformation der Kirche war nicht erfolgt und ließ sich, nachdem der wohlmeinende, aber schwache Alexander V. schon den 3. Mai 1410 in Bologna gestorben und der durch Gräuel aller Art berüchtigte Balthasar Cossa als Johannes XXIII. ihm gefolgt war, von dem Pabste gar nicht mehr erwarten. — Ob das Pisaner Concil ein ökumenisches sey, blieb, nachdem in Costnitz durch die Absetzung Johannes' XXIII. die einzige Spur seiner Wirksamkeit zerstört war, lange dahingestellt. Die späteren Curialisten verwerfen die Oekumenicität des Concilium Pisanum schlechthin, während die Gallicaner dasselbe stets vertheidigt haben. Vergl. die Concilacten bei Mansi XXVII. p. 1 sqq. in d'Achery Spicileg. I. p. 828. I. Lenfant, hist. du Concile de Pise etc. T. II. à Amsterd. 1724. 4. Wessenberg, die allgem. Concil. des 15. u. 16. Jahrh. Th. Pressel.

Piscator, Johannes, dessen eigentlicher Name Fischer lautete, geboren in Straßburg am 27. März 1546, erhielt den Gymnasialunterricht in seiner Vaterstadt. Damals geschah es, daß einer seiner Lehrer nach damaliger Unsitte seinen deutschen Namen in den lateinischen verwandelte, welchen letzteren er seitdem beibehielt. Auf eine Zeit wollte ihn seine Mutter (schon im 5. Jahre seines Lebens hatte er seinen Vater verloren) einem Handwerker zur Lehre übergeben, weil sie die Kosten der gelehrten Laufbahn nicht zu bestreiten vermochte. Der Pastor Thomas, der viel Gutes von Piscator

gehört hatte, widerrieth es der Mutter und nahm ihn theils zu seiner Gesellschaft und Bedienung, theils als Lehrer seiner Kinder in sein Haus auf. Im 17. Jahre Student geworden, absolvirte er in Straßburg seine humaniora und trieb die Theologie unter ausgezeichneten Lehrern (Zanchius und Marbach). Bald wurde er in das collegium praedicatorum ad ministerium ecclesiae als Stipendiat aufgenommen und predigte in diesem Collegium in deutscher sowohl als in lateinischer Sprache, nach seinem eigenen Geständnisse in dieser letzteren Sprache mit größerer Leichtigkeit als in der deutschen. Zur Fortsetzung seiner Studien wollte er sich nach Wittenberg begeben, allein die dortigen Theologen standen bei den streng lutherischen im Verdachte des Zwinglianismus. Daher begab er sich nach Tübingen, wo er die Theologie unter Anderen bei Jakob Andreä hörte, an den er durch Marbach besonders empfohlen worden; daselbst wurde er 1567 Magister. Sein Aufenthalt in Tübingen wurde durch eine Reise nach Wittenberg, Braunschweig und Magdeburg unterbrochen, wo er die persönliche Bekanntschaft von Paul Eber und Chemnitz machte und diese Männer auch hörte. Nach fünf Jahren kehrte er nach Straßburg zurück, wohin er einen Beruf als Professor erhalten. Er las über das Organon des Aristoteles und den Brief Pauli an die Philipper. Allein in Straßburg war seines Bleibens nicht lange. J. Andreä hatte Piscator der Hinneigung zur reformirten Lehre in Verdacht, weil er ihn oft Calvin's Institution hatte loben hören, und er mahnte Marbach, Sorge zu tragen, daß Piscator nicht die Zwinglischen Ketzereien in Straßburg einführe. Seitdem wurde er, ohne daß er es wußte, von Marbach ausspionirt. Dieser erfuhr, daß Piscator bei Erklärung von Phil. 3, 20. die Ubiquität bestritt und in der Stelle Phil. 4, 3. die Prädestination und bestimmte Zahl der Auserwählten fand, worauf dem jungen Professor das Lehren untersagt und bald darauf der Abschied gegeben wurde. Nachdem er in Heidelberg eine Professur der Philosophie auf kurze Zeit bekleidet (1574—1577) und unter dem streng lutherischen Kurfürst Ludwig seinen Abschied erhalten, nach einer noch kürzern Wirksamkeit als Conrektor in Siegen, erhielt er einen Ruf nach Neustadt an der Hardt als Professor der Theologie am Casimirianum (1578). Bald darauf erhielt er drei Rufe, zwei aus Frankreich, einen aus Moers, nahm diesen letzteren an (1581), wurde aber schon 1584 durch den Kölner Krieg vertrieben. Unterdessen war eine neue Akademie zu Herborn gestiftet worden (1584) durch den für das reformirte Bekenntniß gewonnenen Grafen Johann von Nassau-Katzenelnbogen, in Verbindung mit dem bereits als Pastor nach Herborn berufenen Olevian (s. d. A.). Wahrscheinlich durch die Empfehlung des letzteren, der Piscator in Heidelberg kennen gelernt hatte, wurde dieser in demselben Jahre nach Herborn als Conrektor berufen. Die Stiftung dieser Akademie war um so wichtiger, als Heidelberg kurz zuvor wieder lutherisch geworden war. Sie begann mit drei theologischen, zwei juristischen, drei philosophischen Professoren, wovon einer zugleich die Medicin lehren sollte. Unter den Theologen waren Olevian und Piscator, wovon der erstere zugleich Pfarrer war und schon 1587 starb. Piscator blieb in Herborn bis zu seinem Tode (1625), wirkte also daselbst 41 Jahre lang. Er war die Hauptzierde der Akademie, deren Statuten er in Verbindung mit Olevian entworfen hatte, und er hatte neben sich sehr tüchtige Arbeiter, seit 1615 Pasor, Verfasser des ersten Lexikons des N. Testam., 1626 nach Franecker abgegangen, Zepper, Stadtpfarrer zu Herborn, der zugleich Vorträge über die praktische Theologie hielt und sich durch einige dahin einschlagende Schriften auszeichnete. Bedeutender ist Alsted, von 1615 bis 1638 Prof. in Herborn (s. d. Art.), insbesondere war es dem Piscator sehr willkommen, daß der Graf, damit jener sich desto ungestörter seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen könnte, ihm in B. Textor einen Gehülfen gab, und um ihn der hebräischen Vorlesungen zu überheben, den Bremischen Philologen Martinius nach Herborn berief.

Von 1584 bis 1590 war Piscator Rektor der Akademie. Hauptsächlich seiner Wirksamkeit hatte sie ihr kräftiges Aufblühen zu verdanken. Zwischen 1606 und 1610 muß die Zahl der Studierenden schon drei- bis vierhundert betragen haben, worunter bald

darauf außer den Deutschen auch Polen, Ungarn, Franzosen sich befanden. Manche waren seine Tischgenossen. Die Stadt Herborn erwieß ihm durch öftere kleine Geschenke, durch Aufstellung seines Bildes in der Rathhausstube ihre Hochachtung; so gab sie ihm 1614 eine halbe Ohm Wein mit dem Zusatze, „der um die Stadt und um die Schule wohl ein Mehreres verdiente". Piscator erfreute sich auch der Gunst und Gewogenheit seines Landesherrn; nur Johann der Mittlere scheint, aus welcher Ursache, ist unbekannt, nicht gut auf ihn zu sprechen gewesen zu seyn. Er stand mit den bedeutendsten reformirten Theologen seiner Zeit in brieflicher Verbindung. Auch mit Beza wechselte er Briefe, und beide Männer theilten sich gegenseitig ihre Arbeiten vor dem Drucke zur gegenseitigen Durchsicht und Verbesserung mit. Freilich hatte er auch mit vielen Theologen Streitigkeiten, von welchen wir unten die bedeutendsten anführen. Piscator hatte sich während seines Aufenthaltes in Heidelberg mit einer Nichte Olevian's, Ottilie Sinzig, verheirathet, die ihm zwölf Kinder gab und 1622, drei Jahre vor ihrem Gemahle, starb; acht überlebten ihre Eltern.

Piscator ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Unter seinen Schriften nimmt seine Bibelübersetzung die erste Stelle ein, im Auftrage des Grafen Johann des Aelteren unternommen im J. 1597, die erste Ausgabe erschien in Herborn 1602—1603 in 3 Bdn., gr. 4., die zweite Ausgabe 1604—1606, die dritte Ausgabe 1624; diese beiden sind ganz wie die erste eingerichtet. Ein Anhang dieser Uebersetzung erschien 1610 in Herborn in 2 Theilen, wovon der erste das Register enthält, an dem Piscator 1605 bis 1609 arbeitete, der zweite enthielt Chronologie, Ländertafeln, Bericht von Münzen, Bericht vom Lesen der heil. Schrift, Hauptstücke der christlichen Religion nach dem Katechismus. — Die 2. Ausgabe dieses Anhanges erschien 1624 in Herborn. Verkürzte Ausgaben des Herbornschen Bibelwerkes erschienen 1681 in Bern und für diesen Canton bestimmt, im Auftrage der Regierung herausgegeben, in Duisburg 1684. Jene Bernerbibel, die außer diesem Canton noch in einigen anderen Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam, ist Bd. III. S. 347 beurtheilt worden. Außerdem gab er einzelne Commentare heraus über jedes kanonische Buch des A. und N. Testam. Diese Commentare wurden nachher vereinigt herausgegeben, noch zu seinen Lebzeiten die über das neue Testament 1613, 1621, 1638, 1658; die über das alte Testament 1646. In diesen Commentaren zeigte er öfter lobenswerthe Unbefangenheit. So z. B. bezog er die Stelle Hiob 19, 15.: ich weiß, daß mein Erlöser lebt u. s. w., nicht auf die Auferstehung. Dazu kommen vier Indices, von 1616 bis 1622 erschienen.

Unter seinen dogmatischen und polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden mehrere Schriften betreffend das Abendmahl, die Prädestination, die Erklärung des Heidelberger Katechismus, die zwei Bücher von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott gegen Bellarmin, eine Widerlegung der Schrift des Hunnius de sacramentis, eine Apologie der neuen Herbornschen Bibel und andere Schriften. Dazu kommen viele philologische Schriften, rudimenta linguae hebraeicae, Schriften über Ramus u. a. Er bekannte sich entschieden zur Philosophie des Ramus.

Piscator führte Streitigkeiten nicht nur mit katholischen und lutherischen Theologen, denen er als Calvinist wenig galt, sondern auch in seiner eigenen Kirche erregte besonders seine Ansicht von der obedientia activa Christi, daß sie nämlich nicht eigentlich genugthuend sey und darum nicht zugerechnet werde, großen Anstoß. Insbesondere gerieth die französisch-reformirte Kirche darüber in Bewegung. Die Nationalsynode von Gap im Dauphiné (Geburtsort von Farel) 1603 verwarf diese Ansicht, beschloß diejenigen Lehrer abzusetzen, welche dieser Ansicht anhingen, und beklagte sich in einem Schreiben an Piscator vom 8. Oktober deff. J., „daß die jungen Prediger, welche in Herborn studirt und seinen Vorlesungen beigewohnt hätten, eine fremde Lehre, daß der thätige Gehorsam Christi nicht zugerechnet werde, verbreiteten und dadurch Zwist und Unruhe anstifteten". Piscator antwortete in einem weitläufigen lateinischen Schreiben vom 24. Januar 1604, berief sich auf die Schriftgemäßheit seiner Lehre und legte

außerdem fünf Beweisgründe in streng syllogistischer Form vor, mit der Bitte, ihm beizupflichten, wenn diese Gründe stichhaltig wären, oder ihn eines Besseren zu belehren. Eine neue Nationalsynode in La Rochelle (1607) bestätigte das Urtheil der Synode von Gap. Sie wendete sich an den Landesherrn des Piscator, den Grafen Johann von Nassau, daß er die Verbreitung dieser Ansicht verhindern wolle. Eine Synode in Privas (1612) bestätigte die Lehre, daß der thätige Gehorsam Christi uns zugerechnet werde und daß Christus sowohl dem moralischen als dem Ceremonialgesetze nicht nur zu unserem Besten, sondern auch an unserer Stelle unterworfen gewesen sey. Dieselbe Lehre bestätigte 1613 die Synode von Tonneins. Auch ein ehemaliger Schüler des Piscator, Ravensperger, schrieb gegen ihn in Betreff dieses Lehrsatzes. Dagegen erklärten sich viele sehr bedeutende reformirte Theologen seiner Zeit, Paräus, Scultetus, Alting, Camero, Blondel, Cappel, La Placette, für Piscator, und in der That muß wenigstens so viel zugestanden werden, 1) daß Christus verpflichtet war, das Gesetz zu erfüllen, sofern er in alle Bedingungen der menschlichen Natur eingegangen, 2) daß seine Gesetzeserfüllung uns nicht der Verpflichtung überhebt, das Gesetz zu erfüllen.

Vgl. Steubing in Ilgen's Zeitschrift 1841. Bd. XI. 4. Heft. S. 98—138, wo alle Werke des Mannes genau aufgezählt werden. — Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation. 5. Band. S. 358. — Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrhunderts. 2. Abtheil. S. 304. **Herzog.**

Pisga (פִּסְגָּה, immer mit dem Artikel הַפִּסְגָּה, 4 Mos. 21, 20. 23, 14. 5 Mos. 3, 27. 34, 1. Jos. 12, 3., weil die appellative Bedeutung, Theilung, Zerstückelung, noch deutlich im Bewußtseyn fortlebte, Gesen., Lehrgebäude §. 167, 1, b.) ist eine Oertlichkeit, welche durch zwei Begebenheiten merkwürdig ist, daß auf der Spitze (רֹאשׁ) dieser Gebirgsparthie, dem Berge Nebo, Mose starb (5 Mos. 34, 1.) und Bileam (4 Mos. 23, 14.) wider Willen das Volk Israel segnen mußte. Um diese Oertlichkeit zu erkennen, was dadurch Schwierigkeit verursacht, daß nach 5 Mos. 32, 49. der Berg Nebo auf dem Gebirge Abarim liegt, während wir einen Bergzug Abarim südöstlich vom Wadi Sared finden und dem Moabiterlande (4 Mos. 21, 11.), müssen wir zuerst über die Lage und Gestaltung des Landes Moab (s. d. Art.) einen Ueberblick gewinnen. Zur Zeit der Einwanderung Israel's war der Wadi Arnon, jetzt Mudscheb, die nördliche Grenze von Moab, in die es von den Amoritern zurückgedrängt ward, während es sich früher weiter nach Norden ausgebreitet hatte, wo das Gebiet bis an den Nahr Hesban hin, südöstlich von Jericho und Gilgal, jenseits des Jordans und oberhalb des Nordendes vom todten Meere trotz der Eroberung Sihons den alten Namen „Gefilde" oder „Hochebene Moabs" (שְׂדֵה מוֹאָב) behielt (4 Mos. 21, 20.). Die südliche Gränze dieses Landes dagegen muß der Wadi Sered, jetzt el-Achsa gewesen seyn, denn an diesem lagerte sich Israel bei seinem Eintritt ins transjordanische Gebiet (4 Mos. 21, 12.) und überschritt ihn nördlich von den Ijje Abarim (4 Mos. 21, 11. 12. vergl. 5 Mos. 2, 13.), also außerhalb des Gebietes von Moab, in welches einzudringen den Israeliten ausdrücklich verboten war (5 Mos. 2, 9.), weßhalb sie, wie das Land Edom, so das Land Moab in einem Bogen nach Richter 11, 18. umzogen (וַיָּסָב), ohne die Grenze Moabs zu überschreiten, oberhalb des Arnon aber sich westlich wandten und von Beera, das noch in der arabisch-syrischen Wüste liegt (4 Mos. 21, 16. 18.), über die Orte Mattana, Nahaliel, Bamoth nordwestlich von Arnon nach dem Thale hinab sich wandten, das von den Amoritern beansprucht, am Gefilde Moab's lag, an Pisga's Spitze und sich erstreckt bis vor die Wüste hin, d. h. das Trockenthal am Hesban, welches bis zur Wüste östlich fortlief, 4 Mos. 21, 19. 20.*). Auf diesem streitigen, von den Amo-

*) Ich halte diese Stelle mit Ewald (Gesch. Isr. 1, 86. 2, 216) für einen Theil von einem Liede, glaubte aber etwas anders übersetzen zu müssen, und sehe dadurch meine Ansicht bestätigt, daß Israel dieses Thal bis zur Wüste im Osten zunächst in Besitz nahm, sein Hauptlager aber am Fuße des Pisga aufschlug. Die Wüste kann hier nur die syrisch-arabische seyn, die sich im Osten des jenseitigen Landes ausbreitete.

ritern noch wenig befestigten Boden setzte sich Israel (vergl. d. Art. Moses, Bd. X. S. 49 ff.) ohne Zweifel schon vom 5. Jahre des Auszugs aus Aegypten an fest und bekämpfte von hier aus die beiden Amoriterreiche, bis es sie völlig aufrieb. Zwar sind 4 Mos. 33, 44—47. andere Namen der Lagerplätze aufgeführt, nämlich Dibon-Gad (vgl. 4 Mos. 32, 34. Jos. 13, 9. 17., später wieder im Besitze Moabs (Jes. 15, 2. 9. Jer. 48, 18. 22.), Almon Diblathaim, aber die Richtung ist dieselbe, wenn als Ziel das Gefilde Moabs angegeben wird, wohin sie nach dem Lager am Gebirge Abarim im Angesicht Moabs gekommen seyen. Es war demnach die östliche und westliche Grenze Moabs durch den gleichen Ausdruck Abarim (עֲבָרִים, Uebergänge) bezeichnet; der Unterschied ist aber der, daß die östliche Grenze den Beisatz Ijjim (עִיִּים, עִיֵּי, 4 Mos. 21, 11. 33, 44. 45., Trümmer-Hügel), die westliche aber die stete Bezeichnung Harim (הָרִים, הָרֵי, 4 Mos. 33, 47.—49. הַר, 4 Mos. 27, 12. 5 Mos. 32, 49. neben sich hat. Jene sind Gränzhügel Moabs gegen die Wüste im Osten, wahrscheinlich die südliche Fortsetzung der Zublehhügel, diese aber der Abfall der moabitischen Hochebene, des Gebirgsplateaus gegen Westen ins Ghor. Fragt man nun, woher es komme, daß zwei so entlegene, einander entgegengesetzte Striche desselben Landes einen Hauptnamen haben, so dürfte der Aufschluß in der Bedeutung des Wortes Abarim liegen, das mit „Uebergänge" zu übersetzen ist. Beide sind in Wirklichkeit Uebergangsgegenden, die Ijje-Abarim aus der östlichen syrisch-arabischen oder Euphratwüste in das moabitische Culturland, die Hare-Abarim aber aus der angebauten Hochebene am Rande des Pisga, also aus dem Gefilde (שְׂדֵה מוֹאָב) in das Steppengebiet des Ghor, wie wir auch in Indien von den östlichen und westlichen Ghats hören, wodurch die Ost- und Westabfälle des Dukan gleichsfalls als Gebirgspässe bezeichnet werden. Während nun aber der Ostrand von Moab bloß durch Hügel gegen die Wüste geschützt ist, welche trümmerartig (עִיִּים) längs der Hochebene aufgesetzt sind, bildet der Westrand einen Steilabfall (אַשְׁדּוֹת, Jos 12, 3.) in das an seinem Fuße gelegene, etwas 2000 Fuß tiefe Ghor, weßhalb diese Steilwand als Gebirge (הַר), als Randgebirge im Verhältniß zu der hinter ihm liegenden Hochebene erscheint.

Dieses Gebirge Abarim an der Westseite Moabs trug nun auch den Namen Pisga (הַפִּסְגָּה), ohne Zweifel von der Zerrissenheit, die dasselbe in viele Spitzen und Zacken abtheilte, und zog sich morgenwärts vom Südende des todten Meeres bis gegen dessen Nordende hin, wo das Pisga in seinem nordöstlichen höchsten Endpunkt zur Spitze des Nebo (5 Mos. 34, 1. ״אֶל־הַר נְבוֹ ראשׁ) auslief, 4 Mos. 21, 20. 23, 14. 5 Mos. 3, 27., der Jericho gegenüberlag (5 Mos. 34, 1.), auf welchem man eine unübersehbar weite Aussicht über das jenseits und diesseits des Jordans gelegene Land genoß (5 Mos. 34, 1—3. 4 Mos. 23, 14 ff.). Mose bestieg diesen Berg von den Tiefebenen (עַרְבוֹת), nicht von der Hochebene (שְׂדֵה) Moabs aus, wie man durch Luther's Uebersetzung (5 Mos, 34, 1.) verleitet, anzunehmen geneigt seyn könnte, also vom Thale Sittim (נַחַל שִׁטִּים) aus, 4 Mos. 25, 1. vgl. Joel 4, 18. Mich. 6, 5., wo das israelitische Lager stand. Ein Berg, der an der Grenze Moabs lag, also wie neutrales Gebiet betrachtet werden konnte. Denn daß Israel, wie Ewald (Gesch. Isr. 2, 208. 2. Aufl. 2, 263) ohne Grund und gegen 5 Mos. 2, 9. annimmt, in dem fruchtbaren Lande Moab von der nordöstlichen Wüste aus an vielen Orten sich niederließ und ihm der freie Durchzug von Moab gestattet wurde, ist eine durch nichts gerechtfertigte geschichtliche Phantasie. Vielmehr haben wir anzunehmen, daß Israel auf der nördlichen Seite des Arnon bis zur Wüste hin östlich und bis zum Jordan hin westlich gelagert war, im Thale Sittim sein Hauptquartier (4 Mos. 25, 1.) hatte und von da aus seine kriegerischen Operationen gegen Norden hin ausführte, bis es, nachdem dieses Gebiet der beiden Amoriterreiche den dritthalb Stämmen ausgetheilt war, nach Mosis Tod die Eroberung des Westjordanlandes begann.

Der Berg Nebo am Nordende des Pisga wurde nach 5 Mos. 32, 49. (רְאֵה) in der Tiefebene, den Arboth Moab oder im Thale Sittim gesehen und konnte von hier

aus unmittelbar erstiegen werden (5 Mos. 34, 1.). Er lag in der Sicht von Jericho, wie wir ebendaselbst hören, was zu der Annahme führt, daß er eine Höhe in der Jericho gegenüberliegenden, in die Arboth Moab abfallenden östlichen Gebirgswand des Ghor ist, welcher aber nicht als ein die Plateauhöhe überragender spitzer Bergkegel zu denken ist, sondern nur vom Thale aus als Berg erscheint. Durch diese falsche Voraussetzung, als müsse derselbe ein Bergkegel seyn, hat sich Raumer (Palästina S. 70 f.) verleiten lassen, ihn mit dem Berg Attarus zu identificiren, der doch südlich vom Arnon mitten im Moabiterlande liegt, wie er denn auch die, weder durch Karten noch durch Reisende bestätigte, falsche Voraussetzung hat, als wäre das Abarimgebirge eine Kette, welche Moab im Westen, Norden und Osten umgebe, was ja schon durch das Vorhandenseyn des Thales Arnon widerlegt wird. Dahin kam er aber durch Nichtunterscheidung der Ijjim von der Harim. Wenn Buckingham (Reise nach Paläst. 2, 83.) vom Oelberg aus bei Jerusalem die Aussicht durch eine Reihe in gleicher Höhe fortlaufender hoher und kahler Gebirge begrenzt sah, so war das der westliche Abfall des Pisgagebirges, das nach 5 Mos. 3, 17. östlich vom Salzmeer beginnt und nordwärts bis zur Spitze des Nebo sich fortzieht, wo es seine Endschaft erreicht. Noch zu Eusebius Zeit (Onomast. unt. Ἀβαρεὶμ hieß die Gegend zwischen Livias und Hesbon westwärts *Φασγώ*. J. G. Vaihinger.

Pisidien, *Πισιδία*, beschrieben von Strabo 12. p, 569 sqq., Ptolem. V, 3. 4. 5.; Plin. H. N. 5, 27, 24; Hierocl. p. 662 sqq. 679 sqq. ed. Wesseling., bezeichnet in früheren Zeiten keine geographische genau begrenzte oder politisch für sich bestehende Landschaft Kleinasiens; erst seit Constantin d. Gr. bildete es eine eigene Provinz des Römerreiches, während es früher stets zu Pamphylia war gerechnet worden. Der Name ist eigentlich die ethnographische Bezeichnung desjenigen Landstriches am Abhange des Taurus, welcher, zwischen Cilicien im Osten, Pamphylien im Süden, Lykien, Karien und Phrygien im Westen, Groß-Phrygien im Norden gelegen, ohne daß sich durchweg genauere Gränzen angeben ließen, von den tapferen und freien, mit den Isaurern stammverwandten und zur semitischen Familie gehörenden*) Volke der Pisiden besetzt war. In dem größtentheils rauhen und gebirgigen Lande, dem es jedoch nicht an einzelnen fruchtbaren Ebenen mit mehreren Seen fehlte, behauptete sich dieses alte Bergvolk zu allen Zeiten in seiner angestammten Unabhängigkeit. Umsonst bemühten sich die Perser (Xenoph. Anab. 1, 9, 14; 2, 5, 13; 3, 2, 23), Alexander und seine Nachfolger sie zu unterjochen; sie beunruhigten im Gegentheil durch ihre Streif- und Raubzüge öfter die benachbarten Ebenen und rissen mehrere Städte an sich, in welchen diese Republikaner zum Theil kleine Fürstenthümer errichteten. Selbst die Römer, denen zwar die Städte in der Ebene tributär wurden, waren nicht im Stande, die eigentlichen Stammsitze der Pisiden zu unterwerfen. Diese Krieger dienten übrigens öfter in fremden Heeren, z. B. bei Alexander Jannäus (Jos. Antt. 13, 13, 5), bei den Römern (Appian B. C. 2, 49, 71). Die wichtigsten Orte Pisidien's waren Antiochia (*Ἀ. ἡ πρός τῇ Πισιδίᾳ*, s. d. Art.), wo Paulus und Barnabas das Evangelium predigten, aber durch einen von den Juden, besonders den Weibern und Vornehmen, erregten Aufstand vertrieben wurden (Apgsch. 13, 13 ff. 14, 21—24); ferner: Sagalassus, Termessus, Selge u. A. Vgl. Winer's RWBuch. — Forbiger in Pauly's Realencyklop. Bd. V. S. 1644 ff. und Ritter's Erdkunde Bd. XVIII. S. 47 ff. Ruetschi.

Pistis Sophia. Diese gnostische Schrift, ohne Zweifel ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns nur in einer koptischen Uebersetzung erhalten. Obwohl sie bereits in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgefunden und nach London gebracht ist, und Woide, welcher auf sie hinwieß (Cramer, Beiträge zur Beförderung theologischer Kenntnisse III. (1778.) S. 82 ff.), sie selbst für ein Werk Valentin's hielt, ist sie doch erst neuerlich, 1851, aus dem Nachlaß Schwartze's mit dessen lateinischer Ueber-

*) Vgl. Lassen in der Zeitschr. der D. Morgenl. Gesch. Th. 10. S. 369 f.

setzung von Petermann herausgegeben. Daß Valentin der Verfasser sey, daran ist nun allerdings nicht zu denken; Köstlin hat gezeigt, und der Eindruck des Buches bestätigt dieß, daß es erst der späteren Gnosis angehört, etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts; auch ist die valentinianische Gnosis zwar in ihrer reichen Ausbildung nicht ohne Einfluß geblieben auf das reiche phantastische und complicirte System, welches in diesem Buche vorliegt, allein in der Grundlage wie in zahlreichen Einzelheiten läßt sich vielmehr die ophitische Gnosis — welche übrigens in ihrer früheren einfacheren Gestalt selbst eine Voraussetzung für das valentinianische System bildet — erkennen. Die Schrift, welche übrigens kein abgeschlossenes Ganze bildet und in deren viertem Buche Köstlin mit Wahrscheinlichkeit eine verhältnißmäßig ältere, einfachere Darstellung erkennt, gibt eine Reihe von Unterredungen des auferstandenen Jesu mit seinen Jüngern, da Jesus nach der Auferstehung noch 11 Jahre mit den Seinen verkehrt und ihnen die Mysterien der Erlösung mitgetheilt habe. Den Kern des Ganzen bildet theils die Darstellung vom Fall und von der Erlösung der Sophia, theils die von der Buße und Erlösung des Menschen durch die zahlreichen Lichtmysterien verschiedener Grade. Beides ist aber eingefaßt in ein sehr complicirtes emanatistisches System. Zunächst entfaltet sich das unaussprechliche Urprincip — Ineffabilis —, der übrigens gemäß dem ophitischen Grundgedanken gewissermaßen als Urmensch gedacht ist, zu einer reichen, reinen Lichtwelt von zahllosen Potenzen und unendlichen Dimensionen. Darauf folgt der sogenannte *κερασμός*, und zwar zunächst der obere Theil desselben, enthaltend den *θησαυρός* lucis, den Ort der Rechten und den Ort der Mitte mit zahlreichen einzelnen Mächten, zu denen auch die sogenannte Lichtjungfrau gehört, welche einerseits an Manichäisches erinnert, andererseits aber auch auf Ophitisches zurückweist (Köstlin S. 57 u. Philosoph. V, 8. pag. 116 sq. ed. Oxon.). Im Allgemeinen dienen diese Mächte des oberen *κερασμός* sowohl zur Herableitung des göttlichen Lichts in die niederen Regionen als zur Zurückführung und Läuterung desselben. In dem unteren Theile des *κερασμός* kommen wir erst — wiederum ophitisch, nicht valentinianisch — zu der eigentlichen Aeonenwelt, d. h. in das Gebiet der siderisch gedachten Weltmächte, Archonten, welche vermöge des göttlichen Lichtes zeugend und die Welt des Werdens beherrschend auftreten, eben deßhalb aber auch in einen gewissen Gegensatz zum Göttlichen treten, insofern sie das Interesse haben, die göttlichen Lichtkräfte bei sich zu behalten und fortzeugend wirken zu lassen, den Proceß des endlichen Werdens in's Unendliche fortzusetzen und dadurch die Rückkehr des Lichts zur ursprünglichen Einheit zu hemmen. Daher bei diesen Weltherrschern ein übermüthiges, aufrührerisches Beginnen, welches bei einem Theile derselben mit Buße und Hinwendung zu den Lichtmysterien endet, bei einem anderen aber zu verstärkter Feindseligkeit führt. Daran schließt sich, ebenfalls ophitisch, der Uebergang zur Entstehung der irdischen beseelten Wesen, besonders des Menschen, wodurch die Lichtkräfte jener Archonten geschwächt und im Menschen die Rückkehr des Lichts eingeleitet wird, was wieder zur Folge hat das feindselige und mißgünstige Verhältniß jener siderischen Mächte gegen den Menschen, der zunächst in ihrer Gewalt ist. Das dadurch bedingte Schicksal der Menschenseelen, ihre Herabkunft, das Verhängniß des Bösen, das sich ihnen anheftet, ihre Bestrafung in einer ebenfalls reich ausgemalten unterirdischen Welt, ihre Wanderungen, sowie ihre Rettung durch das von oben eingreifende Licht und die Erlösung des Soter sind sehr in's Einzelne, wiewohl keineswegs lückenlos gezeichnet und protypisch in dem Fall der Sophia und ihrer Buße und Erlösung angeschaut. Mit besonderem Gewicht aber und besonderer Ausführlichkeit ist die Bußdisciplin behandelt, die Lehre von den zahlreichen, sündentilgenden Mysterien, welche nach einander so in Anwendung kommen, daß bei wiederholtem Rückfalle des Sünders die je niederen Mysterien ihre Kraft verlieren und nur noch die je höheren helfen, so daß der gesteigerten Sünde die immer gesteigerte Macht der Lichtmysterien entgegentreten muß, sich aber auch mit jedem Schritte die Zahl der reinigenden Mysterien veringert. — Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e

Codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze ed. J. H. Petermann. Berol. 1851. Die latein. Uebers. allein das. 1853. Köstlin, das gnostische System des B. Pistis Sophia, in Zeller's theol. Jahrbb. Tüb. 1854. Heft 1 u. 2. **W. Möller.**

Pistoja, Synode daselbst im J. 1786. Sie gab den kirchlichen Reformplanen, mit welchen sich Peter Leopold Großherzog von Toskana, nach dem Vorbild seines Bruders Joseph II., trug, einen offiziellen Ausdruck. Leopold, der schon im J. 1765 die Regierung Toskana's angetreten hatte, begann erst seit 1780 mit großer Behutsamkeit einzelne kirchliche Reformen in seinem Lande einzuleiten. Nachdem er bereits durch landesherrliche Verordnungen eine größere Reihe von kirchlichen Mißständen beseitigt und insbesondere für Erziehung und Bildung des Volks und Klerus die heilsamsten Maßnahmen ergriffen hatte, glaubte er nun seinem Ziele nahe genug zu seyn, um jetzt ohne Gefahr von seinen Landesbischöfen gemeinschaftliche Mitwirkung und Unterstützung fordern zu dürfen. Zu dem Ende wurde mittelst eines Cirkularschreibens vom 26. Januar 1786 allen toskanischen Erzbischöfen und Bischöfen ein aus 57 Artikeln bestehender Reformplan zugeschickt, worüber sie, jeder für sich, ihr Gutachten schriftlich an die Regierung abgeben sollten. Die wichtigsten Punkte, welche hier vorgeschlagen wurden, waren: 1) Das Wohl der Kirche macht die Zusammenberufung der Diöcesensynoden nothwendig, damit die Bischöfe von den Pfarrern und rechtschaffenen Geistlichen die in ihrer Heerde eingeschlichenen Mißbräuche erfahren und sie mit vereinter Kraft bei Zeiten abstellen können. Es sollen darum von nun an in jeder Diöcese wenigstens alle zwei Jahre Synoden gehalten werden. 2) Ein Hauptgeschäft dieser Synoden soll die Verbesserung der Breviere und Meßbücher seyn, damit die falschen Legenden ausgestoßen und dafür gesorgt werde, daß die ganze heilige Schrift in Jahresfrist durchgelesen werden könne. Die Synoden sollen auch untersuchen, ob es nicht ziemlich wäre, die Sakramente in der Landessprache zu administriren, damit auch die Laien in den Geist der Kirchengebete eindringen könnten. 3) Da die Wiedereinsetzung der bischöflichen Autorität in ihre ursprüngliche, von dem römischen Hof usurpirte und entrissene Rechte einer der wichtigsten Gegenstände sey, so sollte untersucht werden, welche Dispensen, die sich der päbstliche Stuhl vorbehalten habe, als Eingriffe in die gesetzmäßige Gewalt der Bischöfe anzusehen wären. 4) Da ungemein viel davon abhänge, daß sowohl die Weltgeistlichkeit als der Regularklerus einerlei Grundsätze der Moral und folglich auch einerlei Studien und Maximen vorzüglich im Beichtstuhle habe, so wäre es sehr nützlich, wenn eine gleichförmige Methode in den geistlichen Studien, sowohl in Seminarien, als auf Universitäten und in Klöstern vorgeschrieben würde. Daher wäre es passend, wenn die Bischöfe eine solche gleichförmige Methode in Vorschlag bringen und für Einführung zweckmäßiger Lehrbücher in den Schulen Sorge tragen wollten. Hierbei müßte aber der Grundsatz leitend seyn, daß alle geistlichen Studien sich nach der Doktrin des heil. Augustin zu richten hätten, indem in Zukunft keiner, der diese Doktrin nicht in allen ihren Theilen annehme, zum Beichtstuhl und zur Seelsorge, noch auch zur Pfarrcompetenz angenommen werden dürfte. 5) Um die weniger gelehrten Pfarrer in den Stand zu setzen, ihres Amtes gut zu warten, erscheine es zweckdienlich, wenn man jene Bücher, die ihnen zur Anleitung und Unterricht dienen könnten, übersetzen und drucken ließe und unentgeldlich unter sie austheilte. Zu einem kürzern, deutlichen und vernünftigen Katechismus für die Jugend dürfte sich entweder der kleine Katechismus des Bischofs Colbert von Montpellier oder der in Livorno herausgekommene empfehlen. Für Erwachsene erscheine als der brauchbarste der allgemeine Katechismus von Genua. Die Bibel könnte entweder in der Uebersetzung des Florentiner Erzbischofs Martini oder in der von Sacy gebraucht werden. Ferner das christliche Jahr von Tourneux, der Unterricht über die Sonn- und Festtage des Jahrs vom Bischof von Soissons, Bossuet's Abhandlung über die Messe, Cochin's geistliche Werke über die Vereinigung zu Liebeswerken, Quesnel's moralische Betrachtungen über das alte und neue Testament und Mesengui's Erkärung des christ-

lichen Glaubenssystems wären empfehlungswürdige Bücher. Schließlich wurden Anträge zu möglichster Einschränkung des Einflusses der Klöster auf das Volk gestellt.

Dieses Rundschreiben war von dem in der theologischen Litteratur wohlbewanderten Großherzog selbst verfaßt; er gestand seinen Bischöfen sechs Monate Zeit zum Nachdenken zu; aber er wollte, daß sie nach dieser Frist eine unumwundene, kategorische Antwort geben sollten. Seine Absicht war, wie er sagte, zuletzt dieselben Punkte einem Nationalconcilium vorzulegen, um in dem ganzen Großherzogthum eine vollkommene Einheit der Lehre und der Kirchenzucht zu erzielen, vorzüglich in Betreff der Lehrbücher und der Anordnung der Unterrichtsanstalten der Ordensgeistlichen. Leider war indeß der bei weitem größere Theil der Landesbischöfe den Absichten der Regierung entschieden abgeneigt. Theils wollten sie überhaupt keine Einmischung der weltlichen Obrigkeit in kirchliche Angelegenheiten zugeben, theils aber hatte sich die Regierung des Jansenismus dadurch verdächtig gemacht, daß sie die augustinische Lehre als Normallehre vorschlug und mehrere jansenistische Schriften, selbst Quesnel's Anmerkungen zum N. T. empfahl. Die meisten Bischöfe ließen sich die Antwort, die sie der Regierung geben sollten, von Rom aus wörtlich diktiren und erklärten theils die Reformationen für unnöthig oder unzweckmäßig, theils verlangten sie, daß dieselben vom Pabste, nicht aber von der weltlichen Regierung oder von den Bischöfen ausgehen müßten. Nur drei Bischöfe waren für die Regierung, und unter diesen war Scipio Ricci, Bischof zu Pistoja (s. d. Art. „Ricci"), auch ein Freund des Jansenismus, der eifrigste. Nicht nur billigte er in seinem Gutachten alle Vorschläge der Regierung, sondern er ging nicht selten noch weiter als diese, und gleich darauf berief er mittelst eines ausführlichen Hirtenbriefes seine Diöcesangeistlichkeit auf eine Synode zusammen, um mit derselben alsbald die nöthigen Reformationen in seinem Sprengel einzuleiten. Die Synode wurde zu Pistoja den 18. Sept. 1786 mit den gewöhnlichen Feierlichkeiten eröffnet. Es erschienen auf ihr 234 Pfarrer und Geistliche. Ganz gegen die bisherige Gewohnheit ließ Ricci seine Pfarrer nicht bloß die bischöflichen Aussprüche hier vernehmen, sondern verstattete ihnen freie Berathung und Entscheidung der ihnen vorgelegten Materien, und dennoch übertraf der Erfolg dieser Synode gewiß alle Erwartungen der Regierung. Die Synode fand in der Kirche des heil. Leopold statt und wurde mit der Verlesung des Glaubensbekenntnisses Pius' VI. eröffnet. In der Versammlung herrschte solch' ein Geist der Einheit, daß in ihr nie mehr als 5 oder 6 Mitglieder waren, welche sich weigerten, dem Beschluß der Majorität mit ihrer Unterschrift beizutreten. Leopold war über die Arbeiten der Synode hoch erfreut. Er ermunterte und ermahnte die Väter unaufhörlich durch Briefe, und auf einer Reise, die er nach Pistoja machte, wollte er ihnen öffentlich seine Zufriedenheit bezeugen, indem er den Bischof an seiner Tafel und die Herren Tamburini und Palmieri, welche mit der Formulirung der Synodalbeschlüsse betraut waren, mit seinen Sekretären speisen ließ. Nachdem sich die beiden ersten Sitzungen vorzugsweise mit Feststellung einer Geschäftsordnung beschäftigt hatten, wurden in der dritten die allgemeinen Prinzipien aufgestellt, nach welchen alle übrigen Fragen entschieden werden sollten. In Beziehung auf Glaube und Kirche ward Folgendes als Prinzip anerkannt: Die Kirche und selbst die allgemeine Kirche habe kein Recht, neue Dogmen einzuführen, sondern nur die Verpflichtung, die alten, von Christo und den Aposteln ihr anvertrauten Wahrheiten in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten; wenn ein Zweifel darob entstehe, was in der Lehre ächte, alte Wahrheit sey, so habe zwar die Kirche das Entscheidungsrecht, aber ihre Unfehlbarkeit sey an die Bedingung geknüpft, daß sie sich bei ihren Entscheidungen niemals von dem klaren Inhalt der heil. Schrift und der wahren Tradition entferne; die Gewalt der Kirche sey bloß geistlich und es stehe ihr nicht zu, in die weltlichen Rechte der von Gott selbst ebenfalls eingesetzten bürgerlichen Obrigkeit einzugreifen. Die Synode nahm darum in Betreff der päbstlichen Gewalt förmlich die vier Propositionen der gallikanischen Kirche vom J. 1682 an und entwarf einen neuen Lehrplan, welcher aber ganz die Farbe des Jansenismus an sich trug. In ihrer vierten

und fünften Sitzung wurden tiefgreifende Beschlüsse über das kirchliche Bußopfer gefaßt und zunächst, bis eine kommende Synode ein neues Rituale entwerfe, verordnet, daß alle an den Kirchthüren und an privilegirten Altären aufgehängten Ablaßtafeln sogleich weggeschafft werden sollten, auch wurden alle Beichtväter daran erinnert, schon von jetzt an die Indulgenzen nur in Form der Absolution zu geben. Die sechste Sitzung, am 27. September, verkündigte Beschlüsse über das Gebet, über die Lebensweise der Geistlichen und die geistlichen Conferenzen. Zugleich nahm die Versammlung sechs Punkte an, die man dem Großherzog zur Durchführung vorlegen wollte. In denselben wurde die Regierung aufgefordert, in der bisherigen Ehegesetzgebung Aenderungen vorzunehmen, die Eide abzuschaffen, die Feiertage zu vermindern, das Mönchswesen zu reformiren und ein Nationalconcil zu veranstalten. In Betreff der Ehegesetzgebung wünschte die Synode, daß alle Sponsalien gänzlich aufgehoben und keine Prozesse darüber mehr zugelassen werden sollten; das Ehehinderniß der geistlichen Verwandtschaft solle völlig aufgehoben, die impedimenta affinitatis und cognationis aber auf den vierten Grad eingeschränkt werden. In Betreff der Eidesabnahme drang die Synode auf möglichste Beseitigung aller Eide, und zwar sowohl aller gerichtlichen, als aller Diensteide; statt derselben wäre es zweckmäßig, andere Versprechungs-, Versicherungs- und Verpflichtungsformeln für den gerichtlichen und öffentlichen Gebrauch festzustellen. Bezüglich der Feiertage verlangte die Versammlung, daß nur die Heiligung des Sonntags zur Zwangspflicht gemacht, hingegen dem Volke freigestellt werden sollte, die Feiertage zu beobachten oder nicht; nur die Feier des Sonntags gründe sich auf göttlichen Befehl: gleichwie die Bischöfe die übrigen Feiertage eingeführt hätten, so stände es auch in ihrer Gewalt, sie wieder abzuschaffen. Am ausführlichsten ward der Punkt über die Verbesserung des Mönchswesens besprochen. Hierbei wurden folgende drei Grundsätze als leitend vorangestellt: 1) Der Mönchsstand ist seiner Natur nach durchaus unvereinbar mit den geistlichen Verrichtungen der Seelsorge und darum auch unfähig, einen Bestandtheil der geistlichen Hierarchie auszumachen; 2) die Mehrheit und Verschiedenheit der Mönchsorden kann nur Verwirrung und Unordnung hervorbringen; 3) jede kleine Gesellschaft, die in der großen Gesellschaft lebt, aber kein Theil von dieser seyn will, wird immer eine kleine Monarchie im Staate bilden und muß eben darum auch immer als gefährliche Gesellschaft betrachtet werden. Auf diese Grundsätze stützte nun die Synode folgende Vorschläge: a) Es soll nur Ein Mönchsorden in der Kirche geduldet werden, den man auf die Regel des heil. Benedikt mit einigen dem Geist der Zeit angemessenen Veränderungen verpflichten mag; b) keines der einzelnen Glieder dieses Ordens darf mit dem ordentlichen Klerus und mit dem eigentlichen Körper der Hierarchie in irgend einer Verbindung stehen; c) jede Stadt darf nie mehr als Ein Kloster haben, das selbst nur außerhalb der Stadt an dem einsamsten und abgelegensten Ort in ihrer Nähe angelegt seyn muß; d) die Mönche haben die Verpflichtung, täglich einen Theil ihrer Zeit sich mit Handarbeit zu beschäftigen; e) der Unterschied zwischen chorfähigen und dienenden Mönchen ist in den Klöstern ganz zu beseitigen, da die Ungleichheit nur Eifersucht erregen kann; f) das Gelübde, beständig in der Gesellschaft zu bleiben, darf von keinem Mönche mehr gefordert und nicht einmal angenommen werden; g) die Aufsicht über Aufführung, Lebensart und Studien der Mönche gehört allein dem Bischof der Diöcese; h) die Mitglieder der gegenwärtig noch bestehenden Orden können gleichfalls in die neu einzurichtenden Gesellschaften aufgenommen werden, wenn es ihnen Ernst ist, in Stille und Einsamkeit an ihrer Besserung und Heiligung zu arbeiten; i) Nonnen sollen nicht vor dem 40. oder 45. Jahre zur Ablegung beständiger Gelübde zugelassen werden. Der Gegenstand des sechsten Promemorias war endlich der Wunsch, daß der Großherzog demnächst eine Nationalsynode zusammenberufe, auf welcher die Reform des Mönchswesens sowohl, als überhaupt die nöthig befundene Abänderung der Kirchendisciplin vorgenommen und vollzogen werde. — Die Synode wurde schon mit der siebenten Sitzung am 28. September geschlossen. In derselben erschien ein allge-

meines Bestätigungsdekret aller einzelnen gefaßten Beschlüsse, die einen Monat nach ihrer Bekanntmachung in Vollzug gesetzt werden sollten. Hierauf trat der Geheimsekretär Fulger auf und verlas einen Brief des Großherzogs an den Bischof, worin diesem zu dem Ausgang der Synode Glück gewünscht ward. Ricci schloß die Sitzung mit einer rührenden Anrede an die Versammlung, worin er derselben für ihre Eintracht und Beharrlichkeit einen freudigen Dank erstattete.

Dieß ist der überraschende, fast einstimmig gutgeheißene Inhalt der sogen. Propositionen von Pistoja. In ihnen war das päbstliche Kirchenrecht geradezu verworfen, die strenge jansenistische Moral für die Hauptsache des Christenthums erklärt und der durch die Päbste eingeführte bloß äußerliche Gottesdienst entschieden mißbilligt. Aber eine solche Reform war bei einem italienischen Volke nicht durchzusetzen, da die Italiener bekanntlich die Moral für Prosa halten und das Wesentliche der Religion in Formen und Ceremonieen setzen. Die jansenistische Färbung der Propositionen ließ es schon am Anfang voraussehen, daß es in der Zukunft dem römischen Hofe um so leichter werden werde, alle Reformationen in Toscana wieder rückgängig zu machen, da es so leicht war, sie von jansenistischer Ketzerei herzuleiten. Es erübrigt uns darum noch die Frage nach dem Erfolg, welchen die Synode in Pistoja hatte. Es war offenbar unklug, daß der Großherzog bald nach dieser Synode alle Bischöfe seines Landes zu einer Generalsynode nach Florenz zusammenberief. Nach den abwehrenden Antworten, welche die meisten Bischöfe auf die großherzoglichen Fragen eingesandt hatten, stand zu erwarten, daß der Widerspruch der Gegenpartei nur um so heftiger seyn werde, je weitgreifender die Beschlüsse waren, welche Ricci auf seiner Synode durchgesetzt hatte. In dem Zusammenberufungsschreiben für den 23. April 1787 ward gesagt, diese Vereinigung aller toscanischen Bischöfe zu Florenz hätte die Erläuterung von Streitfragen zum Zweck, welche nur durch ein Nationalconcilium gegeben werden könne, und deren Entscheidung sodann jedem einzelnen Geistlichen bei der Feier des Synodus in seiner Diöcese zur Regel dienen solle. Die Versammlung sollte im Palaste dei Pitti eröffnet und in derselben weder Vorzug noch anderes Ceremoniell beobachtet werden. Jedem Bischof sollte es frei stehen, zwei oder drei Assistenten mitzubringen, nur dürften diese keine Mönche seyn und auch nie im Ordensstande sich befunden haben. Von Seiten der Regierung wurde der geheime Rath Anton Serristori erwählt, der Versammlung beizuwohnen. Er hatte keine Stimme, wohl aber die Verpflichtung, die Ordnung zu handhaben. Außer diesem großherzoglichen Commissär wurden noch zwei Pisaner Kirchenrechtslehrer, Paribeni und Falchi, nebst vier Theologen, Fabius de Vecchi, Vincenz Palmieri, Barthol. Bianucci und Anton Longinelli ernannt, die den Auftrag erhielten, über alle auf der Versammlung zu verhandelnden Gegenstände als großherzogliche Deputirte zu sprechen. Schon in der ersten Sitzung zeigte sich ein wilder Parteigeist; es ward festgesetzt, nur nach Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen, und den großherzoglichen Theologen mit den Worten: Nos magistri, vos discipuli! Stillschweigen auferlegt. Zu Beginn der zweiten Sitzung beschwerte sich der Regierungscommissär, daß Alles, was in der letzten Sitzung verhandelt worden, schon zum Stadtgespräch in Florenz geworden sey, um das Volk in Gährung zu bringen. Hierauf schritt die Versammlung zur Berathung über die drei ersten der 57 Artikel. Man verstand sich einmüthig dazu, Diöcesansynoden alle zwei Jahre zu halten; dagegen wurde den Pfarrern das entscheidende Stimmrecht abgesprochen. Die dritte Sitzung fand am 27. April statt. Vergebens nahm der landesherrliche Commissär nochmals die Frage auf, ob zu gültigen Beschlüssen Einheit oder Mehrheit der Stimmen erfordert werde? Die Versammlung beharrte bei ihrer ersten Entscheidung. Sofort schritt man zur Berathung des vierten Artikels der puncta ecclesiastica. Man vereinigte sich über die Nothwendigkeit einer Verbesserung des Breviers und Meßbuches, und ein besonderer Ausschuß wurde zu diesem Zwecke gewählt. Die Frage über Verminderung der Formalitätseide wurde vertagt. Sodann kam man zur Frage: ob man die Sakramente in der Landes-

sprache dem Volk spenden solle? Der Gebrauch der Volkssprache im Gottesdienst wurde für unnütz erklärt. In Betreff des Patronats der Gemeinden wurde beschlossen, weil sich die Gewalt der Bischöfe auf die Hebung der dießfallsigen Mißbräuche nicht erstrecke, dem Großherzog die Ergreifung von energischen Maßnahmen zu überlassen. Die vierte Sitzung fand den 30. April statt. In ihr kamen die gegenseitigen Verhältnisse, in welchen die Bischöfe gegen den Pabst stehen sollten, die dem Episkopat eigenthümlichen Rechte und die Mittel zur Sprache, sich in den Besitz dieser Rechte wieder zu setzen. Man einigte sich darüber, daß die Dispensationsrechte den Bischöfen wieder zu gewinnen seyen, aber heftiger Streit entstand über die Frage, in welcher Form das hierauf bezügliche Gesuch an den päbstlichen Stuhl gebracht werden sollte. Die Minorität beantragte eine Bitte, daß der Pabst jene Rechte „zurückgeben" möge; die Majorität setzte es durch, daß in der Bittschrift nur eine bestimmte Zahl von Dispensationsfällen namhaft gemacht werden sollte. Die fünfte Sitzung am 2. Mai sollte entscheiden, ob der Augustinismus, den die Regierung begünstigte, oder der Molinismus, für welchen die Mehrheit der Bischöfe eingenommen war, in der Landeskirche die Oberhand behalten sollte. Die Majorität erklärte, daß sie den heil. Augustin als Lehrer besonders über die Gnade und Vorherbestimmung billigen, wenn sein getreuer Ausleger, der heil. Thomas, damit verglichen werde. In der sechsten Sitzung am 4. Mai wurde der achte bis zwölfte Punkt der vorgeschlagenen Reformation in Berathung gezogen. Die Verringerung der Zahl der Kleriker ward vornweg abgewiesen; obgleich Florenz allein über 400 Kleriker zählte, schien diese Zahl dem Erzbischof gleichwohl noch viel zu gering, um den Dienst der dortigen Kirchen zu versehen. Auch in Betreff des zur Ordination erforderlichen Alters stießen die Regierungsvorschläge auf entschiedenen Widerspruch, so daß am Ende die ganze Untersuchung über die Klerikalverbesserung dahin entschieden wurde, daß es in dem Gutbefinden eines jeden Bischofs stehen sollte, in Beziehung auf diesen Gegenstand es entweder bei'm Alten zu lassen, oder nach Erforderniß der Umstände so viel zu reformiren, als es Jedem nöthig oder rathsam scheinen sollte. In der siebenten Sitzung, den 7. Mai, wurde über die sogen. Geldmessen verhandelt. Der Großherzog wünschte sie abgeschafft, aber die Synode hielt sie aufrecht. Mit weniger Widerspruch wurden die Gegenstände der achten Sitzung verhandelt. In Betreff der Frage, ob einfache Benefizien mit der Diöcese angehörigen oder auch mit fremden Candidaten besetzt werden könnten, vereinigte man sich dahin, daß bei gleicher Würdigkeit den Eingeborenen der Vorzug gebühre. Die Vorschläge der Regierung in Betreff der Errichtung von geistlichen Akademien an bischöflichen Kirchen wurden angenommen. Wir übergehen den Inhalt der übrigen Sitzungen, in welchen sich immer die gleiche Minorität der drei Bischofsstimmen für, die Majorität gegen die Regierungsanträge aussprach. In der sechszehnten, am 28. Mai abgehaltenen Sitzung kamen die sechs Punktationen der Synode zu Pistoja zur Berathung; sie wurden natürlich nicht angenommen. In der siebenzehnten Sitzung, den 30. Mai, trat der Erzbischof von Florenz mit einer ganz in der Stille verfaßten Bittschrift an den Großherzog auf, worin derselbe aufgefordert ward, durch eine besondere, von der Versammlung zu wählenden Commission alle Beschlüsse in ein Ganzes umzuarbeiten und dann von der nächst zu haltenden Nationalsynode als förmliche Gesetze proklamiren zu lassen. Als diese Bittschrift von der Mehrheit unterschrieben und überreicht wurde, hielt es die Minorität für nöthig, sich mittelst einer eigenen Vorstellung an den Großherzog zu wenden, derzufolge Letzterer den Antrag der Majorität abwies. Die neunzehnte und letzte Sitzung war am 5. Juni. Sie hatte bloß eine ceremonielle Bedeutung. Die Versammlung hatte bei dem Großherzog um die Erlaubniß nachgesucht, sich bei ihm beurlauben zu dürfen. Diese Erlaubniß ward ihr gewährt. Am 6. Juni erschienen demnach alle Bischöfe vor dem Großherzog. Dieser stellte ihnen vor, wie er von jeher bemüht gewesen sey, die Studien und die Kirchendisciplin zu heben, wie seine guten Absichten vielfältig selbst von den Geistlichen mißkannt worden seyen, wie diese nämlichen Geistlichen aus Parteigeist

und Leidenschaft das Volk gegen die Regierung mißtrauisch zu machen gesucht hätten, und endlich wie wenig er mit dem Erfolge zufrieden seyn könne, welchen die Synode gehabt hätte. Mit diesen Worten der Unzufriedenheit entließ er sie. Die Majorität überreichte noch eine Bittschrift, worin die Regierung aufgefordert ward, der Preßfreiheit Schranken zu setzen und die Menge von Büchern, Journalen und Parteischriften, welche nur Unglauben und Sittenlosigkeit verbreiteten, zu verbieten. — Das war das Resultat, welches die Florentiner Synode lieferte. Die Regierung blieb zwar ihren Ansichten von der Nothwendigkeit einer Kirchenreformation treu und handhabte ihre landesherrlichen Rechte nach wie vor, aber dennoch wagte sie keine Veränderung im Innern des Kirchenwesens, sondern ließ darin jeden Bischof in seiner Diöcese frei schalten. So schützte sie auch den unerschrockenen Ricci in seinen Reformationen. Dennoch konnte Leopold es nicht verhindern, daß die übrige Geistlichkeit ihrem Haß gegen denselben durch die giftigsten Verläumdungen Luft machte und so das Volk immer mehr gegen ihn aufbrachte. Als Leopold zur kaiserlichen Würde nach Joseph's II. Tod erhoben wurde, ließ sein Nachfolger in Toscana die Reformplane fallen, und es erschien jetzt die päbstliche Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794, in welcher 85 Sätze der Synode von Pistoja und namentlich auch die von derselben gebilligten vier Propositionen der gallikanischen Kirche verworfen und verdammt wurden. Die politischen Ereignisse absorbirten das Interesse an kirchlichen Reformen, und im Großen und Ganzen ging diese reformatorische Episode spurlos in der Geschichte Toscana's vorüber. — Die Akten der Synode von Pistoja erschienen zu Pistoja: Atti e Decreti del Concilio Dioecesano di Pistoja a. 1786, herausg. v. Bracali. In's Lateinische übersetzt: Acta et Decreta synodi dioeces. Pistoriensis, II tomi, 1791. Großherzog Leopold ließ die Akten der Versammlung zu Florenz im J. 1787 auf seine Kosten drucken. Sie erschienen in prachtvoller Ausstattung, redigirt im Sinne Ricci's durch C. Cambiagi in 7 Bänden; davon fertigte der Josephiner Schwarzel, Professor zu Freiburg, eine lateinische Uebersetzung, in 7 Bden: Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Hetruriae Florentiae anno 1787 celebratae. Ex Italico translata a J. Schwarzel. Bamb. 1790 — 1794. Vgl. Vie de Scipion de Ricci par de Potter. Brux. 1825. 3 tomes. Gesch. d. röm.-kath. Kirche unter Pius VI. von P. Ph. Wolf. Lpz. 1796. C. Münch, Leopold v. Oesterreich in s. Denkwürdigk. z. Gesch. S. 303 ff.

Th. Pressel.

Pistorius. Diesen Pistorius (Becker) finden wir sehr häufig unter den Theologen in den ersten beiden Jahrhunderten der Kirchenreformation, und zwar in mehreren Landen. Theophilus Pistorius hieß der Nachfolger des hochverdienten Pfarrers Johann Matthesius († 1564. — Vgl. Bd. IX. S. 160 f.) in Joachimsthal in Kursachsen; sein Sohn gleiches Vor- und Zunamens ist als Orientalist bekannt, er hat auf den Universitäten Leipzig, Wittenberg, Jena und Kopenhagen docirt. So wird auch ein Superintendent Pistorius in Delitzsch († 1679) genannt. — Wie in Sachsen, so finden wir den Namen auch in Schleswig. Theodorich Pistorius hat der erste lutherische Prediger in Husum geheißen; sein Sohn Johann P. war Pfarrer zu Tettenbüll im Eiderstädt'schen und dann Superintendent im Eiderstädt'schen, der Enkel Theodorich P. (1600) Diakonus zu St. Peter daselbst; er hat de laudibus conjugii geschrieben. — Gleichzeitig begegnet uns derselbe Name im Braunschweig'schen. Conrad Pistorius war ein braunschweig'scher Theolog, daselbst geboren und 1588 gestorben; er hat 1559 mit Paul Eitzen von Hamburg und Joachim Mörlin von Braunschweig an den Verhandlungen über die Hardenbergischen Religionsstreitigkeiten (vgl. Bd. V. S. 540 — 551) gutachtlich Theil genommen. Er hat in seinem Leben mancherlei Wechsel erfahren; 1562 wurde er Superintendent in Güstrow; 1572 wurde er von dem Herzog Ulrich von Mecklenburg dimittirt; seitdem hat er erst in Rostock, dann in Antwerpen und später in Wien, hierauf als Superintendent in Hildesheim gelebt, bis er, von da vertrieben, nach Braunschweig sich zurückzog, wo er auch zu

seiner Ruhe eingegangen ist. — Noch wichtiger wird uns derselbe Name in Hessen. Der erste lutherische Pfarrer zu Nidde in Oberhessen hat ebenfalls Johann Pistorius geheißen; früher war er im Dienste der römisch-katholischen Kirche Altarist zu St. Johannes in Nidde gewesen; er hat an den Regensburger Religionsgesprächen 1541 und 1546 lutherischerseits Theil genommen, 1557 war er unter den Abgeordneten zu Worms zu gleichem Zwecke ohne Erfolg. Er ist auch anderweit von dem Landgrafen in Hessen für die Kirche gebraucht worden; so war er auch bereits 1544 bei den Versuchen zur Einführung der Reformation in dem Erzbisthum Köln unter dem Kurfürsten Hermann Grafen zu Wied behülflich gewesen, bis die Schlacht bei Mühlberg der Ausführung Jahre langer Vorbereitungen in jenen Landen ein Ziel setzte. — Aber noch bekannter als der Pfarrer und Superintendent in Nidde ist der Sohn desselben, ebenfalls Johann Pistorius und nach seinem Geburtsorte Niddanus genannt. Er ist durch große Gaben und durch einen seltenen Umkreis von Kenntnissen ausgezeichnet, erst Mediciner mit starker Hingabe an kabbalistische Künste, auch Arzt und Doktor der Medicin, dann Politiker, Jurist und Historiker, schließlich Theolog, sowie Schriftsteller in allen Gebieten seiner Studien. Aber zu der unruhigen Beweglichkeit des Geistes kam eine sehr bedenkliche Variabilität in seinen religiösen Ueberzeugungen; als Lutheraner geboren und erzogen, wandte er sich später zur reformirten Kirche und von dieser zu dem schärfsten Gegensatze derselben, zur römisch-katholischen Kirche, in welcher er schnell hinter einander der Theologie Doktor, des Pabstes Hausprälat, Dompropst zu Breslau und kaiserlicher Rath geworden ist.

Es wird ausdrücklich berichtet, daß er 14 Tage vor dem Tode Luther's, am 4. Februar 1546, geboren worden und im September 1608 zu Freiburg im Breisgau gestorben sey. Sein hauptsächlicher Aufenthalt und das Feld seiner Wirksamkeit war aber Baden, wo nach dem Tode des Markgrafen Karl II. († 1577 im April) die drei Söhne desselben, Ernst Friedrich, Jakob und Georg Friedrich, nachfolgen, von welchen der erstere in Folge seiner Zweifel über die Lehre von der Ubiquität Christi zur reformirten, der zweite unter Pistorius' Mitwirkung, weil er anders die Continuität der Kirche nicht wahren zu können meinte, zur römischen Kirche übertrat, aber der jüngste der lutherischen Kirche, wie er sie vom Vater überkommen hatte, treu geblieben ist. Pistorius selbst hatte sich im Jahre 1578 zum Concordienbuch der lutherischen Kirche mit seiner Namensunterschrift bekannt; später hatte er sich, wie gesagt, aber nur auf kurze Zeit, zur reformirten Lehre gewendet, und im Jahre 1588 tritt er förmlich zur römischen Kirche über, für die er die übrigen 20 Jahre seines Lebens thätig war. So war er namentlich als vertrauter Rath des Markgrafen Jakob bei mehreren Religionsgesprächen über die Differenzen zwischen Rom und Wittenberg, zwischen Trient und Augsburg besonders beschäftigt und wirksam. Dahin gehört das Colloquium desselben zu Baden, welches bereits am 10. Februar 1589 angesagt war, aber erst am 18. November seinen Anfang nahm und in vier Sitzungen verlief. Die Gegner waren lutherischerseits D. Jakob Andreä und D. Jakob Heerbrand von der Universität Tübingen und reformirterseits der Theologe Schyrius, dessen Einflusse, sowie den früheren Einwirkungen von Pistorius selbst, der erst später erfolgte Uebertritt des Markgrafen Ernst Friedrich zur reformirten Confession zugeschrieben wird, worüber das bekannte Staffortische Buch vom J. 1599 weitere Auskunft gibt. Das Baden'sche Gespräch endete übrigens schnell genug mit Mißverständnissen und Zerwürfnissen über die Methode der Disputation, indem Pistorius mit sophistischer Dialektik den Sieg zu erlangen versuchte. — Ein anderweites Religionsgespräch hatte das Jahr darauf (1590) in Emmendingen zwischen evangelischen und papistischen Theologen statt; zu den ersteren gehörte auch D. Joh. Peppus aus Straßburg, zu diesen Joh. Zehender und D. Georg Hänlin, Pastor zu Freiburg; es begann am 3. Juni und endigte mit der siebenten Sitzung am 7. Juni Nachmittags, am Pfingstfeste. Der Markgraf Jakob nahm selbst Theil, es handelte sich insbesondere um die oft wiederholte Frage: Wo

war die rechte Kirche vor Luther? Diese Frage war namentlich für Pistorius eine Klippe geworden, an welcher sein evangelischer Glaube gescheitert war; er konnte sich die Kirche der Vorzeit nicht als das kleine Häuflein denken, und die einzelnen Zeugen in der Diaspora mit ihren Angehörigen, die Prediger in der Wüste, die Propheten in Babel konnten nach seinen Vorstellungen die Continuität der Kirche durch alle Jahrhunderte nicht vertreten. Darum genügten weder ihm, noch seinem fürstlichen Gönner die Antworten des D. Peppus. Auch der Markgraf fand sich durch das evangelische Zeugniß des Letztern nicht befriedigt und blieb papistisch bis zu seinem Tode am 17. August 1590, und zwar nach seinem letzten ausdrücklichen Bekenntnisse, worüber Pistorius den ausführlichen Bericht veröffentlicht hat. — Nach dem Ableben des Markgrafen begab sich Pistorius nach Freiburg im Breisgau unter kaiserlichen Schutz und unter die Jurisdiktion des Bischofs von Constanz, unter dessen Autorität auch der förmliche und feierliche Uebertritt des Markgrafen und seines Raths geschehen war. — Von dem Eifer des D. Pistorius für die römisch-katholische Kirche und gegen die von ihm verlassenen beiden evangelischen Kirchen zeugen auch die Verhandlungen, welche zwischen dem Kardinal Bischof Andreas von Constanz und Brixen und den Zürichern auf seine Veranlassung eingeleitet oder wenigstens verabredet wurden, aber nicht zu Stande gekommen sind, so daß er sich endlich nach Verlauf mehrerer Jahre veranlaßt sah, seine ausführlichen Vorbereitungen zu dem Religionsgespräche zu vermeintlicher Widerlegung der schweizerischen Kirche drucken zu lassen. Die Widerlegung geht davon aus, daß Petrus in Rom gewesen und daselbst gepredigt habe, wie auch die römischen Kaiser Gratianus, Valentinianus und Theodosius bezeugten, von welchen beiden letzteren der Apostel bereits als Princeps Episcopalis coronae et dignitas civitatis Romanae anerkannt werde, wie die Züricher selbst zugestanden hätten. Die weitere Disputation gründet sich aber besonders auf das dem Pabst Damasus am Ende des vierten Jahrhunderts zugeschriebene Glaubensbekenntniß, welches die Schweizer ausdrücklich als ihre Richtschnur anerkannt hätten. In der weiteren Ausführung werden 35 allgemeine Irrthümer und zum Anhang „mehr denn 2000 Particularirrthümer von der Calvinischen Confession“ nach der Reihe aufgezählt; Calvin wird auch hinsichtlich seiner Person nach allen Beziehungen verdammt. Der Titel der weitläufigen Schrift ist abgekürzt: „Acten der zu Zürich zwischen weiland Herrn Kardinal von Oesterreich, Bischofen zu Constanz &c. und Einem ehrsamen wohlweisen Rath der Stadt Zürich wegen der Religion angestellten Disputation &c. Gestellt aus Befehl Herrn Kardinals von Herrn Ioanne Pistorio &c. Cum privil. Caes. Maj. perpetuo. Gedruckt zu Freiburg 1603.“ Gewidmet ist die Schrift dem damaligen Kurfürsten, Erzkanzler und Erzbischof Johann Adam von Mainz, und zwar, so heißt es am Schlusse der Dedication, „Actum zu Freiburg im J. 1603, auf den 14. Februari, stilo correcto, auf welchem (eben damals den vierten) Tag ich vor funfzig sieben Jahren im Churf. Gn. Bistumb, und nämlich in eben dem Jahr, da der unselige antichristische Luther Todes verfahren, auf die Welt geboren bin, mit welchem gotteslästerlichen Mann ich vierzehn Tag auf Erden gelebt habe, und in das dreimal vierzehnte Jahr meines Lebens mit seinen abscheulichen Lästerungen (leider) behaftet gewesen bin, dem Allmächtigen barmherzigen Gott letzlich beliebt hat, mich armes übelverführtes Schaff aus seiner grundlosen Genad in den Schafftall seines lieben Sohnes, unsers einigen Heilandes Christi wiederum einzuziehen. Lob, Ehr und Dank in Ewigkeit. Amen.“

Von seinem bitteren Eifer gegen den deutschen Reformator zeugt außerdem und unter Anderem auch die Schrift: Anatomia Lutheri, seu de septem spiritibus Lutheri. Die Schrift machte so viel Aufsehen, daß sowohl die württembergischen Theologen in einem „bescheidentlichen Berichte“ (Tübingen, 1596), als auch die Theologen und Prediger in Oberhessen in einer nothwendigen Besichtigung der lästerlichen Anatomia Luther's (Frankf., 1597) darauf geantwortet haben. — D. Pistorius hat auch im Dienste der römischen Kirche einen „Wegweiser für alle verführten Christen“ ge-

schrieben, um wo möglich Viele in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückzuführen, worauf D. Mentzer in seinem „Anti Pistorius" nachdrücklich geantwortet hat. — Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß eine konkrete Biographie des wunderlichen Mannes, den wir nicht richten, aber bedauern, nicht allein psychologisch wichtig seyn, sondern auch ein lebendiges Bild seiner Zeit darstellen würde. So würde nicht minder ein eingehendes Studium der durch ihn angeregten kirchlichen Polemik, wenn wir uns durch die schwerfällige Form nicht abhalten lassen, auch für unsere Zeit in Beziehung auf alle krankhafte Anwandlungen, die über die Berge fliegen, sehr lehrreich und heilsam seyn. — Außerdem würde es auch wichtig seyn, über sein Verhältniß zu dem Kaiser Rudolph II. Näheres zu erfahren, der seinem Rathe einerseits nach seiner mystischen Richtung und absonderlichen Liebhabereien ähnlich, aber auch andererseits nach seiner duldsamen und friedlichen Anerkennung mehrerer Kirchen in der Einen Kirche entgegengesetzt zu seyn scheinen könnte. — Von Pistorius theologischen Schriften nennen wir nur noch seinen Tractat de communione sub unâ, worüber er mit Wilhelm Holderus heftige Streitschriften gewechselt, und sein theorema de fidei christianae definita mensura gegen D. Joh. Jakob Grynäus zu Basel, zur Rechtfertigung seines Uebertritts zur römischen Kirche, worauf im J. 1588 D. Jakob Heerbrand, damals Generalsuperintendent zu Pforzheim zum Nachweise der ununterbrochen fortgehenden sichtbaren Kirche im Gegensatze zur ausgearteten Kirche geantwortet hat; es folgt nun eine Streitschrift auf die andere. — Außerdem ist Seitens des D. Pistorius eine sehr ausführliche, theologisch und psychologisch zumal wichtige Schrift zu nennen, und zwar nach ihrem Titel: „Unser, von Gottes Genaden, Jakobs, Marggrafen zu Baden und Hechbergk ꝛc. christliche erhebliche und wohlfundirte Motifen, warum wir aus einigem eifrigen Trieb unsers Gewissens, und zuvörderst allein zu der Ehr' des Allmächtigen, alsdenn zur Erlangung unserer Seligkeit, und Entfliehung der ewigen Verdammniß, nicht allein für unsere Person die Lutherische Lehr verlassen, und zu dem catholischen Immerwehrenden und allein selig machenden christlichen Glauben uns nothwendig begeben, sondern auch unsere von Gott anbefohlne Land zu ebenmäßiger wahrhafter Religion anweisen und reformiren lassen müssen. Dabei 300 Theses über die Rechtfertigung, so zu Emetingen sollen disputirt werden, und Conclusions Schrift zu dem Emetinger Gespräch, Alles bei des hochseligen Fürsten Leben angefangen, und auf Seinem Todbett nochmals befohlen. Durch J. Pistorium. Cöllen 1591." Die Schrift beginnt mit der Geschichte von der „Bekehrung" des Markgrafen, mit dessen Ableben († 17. August 1591) sie schließt; dedicirt ist sie den drei Gebrüdern Grafen von Hohenzollern und Sigmaringen, Eitel Friedrich, Karl und Friedrich, als Freunden und Glaubensgenossen des Verstorbenen, bei welchen sich der Markgraf noch kurz vor seiner letzten Erkrankung zu Sigmaringen aufgehalten hatte, um daselbst nach seiner Gewohnheit Sauerbrunnen zu trinken. Es wird in eben dieser Schrift auch weitläufig berichtet, wie Pabst Sixtus V. auf Veranlassung der „Bekehrung" des Markgrafen denselben nicht allein mit einem apostolischen Breve beehrt, sondern auch in Rom eine feierliche Procession zu Fuß mit ansehnlichem Gefolge zu mehreren Kirchen gehalten habe. — Außerdem ist als historische und biographische Quelle noch zu nennen: Jo. Fechti, Sup. Rostock., Historia Colloquii Emmendingensis, cui subjicitur Protocollum et Conclusio. Rostockii 1709. Diese Schrift enthält zugleich über die hauptsächlichen Collocutoren von beiden Seiten, den strengen Lutheraner Joh. Peppus und den Convertiten Joh. Pistorius, welche sich im heftigsten Kampfe gegen einander befanden, sowie über den Markgrafen Jakob selbst wichtige biographische Nachrichten. Wir ersehen daraus zugleich, daß Pistorius in seiner Verblendung sogar zur Verstoßung einer Tochter sich hat hinreißen lassen, welche sich Gewissens halber von der evangelischen Kirche nicht hat trennen wollen und deßhalb in große Noth gekommen ist, ohne sich dadurch an ihrem Glauben irre machen zu lassen. — Zur Karakteristik des Mannes gehören auch seine medicinischen Schriften über das Heilverfahren gegen die Pest und gegen das Podagra: seine historisch-politischen

Schriften betreffen hauptsächlich die Geschichte von Polen nebst Schlesien, Masovien und Litthauen, mit genealogischen Nachweisungen der Könige und Fürsten, desgleichen die Geschichte von Deutschland, nicht minder von Ungarn und Spanien. — Nach einem so unruhigen und veränderlichen Leben in einer ernst bewegten Zeit möchten wir gern von den letzten Tagen und Stunden des vielversuchten Mannes nähere Kenntniß nehmen, aber wir erfahren nur aus D. Fecht's schon erwähnter Geschichte, daß Eulinus in Marburg nach dem von dem Arzte aus Freiburg im Breisgau erhaltenen Berichte Pistorius' Tod ausführlich beschrieben und das Manuskript an Melchior Goldast nach Frankfurt zum Druck geschickt habe; allein was aus der Handschrift in den Händen eines ebenfalls sehr unruhigen Gelehrten geworden ist, bleibt bis jetzt ohne Aufklärung.

C. F. Göschel.

Pius I. (142? — 157?), der zehnte Bischof von Rom, soll in Aquileja geboren und der Sohn eines Rufinus gewesen seyn. Ueber die Dauer und die Zeit seines Pontifikats läßt sich so wenig etwas historisch bestimmen, daß die Bollandisten (Acta Sanctorum Mensis Julius. Tom. III. Fol. 159) bekennen: Catalogi Romanorum pontificum ita implexi aut potius corrupti sunt, ut ex ipsis haberi plane nequeat certa hujus sancti pontificis aetas aut successio. Irenaeus (contra Haereses Lib. III. c. III.), Hegesippus et alii auctores vetustissimi ipsum Hygini successorem faciunt, sive ascendendo sive descendendo cum decessoribus aut successoribus componatur: ut Anicetum praecessisse debeat. Contra vero Optatus, Augustinus, et qui illos sequuntur, cum jam dictis catalogis S. Pium Aniceto postponunt. Die Angaben, wie lange Pius Bischof von Rom gewesen sey, schwanken zwischen 12 und 20 Jahren. Die verbreiteteste Annahme von 15 Jahren ist aus Eusebius hist. eccles. lib. IV. cap. 11. entlehnt. Daß der Verfasser des Pastor Hermae ein Bruder von Pius I. gewesen sey, wie uns der sogen. Kanon des Muratori berichtet, (Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus) ist unmöglich, wenn man nicht mit Hefele das spitzfindige Auskunftsmittel ergreifen will, der Bruder von Pius I., Hermas, habe in der Rolle des apostolischen Hermas, welcher nach dem Buche selbst als der Verfasser angesehen seyn will, die Schrift abgefaßt.

Die Schriftstücke, welche, als von Pius I. herrührend, bei Mansi collectio amplissima I. 672—681 abgedruckt sind, sind sämmtlich unächt. Der Bischof Justus von Vienne, an den zwei Briefe gerichtet sind, lebte höchst wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert. — Nach dem Martyrologium Romanum soll Pius unter Antoninus Pius als Märtyrer gestorben seyn. Allein weder Irenäus noch irgend ein anderer glaubwürdiger Zeuge bezeichnen ihn als einen Märtyrer. Die katholische Kirche feiert sein Andenken am 11. Juli.

Just. Fontanini: Historia litterar. Aquilej. Lib. III. cap. III. pag. 70. — Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique ed. 1732. fol. 130 u. 263. — Jaffé, Regesta pontificum Romanorum p. 3 u. 920.

Pius II., Pabst von 1458—1464, ist wichtiger durch das, was er vor seiner Besteigung des päbstlichen Stuhles für die Wiederherstellung der Machtfülle des Pabstthums leistete, als durch seine Thaten und Erfolge als Pabst selbst.

Enea Silvio de' Piccolomini, der Sohn Silvio's de' Piccolomini und der Vittoria Fortequerra, wurde als der älteste Bruder von 18 Geschwistern am 18. Okt. 1405 zu Pienza (Corsignano) geboren. Die alte, aus Siena stammende Familie der Piccolomini war während der Minderjährigkeit Silvio's um den größten Theil ihres Vermögens gekommen, so daß Enea seine Jugendzeit in sehr kümmerlichen Verhältnissen verbrachte. Achtzehn Jahre alt, bezog er die Universität zu Siena, auf der er durch Privatstudien und den Umgang mit dem berühmten Juristen und Humanisten Mariano de' Sozzini seine mangelhafte Schulbildung ergänzte und sich in den humanistischen Studien so ausbildete, daß er bald als eleganter Lateiner und gewandter Dichter in tuscischem Dialekte

sich vor seinen Studiengenossen hervorthat. Nachdem sich Enea noch unter Francesco Filelfo zu Florenz in seinen humanistischen Studien vervollkommnet und dann auf Betrieb seiner Familie wieder in Siena Jurisprudenz studirt hatte, trat er als Sekretär in die Dienste des Bischofs von Fermo, des Domenico da Capranica, eines Führers der Partei der Colonna gegen den Pabst Eugen IV. Im Gefolge Capranica's, der sich zum Concil nach Basel begab, um sich dort gegen Eugen IV. wegen seiner nicht erfolgten Anerkennung als Cardinal Recht zu verschaffen, kam Enea 1432 nach Basel. Da Capranica aus Geldmangel seinen Sekretär nicht besolden konnte, trat dieser in die Dienste des Bischofs Nikodemus von Freisingen, in dessen Begleitung er den verunglückten Reichstag zu Frankfurt (1432) besuchte, und kurze Zeit darauf in die des Bischofs Bartolomeo von Novara, eines Parteigängers des Herzogs Filippo Visconti von Mailand. Da Bartolomeo sich in eine Verschwörung gegen Pabst Eugen IV. eingelassen hatte und Enea in die Dienste eines Cardinals treten konnte, verließ er auch gar bald seinen dritten Herrn und ging nach einem kurzen Aufenthalte in Italien mit dem Cardinallegaten des Pabstes an das Concil im J. 1435 wieder nach Basel und dann zum Congresse von Arras, wo Albergata den Frieden zwischen Frankreich und Burgund zu Stande brachte. Von dort begab sich Enea im Auftrage des Cardinals nach Schottland, um den König Jakob zu einem Kriege gegen England aufzureizen. Nach einer höchst gefahrvollen Reise, deren Hauptzweck verfehlt war, kehrte er im Frühjahre 1436 nach Basel zurück, verließ sogleich den Dienst Albergata's, der nach Italien zurückgegangen war, und trat unaufgefordert in einer Versammlung des Concils als Sprecher des Herzogs von Mailand zu Gunsten einer Verlegung des Concils nach Pavia auf. Zwischen dem Pabste und dem Concil war bekanntlich über die Wahl des Ortes, an dem über die Union mit der griechischen Kirche unterhandelt werden sollte, Streit ausgebrochen und Visconti hatte Pavia als Versammlungsort bezeichnen lassen. Durch die Eleganz und Gewandtheit seiner Rede und die in ihr ausgesprochenen loyalen Gesinnungen gegen die das Concil beherrschende antipäbstliche Partei machte Enea die Väter des Concils auf sich aufmerksam und gewann sich die Gönnerschaft des mächtigen Herzogs. Die Majorität des Concils, durch den Cardinal von Arles geführt, stimmte jedoch in erster Linie für das Verbleiben des Concils in Basel oder, wenn dieses den Griechen nicht genehm sey, für Avignon. Die Legaten bestanden aber auf Florenz, Udine oder einer anderen Stadt, die dem Pabste und den Griechen zusage. Nach stürmischen Verhandlungen trennten sich die Parteien am 7. Mai 1437 und am 18. Sept. erklärte Eugen das Concil für aufgehoben und berief ein neues nach Ferrara. Am 9. Januar 1438 verließ der päbstliche Cardinallegat Cesarini Basel und am 24. Januar suspendirte das Concil den Pabst. Unter der großen Anzahl Italiener, die sich jetzt allmählich von dem Concil zurückzogen und sich nach Florenz zu Eugen begaben, befand sich Enea nicht. Er hatte unterdessen in Basel bei verschiedenen Prälaten Sekretärsdienste geleistet und mit seinen Collegen und Landsleuten ein munteres, leichtfertiges Leben geführt. Bei den Streitigkeiten über die Wahl des Ortes zu einem neuen Concil war er stimmberechtigt und nach seiner Rede für Pavia Scriptor, d. h. ein Protokollführer der Synode geworden. Nachdem er einmal diese Staffel erklommen hatte, wurde er auch Mitglied einer Deputation des Concils, Vorstand der Canzlei und als solcher wiederholt zu Gesandtschaften für das Concil verwendet. Auf einer dieser Reisen knüpfte er mit einer Brittin in Straßburg ein intimes Verhältniß an, in Folge dessen er Vater wurde und einige Zeit später seinem Vater, der ihm über dieses Ereigniß halb und halb sein Mißvergnügen ausgesprochen hatte, unter Anderem schrieb: certe nec lapideum nec ferreum genuisti filium, cum esses tu carneus. Scis, qualis tu gallus fueris; at nec ego castratus sum, neque ex frigidorum numero. Nec sum hypocrita, ut videri bonus quam esse malim. Fateor ingenue meum erratum, quia nec sanctior sum David Rege, nec Salomone sapientior. Antiquum et vetus est hoc delictum, nec scio, quis eo careat. Late patet haec pestis (si

pestis est, naturalibus uti) quamquam non video, cur tantopere damnari coitus debeat, cum natura, quae nihil perperam operatur, omnibus ingenuerit animantibus hunc appetitum, ut genus continuaretur humanum etc.

Einem Manne, der mit dieser Frivolität über solche Angelegenheiten an seinen Vater zu schreiben vermochte, konnte es bei der Wahl der Partei, die er zu nehmen hatte, nicht beikommen, zu untersuchen, auf welcher Seite Recht oder Unrecht war. Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsrücksichten mußten hier entscheiden. Von diesen bestimmt, schloß sich auch Enea an den Erzbischof von Mailand an, der ihm dann, ohne das Capitel zu fragen, eine Probstei an der Lorenzokirche zu Mailand verlieh. Aus Dankbarkeit hierfür hielt Enea am Ambrosiustage vor dem versammelten Concil die Festrede auf den heiligen Ambrosius, in der er den Verfall der Kirchenzucht tief beklagte. In Folge dieser seiner Beziehungen zu Mailand schloß er sich dann auch wieder an seinen alten Herrn, den Bischof Bartolomeo von Novara an, als dieser im Auftrage Visconti's nach Wien ging, um den Herzog von Oesterreich und König von Ungarn, Albrecht, zur Uebernahme der ihm angetragenen deutschen Königskrone zu bestimmen. Zu diesem Zwecke verfaßte Enea eine politische Denkschrift, welche den beabsichtigten Erfolg hatte. Den vereinten Anstrengungen der Gesandten des Concils und des Herzogs von Mailand gelang es jedoch nicht, Albrecht zu bewegen, die Neutralität zwischen dem Pabst und dem Concil, zu der sich die deutschen Kurfürsten im Frühjahre 1438 bekannt hatten, aufzugeben. Die Kurfürsten, eifriger denn je, sich von Rom zu emanzipiren, fanden in dieser Stellung sich stark genug, sechsundzwanzig kirchenreformatorische Dekrete des Concils zu Basel durch die sogen. Acceptation zu Reichsgesetzen auf dem Reichstage zu Mainz zu erheben, ohne zu bedenken, daß wenn sie den Pabst über das Concil obsiegen ließen, auch ihre Errungenschaften von keiner Dauer seyn könnten. Daß aber der Pabst über das Concil endlich den Sieg davontragen würde, war um diese Zeit schon fast entschieden. Trotzdem ging dieses auf dem betretenen Wege muthig fort. Nachdem es trotz der Pestseuche, die im Sommer 1539 in Basel Tausende dahinraffte, zusammengeblieben war, ermannte es sich noch zur Absetzung Eugen's (25. Juni 1539) und wählte am 5. November den Herzog Amadeo von Savoyen zum Gegenpabste. Enea Silvio, der sich kaum von den Folgen der überstandenen Pest erholt hatte, nahm das Wahlinstrument auf. Zur Belohnung hierfür und für andere dem Concil geleistete Dienste wurde er zu einem Sekretär an der Curie Felix V. erhoben. In dieser Stellung verfaßte er seine Commentarien über das Baseler Concil (Libri III. de concilio Basileensi), ein Buch, das auf den Index librorum prohibitorum gesetzt wurde, den Libellus dialogorum de generalis concilii authoritate et gestis Basileensium und ein Sendschreiben an Friedrich III., wodurch das Concil nach verschiedenen fehlgeschlagenen Versuchen den deutschen König für sich zu gewinnen hoffte. Wahrscheinlich war es dieses Schreiben, das die Aufmerksamkeit des Bischofs Sylvester von Chiemsee auf Enea richtete und denselben bewog, ihn, als er im Gefolge der Legaten des Concils 1442 zu einer Unterhandlung mit Friedrich III. nach Frankfurt gekommen war, an den König zu empfehlen. Enea wußte sich bei dem sonst so apathischen Könige bald so beliebt zu machen, daß derselbe ihn zu Frankfurt zum Dichter krönte und ihn in der Reichskanzlei unter dem vielerfahrenen Kaspar Schlick als Sekretär anstellte. Für die mannichfaltigen Unbilden, die Enea in dieser untergeordneten Stellung von Seiten seiner deutschen Collegen anfänglich zu ertragen hatte, wurde er aber gar bald durch die Gunst entschädigt, mit der der einflußreiche Kanzler den jungen, hoffnungsvollen Sekretär behandelte. Da Schlick ihn bei Abfassung seiner eigenen Correspondenzen gebrauchte und ihn als Spion am kaiserlichen Hofe vortrefflich benutzen konnte, traten beide sogar bald in die engsten Beziehungen zu einander, die jedoch unmittelbar noch nicht zu einer bebedeutenden Besserung der äußeren Verhältnisse des Sekretärs beitragen konnten. Denn Enea, auf seine geringe Besoldung und nach dem Verluste der Mailänder Probstei auf ein Canonikat zu Trient angewiesen, befand sich in den ersten Jahren seines Aufenthaltes

in Wien häufig in großen Geldverlegenheiten, bis daß der Bischof von Passau ihn mit einer Pfarrei zu Aspach beschenkte. Um diese in Besitz nehmen zu können, verfaßte der lascive Poet, der eben seine bekannte Novelle „Euryalus und Lucretia“ und für den 16jährigen Herzog Sigmund von Tyrol eine epistola amatoria vollendet hatte, eine sehr moralisirende Antrittspredigt. Das neue Amt hinderte aber den jungen Geistlichen nicht im Entferntesten, ruhig in Wien zu bleiben und sich auf seinen Uebertritt zur Partei Eugen's vorzubereiten.

Da der Kanzler Schlick seinen Bruder mit Hülfe Eugen's auf den Bischofsstuhl zu Freisingen zu heben gedachte, schloß er sich insgeheim ganz an den Pabst an und übertrug seinem Sekretär, der von den Vätern des Baseler Concils noch als eine ihrer Stützen am kaiserlichen Hofe angesehen wurde, die Besorgung dieser Angelegenheit. Durch die wiederholt in Wien anwesenden Legaten Eugen's, Cesarini und Karvajal, und seine Verbindungen mit alten Freunden an der römischen Curie immermehr für das römische Interesse gewonnen, nahm er zwar noch an der Abfassung der Reichtagsbeschlüsse von Nürnberg (1444), durch welche die Neutralität Deutschlands auf ein Jahr verlängert und die Berufung eines neuen allgemeinen Concils verlangt wurde, lebhaften Antheil, ließ sich aber doch recht gern zur Ueberbringung der sogenannten Nürnberger Avisamenta nach Rom benutzen. In Rom angelangt und von dem Pabste nach Erfüllung einiger Formalitäten sehr freundlich aufgenommen, bat er den heil. Vater für alle seine bisher aus Unwissenheit gegen ihn begangenen Vergehungen demüthig um Verzeihung und trat, gründlich gebessert, wenn auch jetzt noch nicht öffentlich, in die Dienste der römischen Curie, ja wurde von diesem Augenblick an ihr Hauptwerkzeug an dem Wiener Hofe. Der Pabst, der natürlich von einem neuen Concile nichts wissen wollte, schickte nun nach Wien eine Gesandtschaft, um Friedrich III. ganz für sich zu gewinnen. Friedrich III. ließ sich auch durch Concessionen, die man ihm als Herzog von Oesterreich machte, bestimmen, die Interessen der deutschen Kirche aufzuopfern. Nach diesem Erfolge glaubte man aber in Rom, stark genug zu seyn, die störrigsten Gegner der Curie in Deutschland mit einem Schlage vernichten zu können. Der Pabst ließ die beiden Erzbischöfe von Trier und Köln nach Rom zur Rechtfertigung citiren und bedrohte beide, wenn sie nicht erscheinen würden, mit dem Banne. Durch dieses rasche Vorgehen des Pabstes kam aber der langsame und bedächtige Friedrich in eine schwierige Lage. Man fürchtete noch einmal, daß er sich der päbstlichen Partei entziehen könne. Um ihn hiervor zu bewahren, schrieb Enea seine politische Denkschrift: De ortu et autoritate Romani imperii, deren Inhalt sich in dem Satz derselben zusammenfassen läßt: „des römischen Bischofs Richterspruch darf Niemand zu untergraben suchen, des römischen Königs Willen darf Niemand anfechten.“ Mehr noch aber als dieses Memoire wirkten bei dem König die 221000 Dukaten, für die er sich an den Pabst verkaufte und Deutschland um alle Vortheile der Mainzer Acceptation brachte. Ehe jedoch die Curie ihre Ziele erreichte, waren noch manche Schwierigkeiten zu überwinden. Im Jahre 1446 hatte sich der Kurfürstenverein gebildet und kategorische Forderungen an den Pabst und den König gestellt. Der Gesandtschaft desselben nach Rom reiste, vom König abgesendet, Enea auf dem Fuße nach, wußte in Rom zuerst bei dem Pabste Audienz zu erhalten uud denselben zu einer nicht allzu verletzenden Antwort an seinen Antagonisten, den Gesandten des Kurvereins, Gregor von Heimburg, zu bewegen. Von Rom reiste Enea direkt nach Frankfurt zu dem Kurfürstentage, wo es ihm in Verbindung mit dem päbstlichen Legaten gelang, den Kurfürsten von Mainz durch Bestechung seiner Räthe dem Bunde untreu zu machen. Enea arbeitete selbst jetzt einen Vermittelungsvorschlag in vier Artikeln aus, den die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg und eine Anzahl Erzbischöfe und Bischöfe annahmen. Jetzt erst erkannte man in Deutschland den wahren Karakter Enea's. Was lag aber dem treulosen Intriguanten daran, daß man ihn als einen Apostaten behandelte? Hatte er sich doch die größten Verdienste in den Augen des Pabstes und Friedrich's III. erworben! Deßhalb sandte ihn auch der König an Eugen IV., um im

Verein mit den Gesandten der gewonnenen Reichsfürsten über die Rückkehr des deutschen Reiches unter die Obedienz des römischen Stuhles entgültig zu verhandeln. Nach den wichtigsten Zugeständnissen von Seiten der deutschen Gesandten nahm der Pabst die von Enea verlesene Gehorsamserklärung des Königs und einer Anzahl Reichsstände auf seinem Sterbebette entgegen (7. Febr. 1447).

Bis zur Krönung des neuen Pabstes Nikolaus V. blieb Enea, der apostolischer Diakon geworden war, mit den übrigen Gesandten in Rom und wurde vom Pabste mit Auszeichnung behandelt. Bei seiner Abreise erhielt er ein Geldgeschenk von hundert Dukaten von der Curie, und kurze Zeit darauf kostenfrei seine Ernennung zum Bischof von Triest. Augenblicklich aber vermochte Enea nicht sein bischöfliches Amt anzutreten. Hatte er doch wichtige Angelegenheiten für die ganze römische Kirche zu betreiben. Er wurde 1447 nach Aschaffenburg geschickt, um mit den Fürsten, welche sich schon mit dem Pabste verständigt hatten, über die zukünftige Gestaltung der deutschen Gesammtkirche zu berathen. Da die hier versammelten Reichsstände dem Könige die weitgehendsten Vollmachten ertheilten, so erließ dieser jetzt eine Verordnung, worin er selbst die von ihm und dem größeren Theile der Reichsfürsten erfolgte Rückkehr unter die Obedienz des römischen Pabstes anzeigte und die noch renitenten Reichsfürsten ein Gleiches zu thun aufforderte. Allein noch war der Widerstand von vier Kurfürsten zu überwinden. Um diesen zu brechen, ging Enea zuerst nach Köln, wo er zwar über seine Apostasie so viele Sticheleien hören mußte, daß er sich zur Abfassung einer Retraktationsschrift an die Kölner Universität entschloß, allein den Kurfürsten doch für sich gewann. Nach und nach erkannten alle deutschen Fürsten Nikolaus V. an, und man konnte nun an den Abschluß eines Concordats mit dem deutschen Reiche denken. Carvajal wurde zu diesem Zwecke nach Wien geschickt, und nach langwierigen Verhandlungen, an denen Enea den lebhaftesten Antheil nahm, wurde im Februar 1448 das Wiener Concordat abgeschlossen, durch das die deutsche Kirche aller der Freiheiten wieder verlustig wurde, die ihr die Annahme der Baseler Beschlüsse gesichert zu haben schien. Den ausgezeichneten Erfolgen, welche Enea bis dahin in seiner kirchenpolitischen Thätigkeit errungen hatte, entsprach nun auch ganz der Einfluß, den er am königlichen Hofe zu Wien ausübte. Er überdauerte glücklich den Sturz seines alten Protektors Schlick und wurde zu den wichtigsten politischen Missionen verwendet. So lagen die Verhandlungen über die Mailändische Frage nach dem Tode Filelfo Visconti's ganz in seiner Hand. Alles dieses trug aber nichts dazu bei, ihm in seinem Bisthume Ansehen zu verschaffen. Statt der Erholung, die er in seinem geistlichen Amte zu finden gehofft hatte, fand er bei seinem ersten Auftreten in Triest Alles in Verwirrung und im Aufstande, so daß er das erste Jahr durch einen Vicar seinen Sprengel verwalten lassen mußte. Friedrich III. entschädigte ihn hierfür durch Verleihung einer reichen Pfarrei und durch Uebertragung der wichtigsten politischen Geschäfte. Er sandte ihn 1450 zur Brautwerbung an den König Alfons von Castilien und Sicilien, den Onkel seiner nachherigen Gemahlin Eleonore von Portugal. Auf der zu diesem Zwecke unternommenen Reise wurde Enea zum Bischof von Siena ernannt. Er reiste nach Wien zurück, trug dem König das Resultat seiner Negociationen auch in Betreff der mit der Hochzeitsreise zu verbindenden Kaiserkrönung vor und wurde sogleich zu Unterhandlungen mit den rebellirenden böhmischen und ungarischen Ständen abgeordnet. Auf der berühmten Krönungsreise, die Friedrich III. nach Italien 1452 unternahm, begleitete er den Kaiser als Botschafter und Orator. In dieser Eigenschaft hielt er kurz vor der Abreise des Kaisers von Rom noch eine Rede vor dem versammelten Consistorium, in welcher er in Lobeserhebungen des päbstlichen Stuhles sich selbst übertreffend, im Namen des Kaisers zu einem Kreuzzuge gegen die Ungläubigen aufforderte. An die Ausführung dieses Gedankens war nun zunächst gar nicht zu denken. Mußte doch der Kaiser, der die Türken aus Europa jagen wollte, sich den Bedingungen seiner aufrührerischen Barone, die ihn in Wienerisch-Neustadt belagerten, unterwerfen; und doch vermochte Enea, in

dessen Kopfe wohl der Gedanke an einen Kreuzzug entsprungen war, den trägen Kaiser trotz dieses Mißgeschickes in der nächsten Nähe nach dem Falle Constantinopels für einen Plan zu einem neuen Kreuzzuge zu enthusiasmiren. Allein auf dem Reichstage zu Regensburg konnte weder der kaiserliche noch der päbstliche Gesandte die Reichsfürsten zu Thaten anspornen. Erst 1454 ermannte sich die Reichsversammlung in Frankfurt nach einer zweistündigen Rede Enea's, dem Könige von Ungarn mit 42,000 Mann zu Hülfe zu ziehen. Allein dieser Eifer verrauchte gar bald, trotz aller Gegenbemühungen des kaiserlichen Gesandten, als im folgenden Jahre auf dem Reichstage die päbstlichen Gesandten durch ihr anmaßendes Betragen die Fürsten verletzten und die Kunde von dem Tode des Pabstes Nikolaus V. einlief. Es erhoben sich sogar gleich wieder einflußreiche Stimmen in Deutschland, die das Wiener Concordat, das nur mit Nikolaus V. abgeschlossen sey, als nicht unbedingt verbindlich für alle Folgezeit angesehen wissen wollten. Allein Enea war zu mächtig beim Kaiser, als daß dieser den Eingebungen der patriotischen Partei hätte folgen sollen. Der italienische Bischof wußte dem Kaiser nur zu gut die Grundsätze der Politik einzuprägen, die seit jener unglücklichen Zeit so oft zum Schaden Deutschlands mit Erfolg gepredigt worden sind. Er redete ihm vor*), es liege im Interesse des Kaisers das Ansehen des Pabstes nicht zu schwächen, weil bei dem unauslöschlichen Hasse des Volkes gegen die Regierung diese des Pabstes bedürfe.

Diesem Rathe folgend, schickte der Kaiser Enea nach Rom, um dem neuen Pabste Calixt III. ohne Weiteres seinen Gehorsam anzeigen zu lassen. Und dennoch war dieser mit dem Kaiser nicht ganz zufrieden, desto zufriedener aber mit seinem Gesandten, den er nach Vermittelung eines Friedens zwischen Siena und einem Condottiere mit dem rothen Hute belohnte. Aus Dankbarkeit hierfür suchte nun Enea in zahlreichen Briefen an deutsche Freunde die maßlosesten Ansprüche des Pabstthums gegen den immer weiter um sich greifenden und sich tiefer einwurzelnden Haß des deutschen Volkes zu vertheidigen. Das berühmte Werk de situ, ritu, moribus et conditione Germaniae verdankt dieser apologetischen Tendenz seine Entstehung.

Ein solcher unermüdlicher und geschickter Vorkämpfer des Pabstthums mußte in dem Cardinalscolleg den größten Einfluß ausüben, wie er uns auch ruhmredig genug berichtet, und bei einer Erledigung des Stuhles Petri ein nicht zu unterschätzender Bewerber um die Tiara seyn. Als Calixt am 6. August 1458 starb, wurde Enea, der sich krankheitshalber des Sommers in den Bädern von Viterbo aufgehalten hatte, gar bald gesund, eilte nach Rom und wurde, wenn auch erst nach Uebernahme einer sehr bindenden Wahlcapitulation wirklich zum Pabst gewählt.

So bestieg denn jetzt der Mann, der als abenteuernder Schreiber vor 26 Jahren nach Basel gekommen war und bis zu seinem vierzigsten Jahre jede geistliche Weihe von sich gewiesen hatte, weil ihn diese nach seinem eigenen Bekenntnisse in seinem dissoluten Leben gestört haben würde, verhältnißmäßig noch sehr jung, den Stuhl St. Petri. Freilich war seine körperliche Gesundheit durch die außerordentlichen Anstrengungen, die er als Gesandter, vielfach beschäftigter Schriftsteller u. s. w. hatte machen müssen, noch mehr aber durch seine geschlechtlichen Ausschweifungen**) schon längst gebrochen, als er

*) Dieses sind die eigenen Worte Enea's: Comment. Pii II. ed. Francof. fol. 25: Contra Aeneas non esse e re Caesaris ajebat, Romani Pontificis auctoritatem reprimere, ut populi gratia iniretur, quae sui natura inconstantissima est; nec multitudini relinquendas habenas, quam nosset principatibus inimicam: inter principes aliquando amicitiam inveniri, inter plebem et regem odium immortale. Papam imperatoris, et imperatorem papae auxilio indigere; stultum esse illi nocere, cujus exspectes opem.

**) Im Jahre 1446 schrieb er schon: Plenus sum, stomachatus sum. Nauseam mihi Venus fecit. Tum quod et illud verum est, languescere vires meas; canis aspersus sum, aridi nervi sunt, ossa cariosa, rugis corpus aratum est. Nec ulli ego feminae possum esse voluptati, nec voluptatem mihi afferre femina potest. Baccho magis quam Veneri parebo. — Mihi, Hercule, parum meriti est in castitate. Namque ut verum fatear, magis me Venus fugitat, quam ego illam horreo.

das früher wohl kaum geahnte Ziel (vgl. jedoch Voigt S. 363) seines Lebens erreichte, aber sein Geist war noch lebendig und auf die Ausführung gar hoher Plane gerichtet. Sprach er es doch selbst aus, „daß seit Menschengedenken Niemand auf dem päbstlichen Stuhle gesessen habe, der größere Dinge für den Glauben Christi ausgerichtet, als er zu vollbringen gedenke."

Die gesammte Thätigkeit des Pabstes war auf die Erreichung zweier Ziele gerichtet, auf die Stärkung des durch die Concilien immerhin noch geschwächten Curialsystems und auf die Verdrängung der Türken aus Europa. Hatten im 11. und 12. Jahrhundert die Kreuzzüge zur Hebung des Pabstthums bedeutend mitgewirkt, so mochte wohl auch jetzt noch Pius II. hoffen, daß, wenn er sich selbst an die Spitze eines Kreuzesheeres stelle, eine solche That die Beschwerden der Völker gegen das Pabstthum verstummen machen werde. Allein das, was früher in natürlicher, sich gegenseitig fördernder Wechselwirkung gestanden hatte, schloß sich jetzt aus; was jetzt auch, zum Theil wenigstens, das Gebot der Selbsterhaltung zu thun eingab, das mußte auch andere Folgen haben, als das, was man früher aus religiöser Begeisterung unternommen hatte.

Eine der ersten Regierungshandlungen des neuen Pabstes war die Berufung einer Versammlung aller christlichen Fürsten nach Mantua, um hier mit dieser über einen Gesammtangriff auf die Osmanen zu berathen. Gleichzeitig hiermit gründete Pius II. auch zwei neue geistliche Ritterorden zur Bekämpfung der Ungläubigen. Allein ebensowenig als der Ordo hospitalis b. Mariae Bethlemitanae und die Societas sub vocabulo Jesu nuncupata ad Dei honorem et infidelium oppugnationem instituta sich lebensfähig erwiesen, war die Versammlung der Fürsten von irgend welchem Erfolg gekrönt. Der deutsche Kaiser, zu dessen Schwächung Pius II. früher selbst das Meiste beigetragen hatte, lag in offenem Hader mit dem König Matthias von Ungarn, der vom Pabste unterstützt wurde. Er hatte bei seiner apathischen Langsamkeit gar keine Lust, sich in so weitaussehende Unternehmungen einzulassen, forderte zwar die deutschen Fürsten auf, die Versammlung von Mantua zu besuchen, schickte aber selbst nur Gesandte dorthin. Ein impertinenter Brief seines ehemaligen Sekretairs an ihn verfehlte auch die beabsichtigte Wirkung. Friedrich III. erklärte, er werde nur an einem Kreuzzuge Theil nehmen, wenn sich auch andere, größere Fürsten betheiligten. Dieses zu thun, weigerte sich aber namentlich Karl VII. von Frankreich. Nicht mit Unrecht zürnte dieser dem Pabste, weil dieser den unehelichen Sohn des Königs Alfons von Neapel, Ferdinand, mit Uebergehung des Herzogs Renatus von Anjou mit dem Königreich Neapel belehnt hatte. Nur der Herzog Philipp von Burgund, der Herzog von Bretagne, der die pragmatische Sanktion von Bourges nicht angenommen hatte, und einige italienische Fürsten ließen sich zu einem Zuge gegen Constantinopel bereitwillig finden. Endlich versprachen auch nach langwierigen Einzelunterhandlungen die deutschen Fürsten die schon einmal bewilligten 42,000 Mann aufzustellen, verlangten aber vorher, um Alles wohl ordnen zu können, noch die Abhaltung zweier Reichstage. Hiermit mußte sich der Pabst begnügen und sandte den Cardinal Bessarion nach Deutschland, um auf den Reichstagen die Ausführung des Versprochenen beschleunigen zu lassen.

So war die Fürstenversammlung zu Mantua, zu der sich der Pabst mit den größten Hoffnungen begeben hatte, ziemlich resultatlos verlaufen, als sie Pius II. im Januar 1460 mit einer langen Rede, in der er auch noch einmal sein gegen alle Appellationen von dem Pabste an ein Concil gerichtetes Verbot einschärfte, persönlich auflöste. Allein die wirklichen Ergebnisse der Versammlung sollten noch hinter den Erwartungen zurückbleiben. Hatte doch der Pabst selbst durch die Ernennung Friedrich's III. zum Feldherrn des Kreuzheeres dem ganzen Unternehmen eigentlich schon das Urtheil gesprochen. Gänzlich aber verschwanden die Hoffnungen auf eine Betheiligung Deutschlands an dem Zuge, als am Mittelrheine ein offener Krieg zwischen der päbstlich-kaiserlichen Partei und zwei Kurfürsten entbrannte.

Pius II. hatte sich nur unter den härtesten Bedingungen bereitwillig finden lassen, die Wahl des Grafen Diether von Isenburg zum Erzbischof von Mainz anzuerkennen. Diether appellirte deßhalb auf dem Reichstage zu Nürnberg 1461 an ein zukünftiges allgemeines Concil. Hierüber wurde der Pabst auf das Aeußerste erbittert und beschloß, den Erzbischof abzusetzen. Dieser hatte sich auch thörichterweise, nachdem er auf einem Fürstentage nicht die nöthige Unterstützung gefunden hatte, in Unterhandlungen mit dem Pabste eingelassen. Pius II. bestimmte den Grafen Adolf von Nassau zum Nachfolger Diether's. Um sich gegen diesen behaupten zu können, schloß Diether ein Bündniß mit dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz. Friedrich vernichtete nun zwar die kaiserlich-päbstliche Partei am Rheine durch die Niederlage, welche er ihr bei Seckenheim beibrachte, Diether aber ließ sich durch einen plumpen Betrug dupiren (Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz, I, 379), trat durch den Vergleich von Zeilsheim (1463) die erzbischöfliche Würde an Adolf ab, wurde aber dafür anderweitig entschädigt und jetzt sogleich wieder vom Pabste „geliebter Sohn" genannt.

Hatte Pius II. kaum in diesem Streite seiner päbstlichen Auktorität Folgeleistung verschaffen können, so waren seine Streitigkeiten mit dem Erzherzog Sigmund von Oesterreich noch weniger darnach angethan, das Ansehen des Pabstes in Deutschland zu heben. Sigmund hatte schon längere Zeit in Unfrieden mit dem ihm aufgedrängten Bischof von Brixen, dem Cardinal Nikolaus von Cusa, gelebt. Nachdem mehrere Vermittelungsversuche zwischen beiden fehlgeschlagen waren, nahm Sigmund den Bischof gefangen. Deßhalb wurde er von dem Pabste mit Bann und Interdikt belegt. Da appellirte Sigmund an ein allgemeines Concil. Gregor von Heimburg, der die Appellationsschrift verfaßt und verbreitet hatte, wurde deßhalb gleichfalls excommunicirt, dadurch aber keineswegs abgehalten, gegen den Pabst die heftigsten Streitschriften ausgehen zu lassen. Da Gregor als einen der ersten Gewährsmänner für seine Ansichten gegen Pius II. den Sekretär Enea Silvio citirte, dessen man sich in Deutschland noch sehr wohl erinnerte, so sah sich der Pabst genöthigt, in einer Bulle an die Kölner Universität (1463) „den heil. Augustinus nachzuahmen" und seine frühern kirchenpolitischen Ansichten zu widerrufen, ein Verfahren, wodurch er sich jedoch in Deutschland weniger den Ruf eines ehrlichen, als den eines karakterlosen und treubrüchigen Mannes erwarb. Im folgenden Jahr nahm dann auch Pius II. den Herzog Sigmund auf die Verwendung des Kaisers wieder in die Kirchengemeinschaft auf.

Nicht viel belangreicher als diese Erfolge waren auch die Ergebnisse der päbstlichen Bemühungen um Beseitigung der pragmatischen Sanktion von Bourges in Frankreich. Karl VII. hatte noch auf die geharnischte Erklärung des Pabstes gegen diese Sanktion mit einer Appellation an ein allgemeines Concil geantwortet. Allein nach seinem Tode (1461) ließ sich sein ihm schon längst verfeindeter Sohn durch den Bischof Johann Godefroy von Arras zur Aufhebung dieses Fundaments der gallikanischen Kirchenfreiheit bestimmen. Der Bischof von Arras erhielt vom Könige die Urschrift der pragmatischen Sanktion eingehändigt und reiste mit dieser und einer Gehorsamserklärung des Königs nach Rom. Pius II., höchst erfreut, ein so großes Reich der unbeschränkten Herrschaft des römischen Stuhles wieder erobert zu haben, ließ große Freudenfeste in Rom feiern, beschenkte den geschickten Unterhändler mit dem Cardinalshute, that aber nicht das Geringste von dem, wofür der König die Freiheit seiner Kirche aufgeopfert hatte. Ludwig XI. hatte nämlich gehofft und war von Godefroy in diesen Hoffnungen bestärkt worden, Pius II. werde nach einem solchen ihm gebrachten Opfer seine Hand von dem Könige Ferdinand von Neapel abziehen und den Anjou's, den Verwandten des französischen Königshauses, die Krone dieses Landes nicht vorenthalten. Allein Pius II. war nichts weniger als gewillt, die Franzosen sich abermals in Unteritalien festsetzen zu lassen. Der König drohte deßhalb, die pragmatische Sanktion wieder in's Leben treten zu lassen, und wenn er auch dieses nicht geradezu ausführte, so that er doch nichts, um den Widerspruch der Parlamente von Paris und Toulouse gegen die Aufhebung der Sanktion zu brechen. Der

Zustand, in den die französische Kirche hierdurch gerieth, blieb deßhalb bis zum Jahre 1516 ein anomaler und gesetzlich nicht geregelter.

Nachdem sich so der Pabst durch seine maßlose Herrschsucht mit den beiden mächtigsten Völkern Europa's entzweit hatte, versuchte er dennoch noch einmal, die gesammte Christenheit gegen ihren Erbfeind unter die Waffen zu rufen. Er selbst wollte sich an die Spitze des Kreuzheeres stellen. Um die Geldmittel zur Ausrüstung eines Heeres herbeizuschaffen und den König von Ungarn unterstützen zu können, suchte er die Einnahmequellen des Kirchenstaates auf alle Weise zu heben und trug deßhalb z. B. kein Bedenken, um nur die Rentabilität der neu entdeckten Alaunwerke bei Civitavecchia zu steigern, den Alaunschmuggel in einer Bulle für eine Todsünde zu erklären (Kist, Archief, Bd. VI. S. 171). Allein die dringendsten Ansprachen, die Pius II. an die Christenheit erließ, waren ebenso erfolglos als der lange Brief, in dem er den Sultan Muhammed zur Bekehrung aufforderte. Nur räuberisches, aus allen Weltgegenden zusammengelaufenes Gesindel stellte sich in Italien ein und verbitterte dem Pabst noch die letzten Tage seines Lebens, als er schon krank von Rom sich nach Ancona begab, um dort die venetianische Flotte zu besteigen. Dieselbe lief auch, den Dogen am Bord, im Hafen von Ancona ein, aber der Pabst war schon so schwach, daß er sich nicht mehr einschiffen konnte. Vom Hafenufer aus besah er die Flotte und starb bald darauf, am 15. August 1464. —

Eine vollständige Gesammtausgabe der Werke Pius' II. gibt es nicht. Die Baseler Ausgabe von 1571 ist nicht vollständig. Seine zahlreichen Briefe sind sehr häufig gedruckt worden. Jedoch sind die Exemplare selten. Eine völlig neue Grundlage für die Chronologie und den Text der Briefe hat G. Voigt in einem Aufsatze des Archivs für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, Bd. XVI. S. 323, gelegt. Voigt hat die Zahl der Briefe von 360 auf 558 gesteigert. Eine Sammlung seiner Reden hat Mansi in 3 Quartbänden veranstaltet. Außer den schon gelegentlich angeführten Werken schrieb Pius II. noch eine Historia Bohemica, Cosmographiae libri II, Historia rerum Friderici III. Imperatoris. Die historischen und geographischen Werke erschienen gesammelt in zwei Ausgaben, Helmstädt 1699 und Frankfurt 1707. Einen bisher ungedruckten Commentarius de rebus Basileae gestis gab Fea zugleich mit der Epistola retractationis an die Kölner Universität 1823 in Rom heraus. Die Dialogi de generalis concilii auctoritate et gestis Basileensium sind abgedruckt bei Kollar, Analecta Vindobonnensia II. 691, der Pentalogus de rebus Ecclesiae et Imperii bei Pez Thesaur. Anecdot. noviss. Tom. IV. P. III. p. 636—744.

Eine Autobiographie bis zum Schlusse des Jahres 1463 hat uns der schreiblustige Pabst in den Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt libri XII, hinterlassen. Dieselbe hat sein Geheimschreiber Gobellinus edirt. Biographen hat er gefunden an Joh. Ant. Campanus: Vita Pii II. ap. Murat. Scriptt. Tom. III. P. II. 967; Platina in den Vitis Pontif.; H. Helwing: De Pii II. Pontificis maximi rebus gestis et moribus commentatio (Berol. 1825); Hagenbach: Erinnerungen an Aeneas Sylvius Piccolomini (Basel 1840); G. Voigt: Enea Sylvio de' Piccolomini, als Pabst Pius der Zweite, und sein Zeitalter (Berlin 1856). Das vortreffliche Buch von Voigt, von dem bis jetzt nur der erste Band erschienen ist, liegt unserer Darstellung zu Grunde.

Pius III. (Francesco Todeschini), ein Schwestersohn von Pius II., wurde am 22. September 1503 zum Pabste gewählt und am 8. Oktober gekrönt. Aber schon 10 Tage später war der Pabst eine Leiche. So kurz sein Pontifikat war, so war es doch keineswegs von Unruhen frei. Cesare Borgia, der Sohn seines Vorgängers Alexander VI., schlug sich in den Straßen Roms mit den Orsinis herum, flüchtete krank auf die Engelsburg und wurde hier von Pius III. beschützt. Dr. O. Hartwig.

Pius IV., Pabst von 1560—1565, bestieg in einem für das Pabstthum kritischen Zeitpunkt den Stuhl Petri. Sein Vorgänger, Paul IV. (Caraffa), hatte noch einmal

eine Regierung im Styl der Gregore und Innocenze versucht; aber das gereifte Nationalbewußtseyn der weltlichen Reiche ertrug eine so drückende geistliche Fremdherrschaft nicht mehr; die unkluge Leidenschaftlichkeit, mit welcher Paul seine hochgespannten Forderungen der ganzen Welt gegenüber geltend zu machen suchte, hatte deßhalb überall, selbst in katholischen Ländern, zur Beschädigung der päbstlichen Macht geführt. Und nicht bloß die fremden Regierungen, auch ihre Landesbischöfe waren diesem Pabste nicht geneigt. Sie hatten auf die Wiederaufnahme des Tridentinischen Concils gerechnet, um dem Pabstthum Zugeständnisse im Sinne des Episkopalsystems abzuringen; ihre Erwartungen waren nicht erfüllt worden. Ebenso waren die Herzen seiner italienischen Unterthanen gegen diesen strengen Eiferer erbittert; das Elend des Krieges mit Deutschland und Spanien lastete schwer auf den Bewohnern des Kirchenstaates; der Eliaszorn, mit dem der Pabst, wie zum Trost dafür, daß seine Plane gegen England und den deutschen Kaiser gescheitert waren, wenigstens in seinem Rom allem ungeistlichen Wesen ein Ende machen wollte, entvölkerte die Hauptstadt; die strenge Handhabung der Inquisition erfüllte sie mit Furcht und Schrecken. Da starb Paul IV. den 18. August 1559; wie eine Erlösung wurde sein Tod von den Römern begrüßt (s. d. Art.).

Nun galt es, einen Mann zum Nachfolger zu wählen, der besonders taktvoll und staatsmännisch gewandt, weitherzig und doch nicht unkirchlich gesinnt, milde, aber herrschverständig seyn mußte, wenn die ungünstigen Erfolge des Pontifikats Paul's IV. einigermaßen wieder gut gemacht werden sollten. Lange dauerten die Verhandlungen der Cardinäle; erst gegen Ende des Jahres einigten sie sich zur Wahl des Cardinals Johann Angelo Medici, der den 6. Januar 1560 gekrönt wurde und den Namen Pius IV. annahm. Die Wahl war eine glückliche.

Johann Angelo Medici war ein Mailändischer Emporkömmling, der mit der Familie der berühmten Medici in keinem Zusammenhang stand; unter drückenden äußeren Verhältnissen hatte er die Rechte studirt, war Doktor geworden und hatte sich einigen Ruf als Jurist erworben; da hob ihn sein Bruder Giancomo, ein tapferer, glücklicher und erbarmungsloser Soldat, der sich in kaiserlichen Diensten nach und nach bis zum Marchese von Marignano emporschwang, mit sich aus der Dunkelheit empor. Er verschaffte ihm die Mittel, sich in Rom im J. 1527 die Stelle eines Protonotars der Curie zu kaufen; nachdem Johann Angelo aber einmal auf diesem Posten war, ließ ihn seine bedeutende Geschäftsgewandtheit rasch an Clemens VII. und Paul III. Gönner finden, die seine Dienste in einflußreichen Stellungen gebrauchten. Und als nun sein Bruder, der Marchese, durch seine Verheirathung mit einer Orsina, der Schwägerin Peter Ludwig Farnese's mit den Nepoten des Pabstes in Verbindung trat, kam Johann Angelo's Verdiensten noch die Macht dieses Einflusses zu Gute; in Folge davon wurde er im J. 1549 von Paul III. zum Cardinal ernannt. Seine einflußreiche Stellung in Rom mußte er jedoch aufgeben, als Paul IV. zur Regierung kam. Die Naturen, die hier mit einander in Berührung kamen, waren zu verschieden, als daß sie in enger Verbindung neben einander hätten bestehen können. Nach einer heftigen Scene im Consistorium, in welcher der Pabst seinem Ingrimme gegen den gewandten, kunstsinnigen, weltförmigen, kaiserlich gesinnten Cardinal Luft machte, hielt dieser es für besser, sich zurückzuziehen, und lebte bis zum Ende von Paul's Pontifikat theils in Pisa, theils in Mailand, baute hier, beschäftigte sich litterarisch und entfaltete eine großartige Wohlthätigkeit, die ihm den Ehrennamen eines Vaters der Armen eintrug. Indeß gerade dieses freiwillige Exil mag für ihn der Weg zum päbstlichen Stuhl gewesen seyn.

Seine Regierung begann er auch in einem Geist, welcher von dem der Regierung seines Vorgängers durchaus verschieden war. Sein erster Erlaß verkündete eine allgemeine Amnestie für alles dasjenige, was in Folge der tumultarischen Auftritte nach dem Tode Paul's IV. in Rom geschehen war. Diese Milde seines Auftretens beruhigte die aufgeregten Gemüther, und das sich gleich bleibende, aufrichtig freundliche und leutselige Benehmen des neuen Pabstes gewann ihm von Tag zu Tag mehr die Herzen des Volkes.

Auch die Inquisition fing an, etwas von ihren Schrecken zu verlieren; denn obwohl Pius IV. nicht wagte, die strengen Inquisitionsgesetze seines Vorgängers aufzuheben, so besuchte er selbst doch selten oder nie die Congregation und befeuerte wenigstens nicht, wie sein Vorgänger, durch sein persönliches Eingreifen den Eifer der Inquisitoren. Daneben verwandte der Pabst große Summen auf die Verschönerung Roms; die Römer waren zufrieden und glücklich. Nur ein italienisches Geschlecht mußte den ganzen Zorn des Pabstes fühlen, die Caraffas, die Nepoten Paul's IV. Bald nach dem Anfang seiner Regierung ließ er vier derselben, unter ihnen den Cardinal Caraffa und den Herzog von Palliano, auf eine Anklage ihrer Gegner hinrichten; die andern entflohen. So endeten diese Nepoten, „die letzten, die nach unabhängigen Fürstenthümern getrachtet und um politischer Zwecke willen große Weltbewegungen hervorgerufen haben". Freilich auch später hat es noch Nepotenfamilien gegeben, aber ihre Stellung war eine ganz andere; ihre Glieder wurden nur geistliche Würdenträger und in der Regierung des Kirchenstaates verwandt. Ein Nepote dieser Art war der eigne Neffe von Pius IV., Karl Borromeo. Es war ein Glück für Pius IV., daß ihm dieser Mann, den bei hoher geistiger Begabung die reinsten Sitten, eine ungeheuchelte Frömmigkeit und das ernsteste kirchliche Interesse zu einer Zierde der katholischen Kirche aller Zeiten machen, in der Verwaltung der höchsten Regierungsangelegenheiten rathend zur Seite stand. Denn seinem Einfluß zumeist ist es wohl zu danken, daß Pius IV. in seiner Regierung mit den persönlichen Eigenschaften, die ihn im Kirchenstaat beliebt machten, eine würdige Haltung seines Pontifikats verband, trotzdem daß er seiner natürlichen Geistesrichtung nach mehr zu einer glänzenden weltlichen Führung der Herrschaft neigte; aber unter diesem Einfluß blieb er auf dem Wege der kirchlichen Reform, den das Pabstthum seit der Reformation nothgedrungen einschlagen mußte; die kirchlichen Gesichtspunkte waren für die Behandlung der Geschäfte maßgebend; alle Geschäfte wurden mit Ernst und Eifer besorgt.

In dieser Weise stellte Pius IV., ohne die kirchlichen Interessen preiszugeben, einen gedeihlichen Zustand innerhalb des Kirchenstaates wieder her; aber auch die Beziehungen zu den auswärtigen katholischen Mächten gestaltete er freundlicher, als sein Vorgänger. So war die Hinrichtung der Nepoten Paul's IV., namentlich des Cardinals Caraffa, des bittersten Feindes von Karl V., nicht bloß ein Sühnopfer, das dem Zorn der Römer fiel, es war zugleich eine stillschweigende Concession an Oesterreich und Spanien; aber auch ausdrücklich hatte Pius sofort nach dem Antritt seines Pontifikats die von Paul IV. bestrittene Wahl Ferdinand's I. zum deutschen Kaiser als rechtmäßig anerkannt. Schon ehe er zum Pabst gewählt wurde, hatte er den Cardinälen dieses versprechen müssen, und da er selbst der deutschen Partei unter den Cardinälen angehörte, so hatte er um so weniger gezögert, sein Versprechen zu halten. Auch gelang es ihm, die ganze Dauer seines Pontifikats hindurch mit dem deutschen Kaiser, mit Frankreich und mit Spanien in gutem Einvernehmen zu bleiben. Denn er war der erste Pabst, der zu der Einsicht gekommen war, daß die Zeiten sich so geändert hätten, daß das Pabstthum mit seinem alten Anspruch der Ueberordnung des sacerdotium über das imperium und mit seinen alten Waffen, mit Bann und Interdikt, nichts mehr gegen die weltlichen Mächte ausrichten, daß es vielmehr Alles, was er erreichen wollte, nur im Einverständniß mit denselben erreichen könnte. Diesen folgenreichen Grundsatz, der die ganze Entwickelung des neueren Pabstthums bestimmt, sprach Pius IV. nicht bloß häufig den fremden Gesandten gegenüber aus, er befolgte ihn auch in Wahrheit in allen wichtigen Angelegenheiten. Aus diesem Grunde versuchte er nichts mehr gegen England und das protestantische Deutschland; denn mit den Regierungen beider Gebietstheile konnte er ein Einverständniß nicht einmal mehr versuchen; aus diesem Grunde lenkte er sofort auch in katholischen Ländern wieder ein, wenn er irgendwo auf einen energischen Widerstand der weltlichen Macht gegen seine Ansprüche stieß; — so dem König von Frankreich, Karl IX. gegenüber, der eine im J. 1563 an der Thür der Peterskirche angeschlagene Vorladung der protestantischen Königin Johanna von Navarra,

der Mutter Heinrich's IV., vor das römische Inquisitionstribunal für einen Eingriff in seine oberlehnsherrlichen Rechte erklärte und die Aufhebung der päbstlichen Sentenz verlangte; so gegenüber dem deutschen Kaiser Maximilian II., dem er anfänglich die Anerkennung verweigerte, weil er den alten Huldigungseid gegen den päbstlichen Stuhl nicht mehr schwören wollte; als aber der Kaiser festblieb, erkannte er ihn 1564 aus freien Stücken doch an; ja als Maximilian für seine deutschen Unterthanen den Laienkelch verlangte, gestattete er ihm denselben ebenso wie dem Kurfürsten von Bayern, der dieselbe Bitte ausgesprochen hatte; — aus diesem Grunde endlich betrat Pius IV. den Weg der Unterhandlungen, als die katholischen Mächte in die Forderungen ihrer Landesgeistlichkeit auf dem Tridentinum einstimmten, und blieb dadurch nicht nur in Frieden mit ihnen, sondern erreichte auch mit ihrer Zustimmung nahezu Höheres für die Befestigung des päbstlichen Ansehens, als irgend einer seiner Vorgänger oder bisherigen Nachfolger noch erreicht hat.

Auch das Tridentinische Concil hat nämlich Pius IV., dem Drängen der katholischen Welt nachgebend, wieder aufgenommen und zu Ende geführt; man muß bewundern, mit welchem günstigen Erfolg für die Curie, wenn man es als Protestant auch beklagen muß, daß das Resultat der letzten neun Sitzungen des Concils (Sitzung 17—25), die unter Pius IV. gehalten wurden, so ganz anders ausfiel, als es anfänglich von Seiten der katholischen Fürsten sowohl angestrebt als ihrer Landesbischöfe wurde. Nur zögernd schritt Pius zur Convocation des Concils; zwar hatte er vor seiner Wahl schon versprechen müssen, endlich das Werk der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern durch das Concil vollenden zu lassen, und hatte auch wohl den Willen, sein Versprechen zu halten; aber er verbarg sich die Gefahr nicht, welche das Concil der absoluten päbstlichen Machtvollkommenheit möglicherweise bringen konnte. Denn Verhandlungen mit den Protestanten waren auf dem Concil nicht mehr zu erwarten, wie denn auch der Fürstentag zu Naumburg 1561 die Beschickung des Concils ablehnte und dem Kaiser gegenüber diese Ablehnung damit rechtfertigte, daß die Protestanten vielleicht an einem neuen Concil, auf keinen Fall aber wegen der zu Trient schon sanktionirten katholischen Lehrbestimmungen an einer Fortsetzung des Tridentinums Theil nehmen könnten; auch die Verhandlungen über das Dogma der katholischen Kirche waren in den früheren Sessionen so ziemlich abgeschlossen; es mußten also endlich die für den Pabst so bedenklichen Verfassungsreformen an die Reihe kommen. Dennoch mußte die Sache zum Abschluß geführt werden; vom 20. Nov. 1560 ist die Convocationsbulle datirt, welche die Theilnehmer am Concil auf Ostern 1561 einlud; durch mancherlei Verhandlungen wurde aber der wirkliche Zusammentritt derselben bis in das folgende Jahr verzögert; erst den 18. Jan. 1562 fand die erste Sitzung des erneuerten Concils, die 17. der ganzen Reihe, statt. Uebrigens hatte Pius IV. die Schwierigkeiten seiner Lage dem Concil gegenüber nicht überschätzt: die Spanier wollten den Grundsatz durchführen, daß der Episkopat nicht ein Ausfluß der päbstlichen Macht, sondern unmittelbarer göttlicher Einsetzung sey; die Deutschen drangen in Uebereinstimmung mit ihrem Kaiser Ferdinand auf eine Reform des Pabstes, seiner Person, seines Staates und seiner Curie; für diese Reformen sollte auf den Entwurf des Costnitzer Concils zurückgegangen werden; namentlich sollte auch der gleichzeitige Besitz mehrerer Pfründen nicht gestattet werden, eine Forderung, die zumeist gegen die Cardinäle gerichtet war; daneben verlangten sie Laienkelch und Priesterehe, Errichtung von Schulen für die Armen, bessere Katechismen und Postillen und deutschen Kirchengesang, endlich eine Reform der Klöster; auch die Franzosen schlossen sich im Ganzen diesen Forderungen an, mit lauter Berufung für das Recht zu diesen Forderungen auf den zu Basel sanktionirten Grundsatz, daß das Concilium über dem Pabst stehe; daneben waren alle drei Nationen in der Forderung einig, daß nicht bloß den päbstlichen Legaten, sondern auch ihren Prälaten das Recht der Initiative zu Vorschlägen zustehen sollte. Nur die Italiener, abhängig vom Pabst und von den Cardinälen, freilich bei weitem die Mehrzahl der Theilnehmer am Concilium, waren

gegen diese Forderungen; hartnäckig standen sich beide Parteien in fruchtlosen Unterhandlungen gegenüber; in den sechs Sitzungen des Jahres 1562 wurde nichts weiter erreicht, als ein Beschluß über den index librorum prohibitorum und die Verwerfung des Laienkelches, die von den Spaniern ebenso entschieden verlangt wurde als von den Italienern. Da beschloß Pius IV., sich auf Unterhandlungen mit den katholischen Fürsten einzulassen, um durch sie auf das Concilium zu wirken; im April 1563 sandte er den Cardinal Morone an Ferdinand I. nach Inspruck. Kein Mann hat jemals den Interessen der Curie besser gedient, als dieser gewandte Staatsmann. Vor Allem bestimmte er Ferdinand dazu, nachzugeben, daß nicht die einzelnen Prälaten die Initiative zu Reformationsvorschlägen haben sollten, sondern nur die päbstlichen Legaten; diese würden Alles vorbringen, was der Kaiser ihnen durch seine Gesandten andeuten lassen würde; er bestimmte ihn dazu, davon abzustehen, daß durch das Concil eine Reform der päbstlichen Gewalt berathen würde, indem er ihn darauf aufmerksam machte, daß die Bischöfe, wenn sie einmal am Reformiren Geschmack fänden, auch leicht dazu kommen könnten, die königliche Gewalt in geistlichen Angelegenheiten reformiren zu wollen; dafür versprach er ihm, daß das Pabstthum selbst alle Mißbräuche der Curie abstellen würde; er bat ihn, den Grundsatz, daß das Concilium über dem Pabste stehe, nicht aussprechen zu lassen, und machte ihn in Beziehung auf die Durchführung des Episkopalsystems darauf aufmerksam, daß der Kaiser am Pabste eine Stütze gegen widerspenstige Bischöfe haben müsse, wie er umgekehrt den Bischöfen schon die Meinung beizubringen versucht hatte, daß sie ein starkes Pabstthum als Schutz gegen die Uebergriffe der weltlichen Macht nicht entbehren könnten. Diese Vorstellungen blieben nicht ohne Einfluß auf den Kaiser; ebenso gewann Pius IV. Philipp II. von Spanien für seine Plane, und auch der Cardinal Guise, der Führer der Franzosen, wurde in Rom für dieselben Interessen gewonnen. Von da an, als die Gesandten der katholischen Mächte anders instruirt wurden, wurde auch das Concil fügsamer; in den drei Sitzungen des Jahres 1563 — die letzte fand am 3. December statt — wurden die Verhandlungen rasch erledigt. Ueber manche Anstände der Prälaten kam man mit doppelsinnigen Formeln hinweg; das System der katholischen Kirchenlehre wurde vollendet; die Reformen, die beschlossen wurden, bezogen sich auf eine strenge Kirchenzucht, auf eine bessere Ordnung des Gottesdienstes, auf eine gründlichere Vorbildung der Kleriker und auf einen strengeren Gehorsam derselben gegen den Pabst; von einer Reformation der Kirche am Haupt derselben und an seinem Conclave war nicht mehr die Rede.

Schließlich bestätigte der Pabst die Beschlüsse des Concils und zeigte damit faktisch, daß das Concilium unter dem Pabst stehe; dann wurden die versammelten Bischöfe durch Androhung des Bannes gezwungen, die Beschlüsse des Concils durch ihre Unterschriften anzuerkennen. So endete das von der Curie so gefürchtete Concil; das Pabstthum ging siegreich aus demselben hervor. Und wenn auch der Kaiser Ferdinand I. sich weigerte, die Beschlüsse dieses Concils zu publiciren, weil er auf der Forderung des Laienkelches beharrte; und wenn die französischen Parlamente sich auch gegen die Anerkennung des Tridentinums verwahrten; und wenn auch Philipp II. von Spanien das Tridentinum nicht sogleich, sondern erst später und nur mit Vorbehalt der Rechte der Krone verkündigen ließ: Pius IV. hat doch den Sieg des Pabstthums über die Gefahren, die ihm von der Reformation aus drohten, durch das Tridentinum entschieden. Denn als er im Jahre 1564 die Akten des Concils durch den Druck veröffentlichen ließ und die professio fidei Tridentinae, das eidliche Gelöbniß des Gehorsams gegen die Beschlüsse des Concils und der unbedingten Unterwürfigkeit gegen den Stuhl des heil. Petrus, in der Kirche einführte, da konnte nichts mehr den Lauf des Tridentinums hemmen; es wurde nach und nach überall, freilich meist erst unter dem folgenden Pontifikat, durch die Bischöfe zur Geltung gebracht. Und da nun dem päbstlichen Stuhle auch das Recht vorbehalten war, die Beschlüsse der Tridentinischen Synode endgültig auszulegen, so datirt von dem Pontifikat Pius IV. an ein neuer Katholicismus, der freilich seine Herrschaft

über einen großen Theil der christlichen Welt aufgegeben hatte, und der auch den katholischen Souverainen gegenüber die Ueberordnung des sacerdotium über das imperium nicht mehr hervorkehrte; der sich aber dafür durch eine so fest geschlossene Kirche entschädigte, daß von jetzt an rechtlich alle Fäden der kirchlichen Regierung in der Hand des Pabstes zusammenliefen, wie auch die ganze Lehre dieser Kirche von nun an rechtlich der Entscheidung des Pabstes unterstellt war.

Als Pius IV. dieses Ziel erreicht hatte — ein Ziel, dessen Erreichung freilich mehr im Interesse der Curie, als in dem der unsichtbaren Kirche lag, das aber wohl einen energischen Pabst reizen konnte, alle seine Kräfte an dasselbe zu setzen —, wollte man bemerken, daß sein Eifer für kirchliche Dinge abnehme und seine Lust an der Welt und ihren Freuden wachse; „katholische Eiferer nahmen einen Unterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger wahr, den sie laut beklagten.“ Sogar ein freilich mißlungener Mordversuch wurde auf Pius IV. gemacht von einem fanatischen Schwärmer, Benedetto Accolti in Rom, der von einer allgemeinen christlichen Weltmonarchie unter einem heiligen Pabste träumte, und deshalb den augenblicklichen unheiligen Träger der päbstlichen Macht hinwegräumen wollte; überhaupt regte sich der Geist der streng katholischen Restauration, für den Pius IV. im Tridentinum erst eine sichere Stätte erkämpft hatte, dem er selbst aber aus politisch-kirchlichen, nicht aus religiösen Motiven in seinem Pontifikat gedient hatte, jetzt gegen ihn. Da starb Pius IV. am 9. December 1565 und machte diesem Geiste Raum. **Mangold.**

Pius V., Nachfolger Pius' IV., Pabst von 1566—1572, war ein Träger dieses streng kirchlichen Geistes; schon seine Antecedentien lassen dieses erwarten. Michele Ghisleri — das war der weltliche Name des neuen Pabstes —, zu Bosco, in der Nähe von Alessandria geboren, war von geringer Herkunft; schon in seinem 14. Jahre ging er in ein Dominikanerkloster und nahm mit dem ganzen Enthusiasmus seiner Frömmigkeit und mit dem ganzen Ernste eines starken Willens die volle Strenge seiner Ordensregel auf sich. Als ein Mann von nicht gewöhnlicher Begabung stieg er bald zu den Würden seines Ordens auf; er verwaltete als Prior mit Ruhm mehrere Klöster; dann wurde er, da er theologische Einsicht mit einem unbeugsamen Karakter verband, mit dem Amte eines Inquisitors betraut. Gerade in den für den Katholizismus gefährdetsten und für seine Person gefährlichsten Gegenden, in Como, Bergamo und im Veltlin, hatte er dieses Amt zu verwalten; hier, im lebhaften Grenzverkehr zwischen Deutschen, Schweizern und Italienern, berührte sich am meisten die alte Lehre mit reformatorischen Elementen; oft war hier das Leben des Inquisitors bedroht, aber keine Gefahr machte ihn in der Erfüllung seiner grausamen Pflichten irre. Ein so eifriger Inquisitor erregte die Aufmerksamkeit Caraffa's, der als Cardinal die höchste Aufsicht über die Inquisition in Rom hatte; er zog Ghisleri als Commissarius des Inquisitionshofes im J. 1550 nach Rom. Mit seinem Gönner stieg Ghisleri selbst; als Caraffa Pabst geworden war, machte er ihn zum Bischof von Nepi, dann zum Cardinal im J. 1557, um ihm, wie er selbst sagte, eine Kette an den Fuß zu legen, damit er nicht später sich einmal wieder in die Ruhe eines Klosters zurückziehe; denn auch in Rom hatte Ghisleri eine strenge klösterliche Einfachheit des Lebens beibehalten; endlich wurde er Generalcommissarius der Inquisition.

Auf seine Wahl zum Pabste hatte am meisten der Cardinal Borromeo eingewirkt; sie erfolgte am 8. Januar 1566 zum Jubel der noch übrig gebliebenen Anhänger Paul IV. und der ganzen streng kirchlichen Partei; auch Philipp II. von Spanien begrüßte sie mit Freuden. Nicht ohne Furcht sah aber das römische Volk den strengen Inquisitor, der in seinem ganzen Leben eine einmal gefällte Criminalsentenz niemals gemildert hat, den Stuhl Petri besteigen; und in der That ist die blutige Handhabung der Inquisition, die Pius V. nicht bloß in Italien, sondern durch seinen Einfluß namentlich auch in Spanien einführte, ein Schmachfleck für seine Regierung. Auch wurden die strengen Gesetze des Pabstes, die in Rom alle öffentlichen Schauspiele verboten, die

Entweihung des Sonntags mit den härtesten Strafen bedrohten und das ganze Leben in die strengste kirchliche Zucht nahmen, nur mit Unwillen ertragen. Dennoch versöhnte die ungeheuchelte Frömmigkeit dieses Pabstes auch diejenigen wieder, denen seine Gesetze eine allzu schwere Last dünkten. Man sah, wie der Pabst sein eigenes Leben streng an die kirchlichen Gesetze band, wie er auch die Cardinäle zu einem wahrhaft geistlichen Leben anhielt, wie er die kirchlichen Zustände in Rom im Geiste der reformatorischen Bestimmungen des Tridentinums verbesserte, in den Klöstern die Strenge der Regel wieder herstellte — mit einem Worte, man sah einmal die Reform der Kirche, die bis dahin bloß dekretirt war, an Haupt und Gliedern verwirklicht. Gerade dadurch sorgte Pius V. dafür, daß das Werk seines Vorgängers vollendet wurde; das Tridentinum fing an, in Blut und Leben der katholischen Kirche überzugehen. Maximilian II. gab 1566 seine Einführung in Deutschland zu; Philipp II. ließ es in Spanien verkünden; von Diöcese zu Diöcese wurde es angenommen; die katholische Welt beeiferte sich, den kirchlichen Anordnungen Pius V. Folge zu leisten. Nicht wenig trug zu dieser bereitwilligen Annahme des Tridentinums von Seiten der Geistlichen der Catechismus Romanus bei, den Pius V. im J. 1566 einführen ließ; in diesem Katechismus war der Inhalt des Tridentinums verarbeitet, aber weniger zum Volksunterricht, als zur Unterweisung der Pfarrer für denselben.

Selbst einzelne Ausschreitungen, die Pius V. sich gegen die katholischen Regierungen zu Schulden kommen ließ, störten das gute Einvernehmen der katholischen Welt mit dem Pabste nicht, nicht einmal die Bulle in coena Domini; diese Bulle, welche die höchsten Ansprüche des Pabstthums zur Geltung bringen wollte, die sogar den Fürsten und Staaten das Recht, neue Abgaben ohne Einwilligung des Pabstes zu erheben, abspricht, ließ Pius V. im J. 1568, mit neuen Zusätzen versehen, wieder ausgehen; sie sollte jeden Gründonnerstag in allen katholischen Kirchen verlesen werden; natürlich wurde sie von allen katholischen Staaten mit einem energischen Protest zurückgewiesen; indeß zu dauernden Irrungen kam es nicht. Schade, daß Pius V. den Einfluß, den er auf die katholische Welt besaß, nicht bloß zur Reform seiner eigenen Kirche, sondern auch mit fanatischem Ketzerhaß zur Unterdrückung der Protestanten geltend machte; zwar die Bannbulle, die er am 25. Februar 1570 gegen Elisabeth von England schleuderte, hatte gar keinen Erfolg, aber an dem Blut der französischen und niederländischen Protestanten ist auch er schuldig. Philipp II. bestärkte er in seinen grausamen Maßregeln gegen die Niederlande; dem Herzog Alba sandte er zu diesem heiligen Krieg einen geweihten Hut und Degen; im Jahre 1568 verordnete er in Rom öffentliche Gebete für den Erfolg der spanischen Waffen. Thätiger griff er noch in Frankreich ein; nicht bloß ermächtigte er Karl IX. durch eine Bulle im J. 1568, französisches Kirchengut zu verkaufen, um daraus die Kriegskosten zu bestreiten, er sandte ihm auch ein kleines Hülfsheer unter dem Grafen von Santafiore, dem er die unerhörte Weisung gab, „keinen Hugenotten gefangen zu nehmen, jeden, der ihm die Hände falle, sofort zu tödten" —. Glänzender ist eine andere Kriegsthat seines Lebens; es gelang ihm, mit unsäglicher Mühe die katholischen Mächte des Südens zu einem gemeinschaftlichen Kampfe gegen die Osmanen, die Erbfeinde der Christenheit, zu vereinen; eine spanische, venezianische und päbstliche Flotte wurde unter den Oberbefehl Don Juan's von Oesterreich gestellt, und der Pabst erlebte die Freude, daß am 8. Oktober 1571 bei Lepanto ein glänzender Sieg über die Türken erfochten wurde. Diese Freude erhellte den Rest seines Lebens; den 1. Mai 1572 starb er. In der That, Pius V. hat Vieles dafür gethan, den Katholizismus mit einem ernsten, kirchlichen Geiste zu erfüllen, und dadurch das Werk seines Vorgängers vollendet; dafür wurde er von Clemens XI. heilig gesprochen; aber sein Heiligenschein ist blutig.

Ueber Pius IV. und Pius V. sind zu vergleichen: Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päbste. S. 392—397. — Bower's unparteiische Historie der römischen Päbste. Theil 10. Ausgearbeitet von J. J. Rambach. S. 203

bis 224; vor allen Anderen aber L. Ranke, die römischen Päbste im 16. u. 17. Jahrhundert. Theil 1. S. 318—378; außerdem die reiche Literatur, welche die Geschichte des Tridentinischen Concils betrifft. — Ueber Pius IV. s. noch im Besonderen: Leonardi, oratio de laudibus Pii IV. Paduae 1565. Seine Bullen und Verordnungen finden sich theils in den Schriften, die das Tridentinische Concil betreffen, theils sind sie in Cherubini bullar. magn. tom. II. gesammelt. — Reicher ist die Specialliteratur über Pius V. Walch zählt a. a. O. S. 397 Anm. 3. neun Lebensbeschreibungen auf; die Heiligsprechung des Pabstes setzte wahrscheinlich die Federn fleißiger in Bewegung. Auszuzeichnen ist unter diesen Lebensbeschreibungen: Hieron. Catena, vita del gloriosissimo papa Pio V., weil sie in einem Anhang den Briefwechsel Pius V. mittheilt. Der neueste Biograph Pius' V. ist Falloux, der im J. 1846 eine Histoire de S. Pie V. 2 Vol. 8. in Angers hat erscheinen lassen. — Außerdem ist zu vergleichen: Quetif, biblioth. ord. praedic. tom. II. p. 220, wo von den an sich nicht bedeutenden Schriften Pius V. gehandelt wird. Seine Bullen finden sich bei Cherubini a. a. O. S. 175 ff., seine epistolae apostolicae sind von Franz Gobau zu Antwerpen 1640 herausgegeben. **Mangold.**

Pius VI., Pabst von 1775—1799. Am 22. Sept. 1774 war Clemens XIV. gestorben und bis zum 15. Februar 1775 dauerte ein Conclave, worin Freunde und Gegner der Jesuiten, Zelanti und Cardinäle der Krone, über vier Monate um den neuen Pabst mit einander stritten, die ersteren von dem Neffen Clemens' XIII., Karl Rezzonico, von Albani und Torreggiani, die letzteren von dem französischen Cardinal Bernis geführt; endlich einigten sie sich über einen erst vor Kurzem creirten Cardinal, welcher bisher eher zu den Zelanti und Jesuitenfreunden gezählt, aber auch bei Bernis und seinem Anhange Vertrauen zu erwecken gewußt hatte. Giovanni Angelo Braschi, am 27. December 1717 aus einer vornehmen, aber verarmten Familie zu Cesena geboren, in Jesuitenschulen gut unterrichtet und früh Doktor der Rechte, hatte zuerst von 1735—1740 in Ferrara bei einem Oheim gearbeitet, welcher Advokat und Auditor des Cardinals Ruffo war, hatte dann beide 1740 zu dem Conclave nach Rom begleitet, aus welchem die Wahl Benedikt's XIV. hervorging, und war 1744 durch den Cardinal in der päbstlichen Canzlei als Auditor angebracht. Nach achtjährigen Diensten machte ihn 1753 der Pabst selbst zu seinem Geheimschreiber und verlieh ihm daneben 1775 ein Kanonikat an der Peterskirche, welches auch die letzten Heirathsgedanken bei ihm beseitigte. Dann wurde er unter Clemens XIII. durch Karl Rezzonico zuerst 1759 dessen Auditor und dann 1766 Generalschatzmeister der apostolischen Kammer, und dieß Amt verwaltete er mit einer solchen Uneigennützigkeit und Gewissenhaftigkeit auch noch unter Clemens' XIV., daß es durch die Verwendung Solcher, welche ihn deshalb lieber daraus entfernt sehen wollten, bewirkt seyn soll, daß der Pabst ihn 1773 zum Cardinal erhob. Wie aber Clemens XIV. sich im Uebrigen nicht viel um ihn bekümmerte, so nahm der Neugewählte jetzt auch nicht seinen Namen an, sondern den des von ihm hochverehrten Pius V., obgleich er nun eine böse Zahl danebenstellen mußte; man gedachte schon bei Proclamation des Namen an ein Distichon aus Alexander's VI. Zeit:

„Sextus Tarquinius, sextus Nero, sextus et iste,
Semper sub sextis perdita Roma fuit."

Doch in der ersten Zeit seines Pontifikats schien von dieser bösen Vorbedeutung nichts erfüllt zu werden. Als Landesherr machte er sich um Rom und den Kirchenstaat verdient durch große Unternehmungen zum Austrocknen der pontinischen Sümpfe, durch Vollendung des von seinem Vorgänger begründeten Museum Pio-Clementinum, durch Erweiterung der Wohlthätigkeitsanstalten und durch Bauten; er war in Rom schon wegen seiner äußeren Schönheit, aber auch wegen seiner Sitten verehrt: „quanto è bello! tanto è bello, quanto è santo!" rief man ihm nach, oder auch: „ha denti per morsicare, e un buon naso per sentire!" Auch als Oberhaupt der Kirche schien er anfangs in den schweren Entscheidungen, welche seiner warteten, nicht unglücklich zu seyn.

Gegen das fortdauernde Bestreben der großen katholischen Höfe, das Kirchenregiment ihrer Landeskirchen inländischer und von sich abhängiger zu machen und um ebenso viel die Einmischung des Pabstes und seiner Werkzeuge zu beschränken, konnte päbstlicherseits nur entweder Widerstand oder Nachgiebigkeit angewandt werden, und beides war auch nach einander von den beiden nächsten Vorgängern Pius VI. versucht. Aber wenn Clemens XIII. durch seinen Widerstand gegen die Forderungen der katholischen Regierungen diese mit ihren Ländern fast selbst aus seiner Obedienz verloren hatte, und wenn die Nachgiebigkeit Clemens XIV. ein Sieg der weltlichen Mächte und eine Ermuthigung derselben zu weiteren, auch nicht mehr abzuschlagenden Forderungen gewesen war, wie peinlich war nun für Pius VI. die Wahl, denn wie schwer war es zu sagen, welches von beiden Uebeln das kleinste seyn werde! Pius VI. zog doch nach seiner ganzen Gesinnung und Neigung wie nach seinem Verhältniß zu denen, welche ihn erhoben hatten, den ersteren Weg der Zelanti dem andern der Vermittelung vor. Zwar die Jesuiten wieder herzustellen oder auch nur ihren General Ricci freizulassen, wagte er nicht; doch verkürzte er noch gefangenen Jesuiten die Untersuchungshaft, ließ für Ricci, als er 1775 noch in der Engelsburg starb, Exequien halten*), ignorirte auch das Fortbestehen des Ordens in Rußland und daß dort Novizen aufgenommen wurden u. dergl. Aber fast gegen alle europäischen Mächte versuchte er nun Festigkeit für Herstellung des päbstlichen Ansehens, und anfangs fast überall mit Erfolg, aber zuletzt führte dieser Weg ihn selbst zum Märtyrerthum, und, wie es schien, das Pabstthum überhaupt zum Untergange.

In Deutschland gelang es schon 1778, den Justinus Febronius, d. h. den trierischen Weihbischof von Hontheim (s. d. Art.), zu einem Widerruf der in seiner Schrift vorgetragenen antipäbstlichen Grundsätze bewegen zu lassen, und in einer Allocution vom 19. Dec. 1778 konnte Pius diese Retractation und die dafür ertheilte Absolution dem Cardinalscollegio vortragen, s. Bullarii Rom. contin. ed. Barbèri. T. 6. p. 51—63. Freilich war die Vorliebe für diese Grundsätze dadurch noch nicht vertilgt. Gegen die Anwendung, welche der Kaiser davon machte (s. d. Art. Joseph II.), versuchte der Pabst nach mancherlei Verhandlungen, darunter eine „hortatio" vom 15. Dec. 1781 (Bullar. l. c. p. 414—16), besonders das heroische Mittel seiner Reise nach Wien**), wohl im Vertrauen auf die Anmuth und Würde seiner persönlichen Erscheinung, doch auch nach Vorbereitungen, welche den Ernst seines Verlangens nach Umstimmung des Kaisers zeigen: mit bloßen Füßen ging er in den Winternächten nach St. Peter hinunter, betete Stunden lang am Grabe des Petrus, ordnete auch für die Stadt mehrtägige Andachten an. Am 27. Febr. 1782 reiste er aus Rom, von dem russischen Großfürsten Paul in den Wagen gehoben; am 22. März traf er in Wien ein und blieb daselbst einen vollen Monat, bis zum 22. April, wohnte beim Kaiser auf der Burg in den Zimmern der kurz vorher verstorbenen Maria Theresia und reichte ihm am Gründonnerstage das Abendmahl, und vielleicht war diesem Akte eine Absolution und dieser wohl wenigstens eine Zusicherung vorhergegangen. Aber die Distinction zwischen dem katholischen Dogma, von welchem er nicht in dem kleinsten Stücke abweichen wolle, und in der Disciplin, welche er über die katholische Kirche seines Landes zu vindiciren sich für verpflichtet hielt, die Grundsätze von der Kirche, welche nicht neben, sondern in dem Staate sey, und von der durch

---

*) Botta storia d'Italia. Tom. 4. Mailand 1843. S. 400—402.

**) Eine früher unbekannte Beschreibung derselben in der Schrift des 1784 verstorbenen Jesuiten Jul. Cäs. Cordara: de profectione Pii VI. ad aulam Viennensem eiusque causis et exitu commentarii, welche zuerst im J. 1855 von einem anderen Jesuiten, Boero, zu Rom aus dem Ordensarchiv herausgegeben ist; ein Auszug daraus Augsb. A. Ztg. 1856. Beil. S. 3534 ff. — Andere Berichte bei Groß-Hoffinger, Joseph II. Bd. 3. S. 27—54. und P. P. Wolf, Geschichte Pius VI. Th. 3. S. 455—501. Eine Menge von Broschüren erschienen schon im J. 1782, wie Joseph II. und Pius VI. — Was macht der Pabst in Wien? — warum kommt Pius VI. nach Wien? u. s. f.

gleiche Unterthanenpflicht Aller gesicherten Staatseinheit, ließ Kaiser Joseph sich weder principiell, noch in ihrer Anwendung vom Pabste entreißen, auch nicht bei seinem Gegenbesuche in Rom (Dezember 1783 bis 21. Januar 1784), wohin er mit noch offensiveren Planen als bisher gekommen war, und wo er in der Convention vom 20. Januar 1784 (polit. Journ. 1784 S. 585—87) nur darin etwas nachgab, daß er als Indult annahm, was er als Recht gefordert hatte. Im folgenden Jahre 1785 gab die Errichtung einer neuen Nuntiatur für Bayern, vielleicht eine Frucht von Pius' Besuch auch beim Kurfürsten Karl Theodor in „Klein-Rom" *), zu den Beschwerden der drei Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln Veranlassung; die drei Kurfürsten, unter ihnen in Köln der Bruder des Kaisers, Maximilian, widersetzten sich nicht nur der Beschränkung ihrer eigenen Jurisdiction auf bayerischem Boden durch die bayerische Nuntiatur, sondern nun auch den bisherigen Ansprüchen der päbstlichen Nuntien überhaupt. Ueber den weiteren Verlauf s. die Artikel „Pacca" und „Emser Congreß". Nicht ganz so siegreich wie aus diesem Streite mit den Erzbischöfen, ging der Pabst aus dem mit dem Kaiser hervor; denn obwohl dieser noch kurz vor seinem Tode in den Niederlanden und sonst in seinen Staaten auf Hindernisse stieß bei Durchsetzung seiner kirchlichen Autokratie wie der Toleranz, welche er Allen gewähren wollte, so behielt doch im Ganzen die Josephinische Gesetzgebung und mit ihr die Abhängigkeit der katholischen Kirche Oesterreichs vom Staate, die Nothwendigkeit des Placet überall, die Nichtduldung des unmittelbaren Verkehrs der Prälaten mit dem Pabste u. s. f., bis 1848 und 1855 Bestand.

In Toscana hielt sich der Bruder Kaiser Joseph's, der Großherzog Leopold, nicht minder für verpflichtet, vielfachem Unfuge in dem Kirchen- und Klosterwesen seines Landes nicht mehr müssig zuzusehen und nöthige Reformen selbst zu unternehmen, wenn diejenigen sich nicht damit bemühen wollten, welche vielleicht noch dringender dazu verpflichtet gewesen wären; das war kein Eingriff, sondern dieselbe Pflicht, der Kirche zu helfen, wenn Bischof, Probst, Vikar, Dechant und „Junker-Official" ihres Amts nicht warteten, welche in gleichem Falle schon 1527 die Vorrede des Visitationsbüchleins den Landesherren mit Recht vindicirt hatte. Doch selbst die Form achtete der Großherzog insoweit, als er seine Geistlichen sich lieber selbst reformiren lassen, als ihnen seine Reformation aufdrängen wollte. Ueber den weiteren Hergang s. den Art. „Synode von Pistoja". Auch hier siegte noch der Pabst für das Herkommen gegen die Neuerung; nachdem Leopold Kaiser geworden war, mußte der für seine Reformen thätige Bischof Ricci seinen Abschied nehmen, und Pius erließ im Jahre 1794 in der Bulle Auctorem fidei das umfassendste Glaubensedikt, welches seit dem Tridentinum in der katholischen Kirche erlassen worden ist**); die Beschränkung der kirchlichen Autorität auf Geistliches, das Recht und die Pflicht der Bischöfe, die Disciplin ihrer Diöcesen zu reformiren, die Zulassung und das Stimmrecht der Priester bei einer Synodalberathung darüber, die Nützlichkeit und Berechtigung einer Nationalsynode, die vier Artikel der gallikanischen Kirchenfreiheit vom Jahre 1682, die Unterscheidung der quaestio iuris und facti, die Verminderung der Orden und Zurückführung aller auf die Regel Benedikt's, die Zweifel an dem limbus puerorum, an der Vollkommenheit der Privatmesse, an dem Schatz vom überflüssigen Verdienst, die Empfehlung des Bibellesens und der Volkssprache im Cultus, kurz alle mit mehr und weniger Grund im 18. Jahrhundert gegen den status quo in der Lehre wie in der Kirchenverfassung erhobenen reformatorischen Forderungen werden in den 85 Sätzen der Bulle als verwerflich bezeichnet. Nicht we-

*) Novaes storia de' sommi pontefici. T. 16. p. 82. (ed. 3.): quella capitale (Monaco) detta allora la piccola Roma della Germania, per essere la piu divota e la piu affezionata di ogni altra città Tedesca alla S. Sede.

**) Als Concipient derselben wird der gelehrte Savoyard H. Sig. Gerdil genannt, geb. 1718, gest. 1802, Barnabit, 1749 Professor zu Turin, nachher Erzieher Karl Emanuel's IV., seit 1777 Cardinal und Präfekt der Propaganda, in seiner Grabschrift „metaphysicus sui temporis primus" genannt; er hatte gegen Locke und Rousseau geschrieben.

niger, sondern mehr, als das Tridentinum vorschrieb, wie z. B. der Schatz vom überflüssigen Verdienst, wurde erst hier wenigstens indirekt zum Glaubensartikel erhoben.

Es war aber keine Zeit, welche solcher Vermehrung der Tradition günstig war. Mit mehreren anderen Höfen, mit den akatholischen zu Berlin und Petersburg, mit den polnischen und portugiesischen, mit Venedig und Parma, nach einer Einigung über die Lehnsabgabe 1790 auch mit Neapel, lange Zeit auch mit dem französischen Hofe hatte Pius VI. freundliche Verhältnisse erhalten oder hergestellt. Aber nun brach unüberwindlich die französische Revolution auch über den Pabst herein und schien nicht nur ihn, sondern das Pabstthum überhaupt, zu Grunde richten zu sollen. Die Nationalversammlung, darin der Synode von Pistoja ähnlich, daß unter ihren geistlichen Mitgliedern nicht die Bischöfe, sondern die Pfarrer die Mehrzahl ausmachten (es waren 47 Bischöfe, 57 Aebte, Capitulare, Vikare oder andere höhere Geistliche und 187 Pfarrer darin*)), beschloß schon im Jahre 1789 im August die gleiche Besteuerung Aller, also auch der Geistlichen, das Wegfallen der Zehnten und der Accidenzen mit Einschluß der Annaten, Dispensationen und aller sonstigen Abgaben nach Rom oder Avignon**), sowie den Grundsatz, daß Niemand wegen seiner religiösen Meinungen beunruhigt werden dürfe, so lange er durch ihre Ausbreitung die gesetzliche Ordnung nicht störe. Am 2. November erklärte sie auf Talleyrand's Antrag vom 10. Oktober, daß alles Kirchengut der Nation gehöre (sont à la disposition de la nation), doch mit der Verpflichtung, in schicklicher Weise (d'une manière convenable) die Kosten des Cultus, den Unterhalt der Geistlichen (der Pfarrer nicht unter 1200 Livres) und die Unterstützung der Armen zu bestreiten. Im J. 1790 verfügte sie im Februar über die Ordensgeistlichen, nahm den Grundsatz an, daß das Gesetz kein Mönchsgelübde mehr anerkenne, daß demnach alle Orden in Frankreich aufgehoben seyn und bleiben sollten, und daß wer wolle seinen Austritt anzeigen und dann versorgt werden solle. Am 13. und 14. April wurde der Antrag abgelehnt, daß die katholische Religion als die Nationalreligion von Frankreich durch einen Beschluß anerkannt werden solle, und angenommen, daß nur so viele Diöcesen als Departements und daß die Gränzen beider dieselben seyn sollten, wodurch 53 Bischöfe, welcher mehr als 83 da waren, beseitigt wurden, ebenso, daß kein Franzose in irgend einem Falle irgend eine außerhalb Frankreich gelegene Jurisdiction oder ihre Delegirten anerkennen dürfe; durch den schwachen Vorbehalt „sans préjudice de l'unité de la foi et de la communion qui sera entretenue avec le chef visible de l'église universelle, ainsi qu'il sera dit ci-après" wurde daran so gut als nichts geändert. Im Sommer 1790 folgten dann Beschlüsse, wie künftig Bischöfe und Pfarrer vom Volke gewählt und die Wahl der ersteren dem Könige nur angezeigt werden sollte; das Einkommen der Bischöfe, von welchen bisher einige über 200,000, noch mehrere über 100,000 Livres Einkünfte gehabt hatten (Planck a. a. O. S. 310), wurde schon durch Robespierre's Einfluß auf 12000 bis höchstens 30000 Livres festgestellt, und für die Aebte, unter welchen wenigstens einer bisher 130,000 Livres bezogen hatte, wurden 6000 Livres als Maximum angenommen; für die Verwaltung seiner Diöcese wurde jedem Bischof das Conseil seiner Pfarrer als ein mitregierendes Collegium nebengeordnet, von dessen Entscheidungen aber, z. B. über Wählbarkeit eines Geistlichen, an die puissance civile sollte appellirt werden können (Barruel I. p. 37. 41 sqq.). Als 30 Bischöfe, welchen sich andere bis zu 122 anschlossen, und 98 andere Geistliche gegen dieß Alles in der Deklaration vom 30. Oktober 1790 protestirten, die Versammlung

*) Planck, neueste Rel.-Geschichte. Th. 3. (1793). S. 16; der ganze Band ist nur mit diesen Verhandlungen der Nationalversammlung im J. 1789 und 1790 beschäftigt.

**) Constitution civile bei Barruel collection ecclésiastique. T. 1. (1791) p. 10: „A l'avenir il ne sera envoyé en cour de Rome, en la vicelégation d'Avignon, en la nonciature de Lucerne, aucun denier pour annates ou pour quelqu' autre cause que ce soit; mais les diocèsains s'addresseront à leurs évêques pour toutes les provisions de bénéfices et dispenses, les quelles seront accordées gratuitement etc.

als incompetent bezeichneten und ein Nationalconcil forderten, wurden besonders auf Mirabeau's Reden die Beschlüsse angenommen, daß die Geistlichen die Constitution beschwören sollten, und wie gegen die Renitenten eingeschritten und die Wiederbesetzung der zu erwartenden zahlreichen Vacanzen erleichtert werden solle; statt des zuständigen Bischofs sollte auch jeder andere ordiniren können, und ordinirt werden zum Bischof kann jeder Priester, welcher fünf Jahre im Amte gestanden hat. Vergebens hatte im Laufe des Jahres 1790 der König mit dem Pabste um irgend eine Zustimmung zu dem, was er selbst nicht zu verweigern die Macht hatte, unterhandelt; am 26. Dec. 1790 bestätigte Ludwig XVI. alle diese Beschlüsse, und mit dem J. 1791 begann man den Eid einzufordern; die Stellen derer, welche ihn verweigerten, sollten als niedergelegt und vacant angesehen und neubesetzt werden. Von 135 oder 138 Bischöfen leisteten fünf den Eid, der vormalige Minister Cardinal Lomenie de Brienne, Erzbischof von Sens, Karl Moritz Talleyrand, Bischof von Autün, und die Bischöfe Ludwig von Orleans und Karl von Viviers, und ein Elsasser, J. Bapt. Jos. Göbel, Bischof in partibus von Lydda, welcher bald darauf Bischof von Paris und nachher Verläugner des Christenthums und dann dennoch guillotinirt wurde; von ungefähr 64,000 Geistlichen in ganz Frankreich weigerte sich die Mehrzahl, den Eid zu leisten; aber seit dem 24. Febr. 1791 ordinirten dann Göbel, Talleyrand und ein Bischof in partibus von Babylon eine Reihe von beeidigten Priestern zu neuen Bischöfen von Diöcesen, deren unbeeidigte Inhaber noch am Leben waren, ohne jene zum Gehorsam gegen den Pabst zu verpflichten. Hiergegen erließ nun Pius VI. nach früheren Abmahnungen an den König und an mehrere französische Bischöfe das Breve caritas quae docente Paulo vom 13. April 1791 an die Bischöfe, Geistlichen und das Volk von Frankreich, Bullarii contin. T. IX. p. 11—19; er erzählte diesen Allen hier nicht zum Vortheile des Königs, daß dieser sich im Jahre 1790 dreimal mit Bitten um seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Nationalversammlung an ihn gewandt und daß er diese abgeschlagen habe; er verdammt den verlangten Eid auf die Constitution und das Ordiniren zu Bischöfen und Priestern für nicht erledigte Stellen, er erklärt die geschehenen Ordinationen selbst für nichtig und die durch sie Ordinirten für suspendirt, irregulär und unbefugt zu irgend welchen kirchlichen Handlungen, namentlich Talleyrand, Göbel und den Bischof Joh. Baptista von Babylon; dasselbe soll auch alle übrigen beeidigten Geistlichen treffen, wenn sie nicht binnen vierzig Tagen ihren Eid retractiren; der Cardinal de Brienne wird zugleich mit Ausstoßung aus dem h. Collegium bedroht, welche nachher in einer besonderen Allocution vom 26. Sept. 1791 (Bullar. l. c. p. 73—83) wirklich ausgesprochen wurde. Ein weiteres Manifest erließ Pius auch fast gleichzeitig mit dem Breve noch am 23. April 1791 an den Clerus und das Volk von Venaissin und Avignon, wo man schon 1790 den Prolegaten vertrieben und vom Erzbischofe den Eid auf die Constitution gefordert hatte, und wo im Februar 1791 ein Regierungscommissar mit Soldaten das Capitel zur Wahl eines Vicars gezwungen und dann aufgelöst hatte (Bullar. l. c. p. 19—27). Ein Breve an die treu gebliebenen französischen Bischöfe vom 4. Mai 1791 beschenkte diese mit einigen besonderen Facultäten, Ordinationen nach ihrem Ermessen, ohne Rücksicht auf die Gesetze wegen der Interstitien zu ertheilen, profanirte Kirchen mit geweihtem oder auch mit ungeweihtem Wasser zu reinigen, u. a. (Bullar. l. c. p. 28); eine Bannbulle aber gegen Frankreich hat der Pabst im Jahre 1791 nicht erlassen*). Doch schon

---

*) Nach Sev. Vater, Forts. von Henke's Kirchengesch. Th. 3. S. 232, soll „im Juli des J. 1791 eine große päbstliche Bannbulle gegen Alle, welche bei Ernennung der neuen Bischöfe gehandelt, erfolgt seyn"; aber diese Bulle hat nicht existirt, und diese Angabe, welche auch bei Gieseler, Kirchengesch. von Redepenning, Th. 4. S. 102, wiederholt ist, scheint aus einem Zusatze zu dem Abdruck des Breve vom 13. April 1791 in den „Akten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengesch.", Bd. 3. St. 11. (1793). S. 638 hervorgegangen zu seyn, daß eine solche Bulle „im Juli 1791 fertig" gewesen, aber vielleicht nicht abgegangen sey. Sie findet sich nicht nur nicht in der continuatio bullarii von Barbèri, Th. 9., worin allerdings Manches fehlt,

dieß genügte, die Nationalversammlung und noch mehr die Revolutionspartei zu stärkerem Widerstand zu treiben; am 4. Mai 1791 wurde das päbstliche Breve vom 13. April und eine den Pabst darstellende Puppe im Palais-Royal verbrannt*); am 14. Sept. 1791, noch kurz vor ihrem Schluß, beschloß die Nationalversammlung die Incorporation von Venaissin und Avignon**); überall versuchten in den Departements gewählte und beeidigte Bischöfe in die Bisthümer einzudringen und die alten, nicht beeidigten Inhaber derselben mit ihrem Clerus sich zu behaupten. So theilte sich nun der ganzen Kirche von Frankreich die Verwirrung und das Schisma mit, unheilbar, weil zwei unversöhnliche Principien hier wie bei Einführung der Reformation hart gegen einander stießen, der Anspruch des Staats auf Alleinherrschaft und der Anspruch des Pabstes auf Mitregieren; eine Kirche mit einem sichtbaren Oberhaupte im Auslande muß stets Ungehorsam und Aufstand gegen das Inland fordern, so oft sie mit dessen Gesetzen nicht einverstanden ist, und so verstrickt in diesem Falle ihr Mitregieren jeden der Ihrigen in irgend einen Treubruch ganz gewiß, entweder gegen sie selbst oder gegen das Vaterland. Freilich wurde es immer schwerer, den Willen des letzteren bloß in den Beschlüssen seiner damaligen Volksvertreter anzuerkennen, und immer mehr verloren diejenigen, welche lieber schlechte Katholiken als schlechte Franzosen seyn wollten, das Maß, welches im Jahre 1790 Manchen unter ihnen wohl noch nicht ganz gefehlt hatte. Am 5. Nov. 1791 protestirte der Pabst gegen die Wegnahme von Venaissin und Avignon, wo am 16. Oktbr. im päbstlichen Palaste durch Jourdan coupe-tête und seine „braves brigands de Vaucluse" 61 Menschen umgebracht waren, und rief alle katholischen Fürsten gegen diese Einziehung als gegen eine Usurpation um Hülfe an***). Am 19. März 1792 erließ er ein neues Manifest an die Bischöfe, den Klerus und das Volk von Frankreich†), worin er die treu gebliebenen und die durch Retractation des schon geleisteten Eides zum Gehorsam zurückgekehrten Geistlichen belobt, die an ihn gerichteten Schreiben der Beeidigten und deren Bitten um Anerkennung verbittet, und nun die Urheber des Schisma, namentlich die sechs obengenannten Bischöfe, als die Hauptverbreiter desselben, aber auch alle übrigen „intrusos", „Pseudobischöfe" oder andere Geistliche, wenn sie sich nicht binnen 60 Tagen fügen, mit der Excommunikation bedroht; er erinnert sie, wie mancher treffliche französische Geistliche vom 5. Jahrhundert an bis auf Gerson und Fenelon herab sich bei besserer Einsicht der Kirche, welche sie anfangs verletzt, wieder unterworfen hätten. Dann nach dem Zusammentreten des Nationalconventes und nach den Septembergräueln, in welchen die Bischöfe und gegen 300 unbeeidigte Geistliche umkamen, erging eine Fürbitte des Pabstes vom 21. Novbr. 1792 (Bullar. l. c. p. 252) an die deutschen Geistlichen für die bedrängten französischen, deren er selbst nach der Einnahme von Savona und Nizza über 2000 aufgenommen zu haben versichert und deren Unterstützung auch durch Nichtkatholiken wie durch den König von England er besonders rühmt. Am 17. Juni 1793 lud eine Allocution des Pabstes zu einer Todtenfeier ein für den König Ludwig XVI., und proclamirte diesen als Märtyrer, denn das werde man nicht durch die angeblichen, sondern durch die wahren Gründe, wofür man den Tod erlitten habe, und das sey bei ihm die

---

eine so wichtige Bulle aber wohl nicht fehlen würde, wenn sie existirte, sondern in der Allocution gegen den Cardinal de Brienne vom 26. Sept. 1791 bezieht sich der Pabst (Bullar. l. c. p. 82) nur auf das „elapsis mensibus sex" erlassene Breve vom 13. April 1791, welches der Cardinal nicht befolgt habe, und noch im Jahre 1792 sagt er in dem Manifest vom 19. März, obwohl er den schon vor 11 Monaten angedrohten Bann jetzt aussprechen könne, so wolle er auch jetzt noch „ab excommunicationis sententia ferenda abstinere, diutius differentes ultionem, ut locum habere possit correctio", Henke's Archiv f. KG. Th. 1. S. 541.

*) Buchez et Roux hist. parlementaire de la rév. française. Tom. X. p. 101.

**) Buchez a. a. O. Th. 11. S. 471.

***) Italienisch in der Bullarii Rom. contin. Tom. IX. p. 87—91, deutsch in Henke's Archiv f. neueste KG. Th. 1. S. 22—39.

†) Das Ausschr., welches im Bullar. l. c., fehlt, steht in Henke's Archiv Th. 2. S. 525—549.

Anhänglichkeit für den katholischen Glauben und die katholische Kirche, und bei ihren Gegnern der Haß gegen sie gewesen; bei Beschreibung dieser Gegner fließen dem Pabst die Tyrannei der Calvinisten, die „philosophica libertas" und der „scelestissimus Volterius" etwas zu ununterschieden zusammen*). Nach diesem allen hätte wohl schon der Nationalconvent Vorwände genug zu einem Kriege gegen den Pabst gehabt, wenn er diese hätte benutzen wollen oder können; schon drohte er damit, als in einem Straßentumult in Rom im Februar 1793 ein Franzose, Bassville, verwundet und bald darauf gestorben war. Aber erst dem Directorium und seinem jungen General Bonaparte (geb. 1769) blieb die Ausführung vorbehalten, nachdem der Pabst auch beschuldigt werden konnte, sich für die Mitglieder der Familie Ludwig's XVI. und für die Erfolge der österreichischen Armee zu lebhaft interessirt und nicht bloß nach seinem starken geistlichen, sondern auch nach seinem schwachen weltlichen Schwert gegriffen zu haben**). Napoleon nöthigte ihn am 23. Juni 1796 zu dem Waffenstillstande von Bologna und dann am 19. Februar 1797 zum Frieden von Tolentino; in dem ersteren mußte er 21 Millionen Livres, in dem letzteren noch 30 Millionen und außerdem die nördlichen Provinzen abtreten; „Rome, une fois privée de Bologne, Ferrare, la Romagne et de trente millions, que nous lui ôtons, ne peut plus exister; cette vieille machine se détraquera toute seule"***). Aber zur Erfüllung dieser Worte Napoleon's wurde doch auch noch die Beseitigung des Oberhaupts der „alten Maschine" nöthig gefunden. Ein neuer Straßenlärm in Rom, welcher vom Palast Corsini, der Wohnung des neuen französischen Gesandten Joseph Bonaparte, ausgegangen war und worin ein General Düphot durch einen Schuß der von ihm angegriffenen Wache am Ponte Sisto umkam (27. Dec. 1797), diente zum Vorwande für die Occupation der Stadt, welche Berthier am 15. Februar 1798 ausführte; auf dem Capitol wurde unter Acclamation von Facchinen, Miethkutschern und sonstigem Pöbel (so beschrieb es ein Augenzeuge, der deutsche Maler Reinhard) die römische Republik ausgerufen; „an derselben Stelle", hieß es, „wie zu Brennus Zeit, erschienen jetzt die Gallier wieder, nur mit dem Unterschiede, daß sie damals den Römern die Sklaverei hätten bringen wollen, jetzt aber die Freiheit brächten" †); man wählte Consuln, Aedilen, Censoren u. dergl. und zeigte dem Pabste an, daß die Republik hergestellt und sein Reich zu Ende sey. Der 80jährige Pabst bat, ihn in Rom ruhig sterben zu lassen; „das könne er überall", erwiderte ihm ein Sohn Albrecht Haller's, „und wenn er nicht gutwillig folge, werde man Gewalt brauchen"; er riß ihm selbst seinen Ring ab ††), und in der Nacht vom 19. auf den 20. Februar 1798 wurde nun Pius gefangen aus Rom fortgeführt. Man ließ ihn erst 3 Monate in Siena, dann 10 Monate in Florenz bei den Karthäusern, wo er auch für den Fall seines Todes eine besondere Verfügung über ein Conclave traf, wie es dann etwa trotz der Zerstreuung der Cardinäle möglich seyn werde †††). Endlich sollte er doch auch auf dem Boden des Landes sterben, welches ihn zu Tode quälen ließ;

---

*) Die Allocution im Bullar. Rom. cont. Tom. IX., französisch mit Anmerk. (von Maury?), S. 318—329, und lateinisch S. 612—617. Schon weil sie dort aufgenommen ist, werden die Zweifel gegen ihre Aechtheit, welche in Henke's Archiv Th. 2. S. 65 angeführt werden, nicht begründet seyn. Vielleicht sind diese Zweifel des k. k. Censors und Hoffekretars von Retzer zu Wien in Biester's Berlin. Monatsschr. 1794, Bd. 23. S. 564 ff. nur eine satyrische Form seiner Polemik gegen den unjosephinischen Inhalt der Allocution.

**) Erst dieß Verlassen des bloß kirchlichen Standpunkts wird als Hauptfehler Pius VI. auch von katholischen Schriftstellern betrachtet, wie von de Pradt, les IV concordats 2, 186 sqq.

***) Artaud de Montor, hist. du Pape Pie VII., ed. III. Tom. I. p. 37; ebendaselbst auch S. 14—17 und S. 32—36 die beiden Verträge selbst. Nach Rom schickte Napoleon statt seiner Marmont, welcher über die dortigen Zustände selbst berichtet hat, mémoires du duc de Raguse Tom. I. p. 263 sqq.

†) Bourgoing, Pius VI., deutsche Ausgabe S. 589. 664.

††) Biographie univ. Tom. 66. p. 372. Tom. 34. p. 316. Artaud de Montor l. c. p. 50—52.

†††) Vom 13. Nov. 1798, Bullarii contin. Tom. X. p. 175—179.

im April 1799 wurde er über Parma, Piacenza und Turin fortgeschleppt, während die Aerzte erklärten, daß er nicht zu transportiren sey; auf einer Bahre trug man ihn über den Mont-Genevre, wo die Husaren ihm zum Schutz gegen die Kälte ihre Pelze angeboten haben sollen; in Briançon und in Grenoble schien er bei den Siegen Suwaroff's auch nicht mehr sicher genug; am 14. Juli kam er in Valence an, und schon sollte er auch von hier wieder nach Dijon fortgeschafft werden, als endlich das Zunehmen seiner Krankheit für ausreichend befunden wurde, um ihn vor weiteren Reisen auf der Erde zu schützen; hatte man ihm doch erst in seinen Leiden höhnisch vorgehalten, er liebe ja das Reisen. Aber während er alles Uebrige leichter ertrug, quälte ihn noch fast bis in den Tod hinein der Gedanke an den Zustand der Auflösung, in welchem er seine Kirche zurücklasse; er starb, fast 82 Jahre alt, am 29. August 1799. Ein Protestant ließ ihm auf dem Kirchhofe zu Valence ein kleines Denkmal setzen. Erst 1801 wurde seine Leiche nach Rom geschafft und in der Peterskirche, wo jetzt seine Statue von Canova steht, beigesetzt.

Bullarii Romani continuatio ed. Andr. A. Barbèri. Tom. 5—10. Romae 1842—1845, fol. enthalten nur Erlasse Pius VI., aber sie lassen noch viele hie und da nachgewiesene wichtige Stücke vermissen. Das Leben des Pabstes, französisch von J. Fr. Bourgoing, französischem Diplomaten in Spanien, Sachsen u. a. (geb. 1748, gest. 1811), in zwei Ausgaben, 1799 und 1800, deutsch von J. J. L. Meyer; gute Nachrichten nach den Mittheilungen des Card. Spina, des letzten Begleiters Pius VI., sollen bei Aimé Guillon, in den martyrs de la foi pendant la révolution française, Paris 1820, 4 Bde., und noch ausführlicher in den „Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française" (Rom 1795. 2 Bde. in 8.) und andern Schriften ihres Verfassers, des Abbé Hesmivy d'Auribeau enthalten seyn; aus diesen Desportes-Boscheron in der Biograph. univers. Tom. 34. pag. 301—323. Italienische Biographien von Franz Becattini (Venedig 1801, 4 Bde.), von G. Tavanti (Florenz 1804, 3 Bde. in 4.) u. a. sind nachgewiesen und benutzt in des Portugiesen G. de Novaes Storia de' sommi pontefici, von welcher Bd. 16. (3. Aufl. Rom 1822) nur Pius VI. betrifft. Novaes braucht auch (S. 192 u. a.) eine Sammlung „rescripta Pii papae VI.", Venedig 1799 in 8., von G. L. Hülot, welche Manches zu enthalten scheint, was im Bullarium fehlt. Zwei umfangreiche deutsche Monographien, die eine anonym von Chr. Dav. Ade, Cesena (Ulm) 1781—1796, in 6 Bänden, die andere von P. Ph. Wolff, Geschichte der katholischen Kirche unter Pius VI. in 7 Bdn. Zürich 1797—1802, sind unvollendet geblieben. **Henke.**

Pius VII., Pabst von 1800 bis 1823. Ein frommer Benediktiner, Barnabas Ludwig Chiaramonti, am 14. August 1742 zu Cesena aus einer Grafenfamilie geboren, war von Pius VI. für seine guten Kenntnisse und für die anspruchlose Heiligkeit seiner Sitten 1775 zum Abt, dann zum Bischof von Tivoli, darauf zum Bischof von Imola und 1785 zugleich zum Cardinal erhoben, aber durchaus nicht zu einer durch Verbindung mit den Höfen und großen Familien angesehenen Stellung gelangt, sondern vertieft in die Fürsorge für seine Diöcese fast unbekannt geblieben. Dennoch oder gerade deßhalb erkannte der Mann, welcher als Sekretär in dem Conclave nach Pius' VI. Tode dort zuletzt Alles entschied, Herkules Consalvi (s. d. Art.), ihn für den besten Nachfolger Pius' VI. an, weil es ihm zur Wiedergewinnung der Verluste, welche das Pabstthum zuletzt unter diesem erfahren hatte, eines durch keine Partei und keine übernommene Verpflichtung gebundenen Pabstes und zugleich eines Mannes von imposantester Reinheit und Ehrwürdigkeit seiner Sitten vor Allem zu bedürfen schien; war doch auch schon gesorgt, daß alsdann das „ohne Falsch" des Heiligen auf dem Throne durch die Schlangenklugheit und Streitbarkeit des ihm für alle bevorstehenden Kämpfe beizugebenden Ministers auf's Beste ergänzt und vor Schaden behütet werden könne. Nach 104 Tagen kamen die 35 Cardinäle, welche unter Oesterreichs Schutz in Venedig zum Conclave vereinigt waren, am 14. März 1800 mit ihrer Wahl zu Ende, und mit der

Wahl des Namens seines Vorgängers bekannte sich der Cardinal Chiaramonti zu der Pflicht, das Werk desselben fortzusetzen; sogleich erhob er auch den jungen Beamten, welcher ihn im Conclave zur Uebernahme des Amts in so schwerer Zeit fast hatte zwingen müssen, zum Cardinal und Staatssekretär, und so wurde ihm von hier an für seine ganze Regierungszeit in Consalvi einer der feinsten und glücklichsten Staatsmänner seines Jahrhunderts bleibend zur Seite gestellt, und dadurch am meisten sein Pontifikat zu Triumphen über noch größere Gefahren wie jene, denen Pius VI. unterlegen war, ausgerüstet.

Sogleich die ersten sechs Jahre desselben waren reich an Erfolgen zu Wiedergewinnung dessen, was verloren war, 1800—1805. Darauf folgten acht andere Jahre, welche den Pabst und das Pabstthum zu einer noch größeren Niederlage wie unter Pius VI. geführt zu haben schienen, 1805—1813. Dann aber wurden ihm zehn letzte Jahre des Sieges und der Wiederherstellung, wie seit länger als einem Jahrhundert keinem anderen Pabste, zu Theil, 1813—1823.

1. Die größte Errungenschaft seiner ersten Jahre war der wiedergewonnene Friede mit Frankreich und die Reorganisation der katholischen Kirche dieses Landes durch das Concordat vom 15. Juli 1801. Nach der Schlacht von Marengo (14. Juni 1800) suchte Bonaparte selbst wieder Frieden mit dem Pabst; hatte doch das Conclave, wenn es einmal nicht hatte verhindert werden können, einen Pabst geliefert, welcher sich früher einmal durch eine Schrift versöhnlich über die Freiheit und die Demokratie überhaupt und nach Röm. 13, 2. über die französische Republik und ihren Bestand in Italien ausgesprochen hatte*). Pius VII. ging gern auf dieß Entgegenkommen ein; im April 1801 erschien wieder ein französischer Gesandter, Cacault, in Rom, instruirt durch das Bonmot Napoleon's, er solle den Pabst so behandeln, als habe er 200,000 Mann; als jener trotzdem bald die Geduld verlor, ward Consalvi selbst nach Paris geschickt, wo es seiner Feinheit und Ueberredungskunst bald gelang, mit Napoleon zum Ziele zu kommen in einer Weise, welche dieser selbst später für einen seiner größten Fehler erklärt haben soll**) und welche, verglichen mit der durch die Revolution bewirkten Verwirrung, eine höchst werthvolle neue Grundlegung und Sicherung der katholischen Kirche Frankreichs war; über das Weitere und das italienische Concordat vom J. 1803 siehe den Art. „Concordate" Bd. III. S. 70 ff. Zwar die organischen Artikel, durch welche Napoleon ohne den Pabst im J. 1802 die Verhältnisse der französischen Kirche noch viel mehr im Detail ordnete, als durch das Concordat geschehen war, und worin auch die Unentbehrlichkeit des Placet und überhaupt der Mitwirkung der Regierung bei jeder kirchlichen Verfügung in großem Umfange vorbehalten war, konnten für widersprechend gegen das Concordat selbst gelten und zogen daher im J. 1803 eine Protestation des Pabstes nach sich***). Dagegen kam Bonaparte dem Pabste mit andern Gefälligkeiten entgegen: 1802 ließ er ihm von Neapel Benevent und Pontecorvo zurückgeben und überließ ihm, einen Großmeister des Maltheserordens zu ernennen, — freilich Dienste, für welche nicht nur Cardinalshüte für Napoleon's Oheim Fesch und Andere, Amnestie für Talleyrand u. dgl., sondern bald auch das gefordert wurde, daß der Pabst nach Paris kommen und den ersten Consul zum Kaiser krönen solle. Es kostete lange schmerzliche Kämpfe, bis sich Pius VII. hierzu entschloß, oder, was bei ihm dasselbe war, bis

---

*) Omelia del cittadino cardinale Chiaramonti nel giorno del S. S. natale, l' anno 1797, wird der Titel einer kleinen Schrift angegeben, welche 1797 und später nochmals und zum dritten Male 1818 von Grégoire französisch und italienisch herausgegeben seyn soll (Biogr. univ. T. 77, p. 153), und welche Artaud im Leben Pius' VII. Th. 1. S. 55 ff., wo er Auszüge daraus gibt, nicht bloß auf den Pabst, sondern auch auf mehrere andere Mitarbeiter zurückführt.

**) De Pradt, les quatre concordats, Paris 1818, T. 2. p. 91: Souvent il m'a dit: „la plus grande faute de mon règne est d'avoir fait le concordat"; mais il était trop tard pour se repentir, setzt der Erzbischof hinzu.

***) Das Aktenstück in Artaud de Montor's hist. du pape Léon XII., Th. 2. S. 167—182.

er sich überzeugte, daß er die Pflicht habe, dieß nicht zu verweigern; es mag seyn, daß außer vielen andern Hoffnungen auch die, die von Pius VI. im Frieden von Tolentino an Frankreich verlorenen Legationen, vielleicht gar auch Avignon, von der Reise wieder mitzubringen, bei ihm und seinen Rathgebern dabei einen Ausschlag gab*). Aber dieß wurde nicht erfüllt; die Reise, die Verhandlungen vor und nach der Krönung und der lange Aufenthalt Pius' VII. in Paris dienten auch sonst nicht, das Verhältniß zwischen Pabst und Kaiser zu verbessern. Zwar persönliche Anerkennung und fast Zuneigung gewannen beide für einander; „c'est un agneau, un ange de douceur", hörte man noch später in Zeiten des Streites Napoleon häufig über Pius VII. sagen**), und enthusiastisch aufgeregt, sprach sich der Pabst nach seiner Reise und voll Theilnahme jederzeit nachher über Napoleon aus***). Aber die größte Freude hatte ihm hier doch gewährt, was er am wenigsten erwartet und wohl auch etwas zu schnell generalisirt hatte, das „Volk auf den Knieen", durch welches er hindurchgereist war, und schon dieß gönnte ihm der nicht gern, welcher zu klagen pflegte: „les prêtres gardent l'âme, et me jettent le cadavre". Manches verletzte diesen auch sonst; als die Kaiserin Josephine dem Pabste anvertraut hatte, daß ihre Ehe mit Napoleon nur bürgerlich, aber noch nicht kirchlich geschlossen sey, nahm Pius sich ihrer an und erklärte Napoleon mündlich, er werde über eine im Concubinat lebende Frau bei der Krönung nicht den Segen sprechen; und wie zornig Napoleon darüber auch wurde, so setzte doch der Pabst seine Forderung durch, und noch in der Nacht vor dem Krönungstage mußte Napoleon's Ehe von seinem Onkel Fesch in Gegenwart bloß von Talleyrand und Berthier heimlich eingesegnet werden†). Ebenso erreichte er, daß vier constitutionelle Bischöfe sich in einer bindenden Form, welche sie durch Napoleon's Hände an ihn gelangen ließen, zur Submission gegen ihn verpflichteten, ehe er einwilligte, daß sie mit ihm bei der Krönung erscheinen durften. Aber wichtiger war Anderes, was er nicht durchsetzte; die Bedingung, welche er ausgesprochen und welcher man nicht widersprochen hatte††), daß er Napoleon die Krone aufsetzen wolle, ward nach dessen längst gefaßtem Beschlusse nicht erfüllt; man ließ ihn nur das Bekenntniß abfordern, daß der Kaiser die Kirche und ihren Frieden schützen wolle, worauf dieser profiteor antwortete, und ließ ihn dann die Salbung vornehmen und Scepter und Degen segnen, aber als er dann die Krone vom Altar aufnahm, nahm Napoleon sie ihm aus der Hand und setzte sie sich selbst auf, krönte damit auch Josephinen selbst und ließ sich dann vom Pabste zum Throne führen, an dessen Stufen dieser ihn noch unter dem Chor Vivat in aeternum semper Augustus segnen mußte†††). An dem Eide, durch welchen der Kaiser die Freiheit aller Culte beschwor,

*) De Pradt a. a. O. S. 215. Auch Thiers (hist. du consulat et de l'empire, T. 5. p. 231) berichtet aus der geheimen Correspondenz zwischen den Cardinälen Consalvi und Caprara, daß Letzterer von Paris aus Hoffnung gemacht habe, „que le pape obtiendrait peut-être les légations, qu'on ne promettait rien, mais que c'était au fond l'intention de Napoléon, et qu'il ne lui fallait qu'une circonstance pour la réaliser.

**) De Pradt S. 229.

***) Artaud, Pie VII. T. 2. p. 123. Thiers a. a. O. S. 257. So kam es hier fast zu einer neuen Aehnlichkeit mit Karl dem Großen, welcher auch in seiner Freundschaft zum Pabste die Ueberordnung festhielt, welche er durch Alcuin's Vers so ausdrücken ließ: Hadrianus, Carolus, rex ego, tuque pater.

†) Nach Thiers a. a. O. S. 262. wurde dieß erst bekannt, als sich nachher bei der Scheidung von Josephine Schwierigkeiten daraus ergaben, welche Napoleon vielleicht vorausgesehen hatte. „Joséphine, vivement reprimandée par son époux, mais charmée de ce qu'elle avait obtenu, reçut, la nuit même qui précéda le couronnement, le sacrement du mariage dans la chapelle des Tuileries. Le matin on apercevait encore sur les yeux rougis de Josephine les traces des larmes que lui avaient coûté ces agitations intérieures." Siehe auch S. 237. 249. Daß der Pabst auch dem Cardinal Fesch zu diesem seinen Eintreten statt des zuständigen Priesters die nöthige Dispensation ertheilte, bezeugt Artaud Th. 2. S. 389—391.

††) Thiers S. 261: „Napoléon ordonna de ne pas insister, et dit qu'il se chargeait de tout, arranger sur les lieux mêmes." Siehe vorher S. 248.

†††) Inwieweit Napoleon selbst religiös ergriffen war durch die Feier, bezeugt ein Augenzeuge,

war ohnedieß nichts zu ändern gewesen. Auch sonst mußte Portalis als Cultusminister den kirchlichen und weltlichen Forderungen des Pabstes entgegentreten. Weitere Vortheile für die Kirche, etwa die vom Pabste beantragte Aufhebung der vier Artikel der gallikanischen Kirchenfreiheiten vom J. 1682 oder der organischen Artikel vom J. 1802, oder die Zurückgabe Avignons und der Legationen, wurde nicht erreicht; die bewunderten Worte Fontane's über das endlich erreichte Ziel des Friedens unter den zwei Schwertern*) waren ihm keine Entschädigung für das Verlorene; die Legationen wurden förmlich abgeschlagen, weil man Frankreich nach so vielen Opfern diese Entschädigung nicht wieder nehmen könne; ebenso die meisten übrigen Forderungen, darunter z. B., daß die katholische Kirche für die herrschende von Frankreich erklärt werde; über Anderes, wie über die Wiederherstellung der Congregationen, wurden weitere Entschlüsse vorbehalten, barmherzige Schwestern und Lazaristen wirklich hergestellt, und sonst auf die Zukunft vertröstet. Ja, schon gewann es das Aussehn, als ob man den Pabst am liebsten sogleich in Frankreich behalten wollte; die Aufforderung zur Abreise, die auf Kosten des Kaisers geschehen mußte, verzögerte sich von einer Woche zur andern; am 2. Dez. 1804 war die Krönung und schon war es April 1805; endlich ließ man sogar über Residenz in Avignon, über einen Palast in Paris u. dgl. mit ihm reden. Aber da riß dem Pabste einmal wieder die Geduld: „man möge ihn gefangen nehmen; eine Abdikationsurkunde habe er für den Fall zurückgelassen; dann werde er sogleich einen Nachfolger haben, und gefangen habe man dann nichts als einen armen Mönch Chiaramonti.“ Dieß wirkte. Noch an demselben Tage wurde die Abreise angeordnet; sie erfolgte am 4. April 1805 und führte den Pabst wieder durch das Volk auf den Knieen über Lyon und Turin bis zum 16. Mai 1805 nach Rom zurück, von wo er am 2. Nov. 1804 fast hoffnungslos abgereist war; aber nachdem hier die erste dankbare Freude des wohlwollenden Pabstes über die glückliche Rückkehr von der gefürchteten Reise verklungen war, drang die bittere Wahrheit durch, daß von Allem, was davon für Kirche und Kirchenstaat gehofft worden, fast nichts erreicht war. Andererseits fiel auch für den nun Gekrönten die frühere Veranlassung weg, sich in Verfolgung seiner sonstigen Entwürfe durch den Pabst einengen zu lassen.

2. Dieß trieb beide sehr bald noch weiter aus einander und gegen einander. Und nicht bloß über Politisches oder bloß über Kirchliches stritten beide mit einander, sondern fast immer war auf beiden Seiten, dort bei den Forderungen und hier bei den Vertheidigungsmitteln, Geistliches und Weltliches vermischt. Napoleon forderte 24. Mai 1805 vom Pabste, daß er die Ehe seines Bruders Jerome mit der protestantischen Miß Patterson scheiden solle; der Pabst ließ in einer kirchenrechtlichen Deduktion Castiglioni's erwiedern, daß die Kirche die Ungleichheit des Cultus, welche ein trennendes Ehehinderniß sey, nicht von Getauften verstehe, wenn auch einer derselben nicht katholisch sey. Im November 1805 wurde Ancona, bald nachher in Folge der Schlacht von Austerlitz (2. Dez.) und des Preßburger Friedens (26. Dez.) Venedig von den Franzosen eingenommen, und Napoleon klagte (7. Jan. 1806), überall widerstehe ihm der Pabst, auch wo sich's um Unterdrückung des Protestantismus in Frankreich handle, er ziehe ihm die Engländer und seine übrigen Feinde vor. Im Anfange des J. 1806, wo Eugen zum Vicekönig von Italien erhoben ward, hieß es dann schon, Pius sey Souverän von Rom, aber Napoleon, wie Karl der Große, Kaiser von Rom, und es wurde gefordert, daß der

welcher dabei in seiner nächsten Nähe stand. „Maître des cérémonies du clergé“, sagt sein Großalmosenier de Pradt (a. a. O. S. 212), „je ne quittai point Napoléon d'un seul pas, et je remarquai avec étonnement, que — dans tout le cours de la cérémonie il ne fit que bâiller.“ Wie er sich am Morgen nach der Krönung unbefriedigt darüber äußerte, daß nichts Großes mehr auf der Welt zu erreichen sey, da er sich doch nun nicht wie Alexander der Große als den Sohn Gottes proklamiren könne, berichtet Marmont (mém. du duc de Raguse, T. 2. p. 243) und ähnliche Aeußerungen gegen Fontanes Artaud de Montor a. a. D. Th. 2. S. 274.

*) Artaud S. 137—138. Thiers S. 258—260.

Pabst den Engländern, Sarden, Schweden und Russen seine Häfen verschließen solle; der Pabst entgegnete, Karl der Große und alle Schirmvögte der Kirche hätten diese vor Krieg zu behüten, nicht darein zu verwickeln gesucht. Im April zeigte Cardinal Fesch, nach so vielen Klagen Consalvi's endlich von Rom abgerufen, noch Joseph Bonaparte's Erhebung zum König von Neapel an, und Talleyrand erklärte Caprara, wenn Pius ihn nicht anerkenne, so erkenne auch der Kaiser die weltliche Herrschaft des Pabstes nicht mehr an, und sogleich vergab Napoleon bereits die päbstlichen Fürstenthümer im Neapolitanischen, welche er ihm 1802 wieder verschafft hatte, Pontecorvo an Bernadotte und Benevent an Talleyrand selbst; der Pabst willigte zwar ein, Consalvi fallen zu lassen (17. Juni 1806), aber man werde sehn, daß dieser nichts Anderes als er selbst gewollt habe; er erkenne wohl, der Kaiser wolle nicht mehr halten, was er ihm versprochen habe, aber er werde nur der Gewalt weichen und wolle einst mit gutem Gewissen und gerechtfertigt vor Gott und Menschen im Grabe liegen. Im J. 1807, nachdem zu Ende des J. 1806 Franz II. die deutsche Kaiserkrone niedergelegt (6. Aug.) und Napoleon bei Jena gesiegt und in Berlin und Warschau seinen Einzug gehalten hatte, ließ er in Erwartung eines päbstlichen Bannes durch Eugen dem Pabste vorhalten, wie er sich durch den Versuch solcher Ruhestörung als Antichrist erweisen, aber auch dadurch lächerlich machen werde, daß er sie nicht durchsetzen könne; er habe Lust, mit einem Concil aus allen Ländern ohne den Pabst vorzuschreiten, und werde sich ihm stets wie Karl der Große, niemals wie Ludwig der Fromme gegenüberstellen. Noch im November 1807 rückten französische Truppen im Kirchenstaat ein, und am 2. Februar 1808 nahm General Miollis auch die Engelsburg ein; Pius erklärte, daß er sich von nun an bloß als Gefangenen betrachten werde, doch ernannte er nun erst zum Prosekretär des Staats den Cardinal Pacca (s. d. Art.), welcher für eine solche Krisis besonders paßte, und schüttete noch in zwei großen Allocutionen vom 16. März und vom 11. Juli*) seine Klagen und seine Abmahnungen an Napoleon aus, welcher unter'm 7. Mai zu Wien den Kirchenstaat mit Frankreich vereinigte. Er endigte am 10. Juni 1809 mit der Excommunikation vom 10. Juni 1809**) über diejenigen, welche die Rechte der Kirche und des Pabstes so schwer gekränkt hätten, und gegen welche die verdiente Strafe zurückzuhalten nichts als Menschenfurcht seyn würde; genannt war Niemand, aber in den letzten Allocutionen war dieß offen genug geschehen; im Styl der alten Päbste war bisweilen die Superiorität des Pabstthums über jeder andern Gewalt ausgesprochen***). Dafür wurde er dann am 6. Juli 1809 (an demselben Tage siegte Napoleon bei Wagram) im Quirinal überfallen, vom General Radet aufgefordert, der weltlichen Herrschaft über den Kirchenstaat zu entsagen, und als er sich weigerte, gefangen mit Pacca in einem Wagen aus Rom weggeführt, beide sehr zufrieden und selbst heiter darüber, daß die Ehre und das Gewissen gerettet und daß der Bann noch vorher zur Ausführung gebracht sey. Alle Cardinäle, bei welchen nicht wegen hohen Alters und Krankheit eine Ausnahme statuirt wurde (eine Namenliste bei Pacca, Denkw.

---

*) Bullarii Rom. continuatio ed. Barbèri, T. 13. p. 259 sqq. 290 sqq. Die zweite, nova vulnera, soll nach Artaud (biogr. univ. T. 77. p. 154) von Mauri (nicht Maury) concipirt seyn.

**) Das Breve Quum memoranda fehlt in dem Bullarium von Barbèri, welches die ganze Zeit von Anfang 1809 bis 1814 ausläßt; aber sie findet sich in Pacca's Denkwürdigkeiten, deutsche Ausg. Th. 1. S. 114—147, auch in Vater's Anbau der neuesten KG. Th. 2. S. 15 ff. Der Concipient war nicht, wie Napoleon meinte, Pacca, sondern, wie dieser (Denkw. 1, 90) und Artaud (Pie VII., T. 2. p. 339) bezeugt, seit 1806 hatte der Barnabit Fontana daran gearbeitet. Aber Pacca war der Minister, welcher sie approbirte und publicirte. Ungenauer oben Bd. X. S. 758 u. 759.

***) Z. B.: „Intelligent illi aliquando, imperio ipsos Nostro ac throno lege Christi subjici. Imperium enim Nos quoque gerimus, addimus etiam praestantius, nisi vero aequum sit spiritum carni et coelestia terrenis cedere." „Voilà du Grégoire VII. et du Boniface", bemerkt der Erzbischof de Pradt hierzu a. a. O. S. 407, zumal da „la bulle a presqu' exclusivement le temporel pour objet; le spirituel n'y occupe que la plus petite place. S. 402.

2, 87), wurden nach Paris geführt, und durch einen Senatsbeschluß vom 1. Febr. 1810 wurde der Kirchenstaat mit dem französischen Reiche vereinigt. Für Pius VII. folgten nun fast fünf Jahre des Exils, in welchen er die Mittel, welche ihm auch als Gefangenem noch übrig blieben, die geistlichen, zur Vertheidigung und Wiedererwerbung aller, auch der weltlichen Rechte des Pabstes anstrengte, mit einer Standhaftigkeit, welche ihm nur dann erschwert wurde, wenn man ihm das Nachgeben als das von ihm verhinderte Beste der Kirche darzustellen wußte, aber zuletzt mit einem Erfolge, welche ihn, den Gefangenen, als den Einzigen hinstellte, den der Besieger der ganzen übrigen Welt nicht zu überwinden vermocht hatte. In Savona, wohin man ihn auf Umwegen über Grenoble, Avignon, Aix, Nizza fortgeschafft hatte, und wo er nun bald mit mehr, bald mit weniger Bedrückung bis zum 9. Juni 1812 gefangen gehalten wurde, verweigerte er, den französischen und italienischen Bischöfen, welche Napoleon bei den entstehenden Vacanzen ernannte, allmählich mehr als 20, die canonische Institution zu ertheilen; ohne Cardinäle könne er überhaupt nichts der Art verfügen. Daß er Napoleon's Scheidung von Josephine mißbilligte, als dieser sich am 2. April 1810 mit der Tochter Franz' II. verheirathete, wirkte weniger, da Napoleon nicht gewollt hatte, daß er darüber befragt wurde und schnell von Pariser Geistlichen eine Nichtigkeitserklärung der früheren Einsegnung erhielt, weil die an Fesch dazu ertheilte Dispensation des Pabstes nicht schriftlich vorgelegt werden konnte. Aber über die Nichtbestätigung der Bischöfe konnte man nicht hinwegkommen, und Napoleon, obgleich er mit Geistlichen und Weltlichen darüber disputirte, Listen aller von Päbsten excommunicirten Fürsten vorlegen ließ (man brachte 85 Beispiele zusammen), Commissionen niedersetzte u. s. f., fand es selbst immer schwieriger, de faire ses affaires sans Pape, wie er es ausdrückte. Zwei Gesandtschaften nach Savona, die eine im April 1811, die andere im September 1811, gewannen dem Pabste wohl einige eventuelle Zugeständnisse ab, konnten ihn aber zu anderen Forderungen nicht bewegen; dazwischen gelang es Napoleon auch mit seiner Synode zu Paris (vom 17. Juni bis zum 10. Juli 1811) nicht wie Karl dem Großen mit seinem Frankfurter Concil vom J. 794, welchem sie wohl hatte ähnlich werden sollen; vielmehr auch hier zeigte sich eine ihm sehr unbequeme Vorliebe vieler der versammelten Prälaten für den gefangenen Pabst, welche zur schnellen Auflösung der Versammlung nöthigte. So ließ er denn im Sommer 1812 den Pabst noch mehr in seine Nähe schaffen, nach demselben Fontainebleau, wo er ihn zum ersten Male so feierlich empfangen hatte, und hier, während die kirchlich eifrigen Cardinäle fern von ihm gehalten wurden, wurde der Pabst von französisch gesinnten Cardinälen und Bischöfen bestürmt, durch Nachgeben der Kirche den Frieden wiederzugeben. Dazu verlangte man von ihm Zustimmung unter Anderm dazu, daß die künftigen Päbste versprechen sollten, nichts gegen die vier gallikanischen Artikel thun zu wollen, und daß sie künftig nur ein Dritttheil der Cardinäle ernennen sollten, während die übrigen von den katholischen Fürsten ernannt werden sollten. Zuletzt aber gelang es Napoleon doch noch persönlich, wenn auch nicht durch Mißhandlungen*), den Pabst zur Unterschrift des Concordats vom 25. Januar 1813 zu bewegen**). Hiernach sollte der Pabst statt seiner früheren Besitzungen 2 Millionen Franken jährlicher Einkünfte erhalten, worin eine Verzichtleistung auf den Kirchenstaat eingeschlossen lag, da dieser in der Gegenwart nicht bestand, also unter die vormaligen Besitzungen gehörte; auch war für alle Zukunft der Fall verhütet, daß kein Pabst wieder der französischen Regierung durch Verweigerung der Institution der von ihr ernannten Bischöfe sollte Schwierigkeiten machen können, denn es war festgesetzt, wenn er sie länger als sechs Monate verweigere, solle der Erzbischof oder der älteste Bischof der Provinz dieselbe ertheilen können. So war gesorgt, daß kein Widerspruch eines Pabstes der

*) Dieser Angabe Chateaubriand's stehen die eigenen Versicherungen des Pabstes bei Pacca, Denkw. 3, 66, und bei Artaud Th. 3. S. 37. entgegen.

**) Gedruckt bei de Pradt, Th. 3. S. 2—5, und bei Artaud, Th. 3. S. 39—41.

weltlichen Macht in Frankreich wieder gefährlich werden könne; dagegen konnte Napoleon hoffen, künftig die geistliche Macht eines in Avignon oder Paris residirenden Pabstes über andere Völker, z. B. Irländer, Polen, Spanier, auch im politischen Interesse Frankreich's mitverwenden zu können*), und wenn er dahin gelangt wäre, würde sich wohl auch seine Duldsamkeit gegen die Nichtkatholiken wieder vermindert haben. Aber weder das neue Concordat, noch das Reich Napoleon's behielten lange Bestand. Kaum hatte er unterschrieben, so jammerte der Pabst, er habe sich dadurch entehrt, die Cardinäle hätten ihn dazu gezwungen**); er werde im Wahnsinn sterben wie Clemens XIV.; Nacht und Tag hatte er keine Ruhe; er excommmunicirte gleichsam sich selbst, denn er fand sich nicht mehr fähig, die Messe zu celebriren, und unterließ es mehrere Tage. In diesem Zustande fanden ihn die entschlosseneren Cardinäle, welche erst jetzt in Folge des Concordats amnestirt und aus ihren Verbannungen wieder zum Pabste gelassen wurden; sie sprachen ihm Muth ein, daß noch nicht Alles verloren sey, und da Napoleon die Verabredung nicht hielt, daß vorläufig noch Alles geheim bleiben sollte, sondern das Concordat publiciren und ein Tedeum singen ließ, so glaubte man, daran die Retractation anknüpfen zu dürfen, in welcher allein noch Heil zu seyn schien. Welch' ein heroisches, exceptionelles Mittel, ein Papst, welcher widerruft, welcher sich reuig eines Irrthums, eines Vergehens anklagt! Und doch war es dieß, wodurch Pius VII. hier das ganze Pabstthum rettete und wiederherstellte. Unter Zustimmung und geheimer Mitarbeit aller in Fontainebleau wieder zugelassenen Cardinäle, besonders Pacca's und Consalvi's, kam die Erklärung vom 24. März 1813 zu Stande, in welcher Pius VII. Napoleon selbst die Gründe ausführte, welche es ihm unmöglich machten, es bei dem zu lassen, was er damals eingeräumt habe, und was als Aufhebung der göttlichen Ordnung der katholischen Kirche nichtig gewesen sey. Die Ereignisse des Jahres 1813 machten es dann Napoleon unmöglich, den Pabst zur Unterwerfung zu zwingen, und erleichterten diesem seine Unbeugsamkeit. Noch am Ende des Jahres 1813 wurden männliche und weibliche Unterhändler nach Fontainebleau abgeschickt; am 18. Jan. 1814 bot man ihm die Hälfte des Kirchenstaats bis Perugia wieder an, was er auch ablehnte, da er seinem Recht auf das Ganze nichts vergeben dürfe; am 23. Jan. 1814 nöthigte man ihn abzureisen, er wußte Anfangs selbst nicht wohin; die Cardinäle wurden wieder von ihm getrennt und wieder hier- und dorthin exilirt; er befahl ihnen scheidend, sich auf keinerlei Verträge über zeitliche oder weltliche Angelegenheiten der römischen Kirche einzulassen; vom April 1814 an hatte dann Napoleon keine Macht mehr über ihn. In Cesena versuchte noch König Joachim Murat ihn durch Schilderung von Gefahren von Rom, welches er vielleicht lieber für sich gewinnen wollte, zurückzuhalten, aber vergebens***). Am 24. Mai 1814 zog er unter großer Acclamation mit demselben Pacca, mit welchem er 1809 gefangen fortgeführt war, wieder in Rom ein.

3. Ein Heiliger und Märtyrer war zurückgekehrt, aber auch ein Pabst; früher besiegt in aller seiner Nachgiebigkeit, hatte er jetzt gesiegt durch seine Unbeugsamkeit; in dem allgemeinen Aufschrei, daß Alles wieder gut gemacht werden müsse, was Napoleon beschädigt und unterdrückt habe, war jetzt ein Augenblick so günstig für eine Reaction zur Wiederherstellung des Pabstthums, wie seit Jahrhunderten kein günstigerer gewesen war. Dieß wurde denn auch rasch und mit großem Erfolg benutzt; es wirkte auch über Rom hinaus in noch viel weiteren Kreisen. „Die restaurirten südlichen Staaten glaubten in der Kirche ihren sichersten Halt zu finden und suchten sich der religiösen Motive zu bemächtigen; die Kirche, die sich durch die entgegengesetzten Bestrebungen dem Verderben geweiht sah, schlug in diesen Bund ein, sie glaubte mit diesen Staaten

---

*) Aeußerungen desselben in diesem Sinne bei Ranke, Rom 1815—1823, in seiner hist.-pol. Zeitschrift 1832, S. 6.

**) „Ma ci siamo in fine sporcificati. Quei cardinali ci strascinarono al tavolino, e ci fecero sottoscrivere."

***) Artaud a. a. O. Th. 3. S. 83.

zu stehen und zu fallen; so bekam die Restauration der Staaten eine kirchliche, die Herstellung der Kirche eine politische Farbe" *). In Rom wurde noch im J. 1814 durch die Bulle Sollicitudo omnium **) der Jesuitenorden wiederhergestellt; auch die übrigen von Napoleon aufgehobenen Orden wurden für wiederhergestellt erklärt, eine eigene Congregation sollte zur Reorganisation derselben eingesetzt werden; auch das Inquisitionsgericht wurde wieder eingerichtet und alle antikirchlichen Verbindungen der Carbonari, Freimaurer u. a. als eine Pest der Gesellschaft verboten. Daneben gewann Consalvi auf dem Wiener Congresse für das Gebiet des Kirchenstaats noch mehr als alles zuletzt Verlorene wieder: Bologna, Ravenna, Ferrara, Ancona, Camerino, selbst Benevent und Pontecorvo. Neuen Verwickelungen bei Napoleon's Rückkehr wich der Pabst auf Pacca's Betrieb durch eine Reise nach Genua aus (s. d. Art. Pacca). Dazu kamen nun in den nächsten Jahren die günstigsten Veränderungen in dem Verhältniß zu fast allen großen Staaten durch die mit ihnen abgeschlossenen Concordate, welche in dem Artikel Concordate beschrieben sind. In der Verwaltung des Kirchenstaates wurde manches unter der französischen Herrschaft eingeführte Gute erhalten oder modificirt, z. B. neue Codices der Civil- und Criminalgesetzgebung eingeführt. Darum vermochte auch Consalvi unter den Bewegungen der letzten Regierungsjahre Pius' VII., als in Spanien, Neapel und Portugal 1820 Constitutionen proklamirt und nachher wieder aufgehoben wurden, die Ruhe im Kirchenstaate durch Vermitteln und Zugeständisse leichter zu erhalten, und wenn dieß auch nicht nach den Wünschen der eifrigen Cardinäle war, so billigte und schützte es doch der Pabst. Auch Gelehrte, wie Ang. Mai, und Künstler, wie Canova, unterstützte Pius gern und zog sie in seine Nähe. Im Juli 1823 that er einen gefährlichen Fall, von dessen Folgen er sich nicht ganz wieder erholte. Es ist eine schöne Sage, daß er in seiner letzten Krankheit die gewöhnliche Anrede santissimo padre nicht mehr recht passend gefunden und demüthig selbst durch povero peccatore berichtigt habe. Auch von Savona und Fontainebleau hörte man ihn reden. Er starb, über 81 Jahre alt, am 20. Aug. 1823.

Alexis Franz Artaud de Montor, geb. 1772, gest. 1849, schon 1801 bei der französischen Gesandtschaft in Rom angestellt und nach dem Tode Pius' VII. dort wieder gegenwärtig, hat eine Lebensbeschreibung desselben geliefert, welche den Monthon'schen Preis der Pariser Akademie erhalten hat und in vielen Ausgaben (hier ist nach der dritten, Paris 1839 in 3 Bdn., citirt) und Uebersetzungen erschienen ist. Diese sind von ihm selbst näher angegeben in einem mit Zusätzen und Berichtigungen vermehrten Auszuge aus seiner Biographie, welchen er 1845 im Bd. 77 der biographie universelle, p. 101—158, geliefert hat, und welcher auch besonders daraus abgedruckt ist. Voll Verehrung auch die ersten 11 Abschnitte in Card. Wiseman's recollections of the last four popes, deutsch Schaffhausen 1858; heftig und bitter dagegen Aless. Gavazzi's Schrift mit demselben Titel, London 1859, S. 8—78. Sehr lehrreich und anziehend ist Leopold Ranke's Aufsatz: Rom 1815—1823, in seiner hist.-polit. Zeitschrift, 1832, S. 624—774. De Pradt's öfter angeführte Schrift ist apologetisch für Napoleon's Unternehmen, endlich Zeitliches und Geistliches im Interesse aller Fürsten durchgängig zu scheiden; nicht durch den Pabst, welcher sich schon gefügt gehabt habe, sondern durch den russischen Winter 1812, und nicht um geistlicher, sondern um zeitlicher Interessen willen sey dasselbe vereitelt. Fünf Folianten der continuatio bullarii Romani von Barbèri enthalten nur Erlasse Pius' VII., nämlich Th. 11—15, Rom 1846—1853.

Henke.

Pius VIII., Pabst vom 31. März 1829 bis zum 30. Nov. 1830. Graf Franz Xaver Castiglioni, geboren zu Cingoli im Kirchenstaate am 20. Nov. 1761, nahe be-

---

*) Worte Ranke's a. a. O. S. 666.

**) Bullar. Rom. cont. ed. Barbèri, T. 13. p. 323 fängt nach Uebergehung der Jahre 1809 bis 1813 fast wieder damit an.

freundet mit Pius VII., welcher ihn 1800 zum Bischof von Montalto und 1816 zum Cardinal erhob, angesehen als der gelehrteste Kanonist in der Umgebung Pius' VII. und von ihm und Consalvi vor Andern verwandt, wo sich's um kirchenrechtliche Deductionen handelte (er war auch Mitarbeiter an den institutiones canonicae seines Lehrers Joh. Devoti), war schon nach dem Tode Pius' VII., welcher sich ihn zum Nachfolger wünschte, nahe daran gewählt zu werden, und wurde nach Leo's XII. Tode desto schneller und einmüthiger gewählt. Aber er war damals fast 68 Jahre alt und so kränklich, daß er selbst die päbstlichen Kleider nicht ohne Schmerzen tragen konnte, und er war doch so erfahren in den Geschäften und so gewissenhaft, daß er Alles selbst ausarbeiten, Manches auch seinem Staatssecretär Albani nicht überlassen wollte, welcher als Haupturheber der Wahl Pius' VIII. etwas zu eigenmächtig neben ihm regierte. Desto schneller verzehrte sich seine noch übrige Kraft. Er hatte die Freude, daß unter seinem Pontifikate im englischen Parlamente die Emancipationsacte der Katholiken durchging, durch welche diese hier fast von allen bisherigen staatsbürgerlichen Beschränkungen befreit und ungefähr den protestantischen Dissenters gleichgestellt wurden. Freilich hatte der Pabst dabei selbst nicht nur nichts gethan, es war darüber mit ihm nicht nur gar nicht unterhandelt, sondern England entschied dabei ganz allein in dieser seiner eigenen Sache, und Sir Robert Peel sprach im Parlamente den Grundsatz aus, „er wisse, daß es die Gefühle der Engländer empören werde und der Unabhängigkeit dieses Reiches zuwider seyn würde, wenn ein König von England sich an einen auswärtigen Hof um eine Entscheidung wendete, auf welchem Fuß seine eigenen Unterthanen stehen sollten". Nach einem andern Grundsatz verfuhr man in Preußen, wo man in Sachen der gemischten Ehen eine Entscheidung vom Pabste erbat, und wo dann Pius VIII. in seinem Breve an die vier preußischen Bischöfe vom 25. März 1830 fast keine der gewünschten Erleichterungen gewährte, vielmehr die Einholung des Versprechens katholischer Erziehung aller Kinder als Bedingung sine qua non der Einsegnung festhielt und sonst nur die passive Assistenz gestatten wollte; auch hier soll er, der Kanonist, welcher schon unter Leo XII. diese Sache bearbeitet hatte, das Breve selbst verfaßt haben. Als im Juli 1830 der Regierungswechsel in Frankreich erfolgte, war zwar der Staatssekretär Albani noch eilfertiger, die neue Regierung der Orleans anzuerkennen, doch auch der Pabst gab dem Erzbischof von Paris und andern französischen Bischöfen, welche ihn befragten, ob sie den Eid auf die Verfassung und die Fürbitte für den König leisten dürften, eine begütigende Antwort; als im gleichen Falle Pius VII. Ludwig den XVIII. nach dem Sinn des Eides auf die Charte und die Gesetze habe befragen lassen, habe dieser erklären lassen, daß darin keine Verpflichtung zu irgend etwas den Dogmen und Gesetzen der Kirche Widerstreitendem liegen solle, und daß der Eid sich nur auf die bürgerliche Ordnung beziehe; es sey nicht zu bezweifeln, daß diese Declaration noch jetzt gültig und daß diese Unterscheidung noch jetzt anzuwenden sey; mit Freude habe er die Versicherungen des neuen Königs Ludwig Philipp erhalten, die katholische Religion und ihre Diener kräftig schützen zu wollen. So wurde hier einem neuen Zwiespalt ausgewichen. Noch vor Ende des Jahres 1830 starb der Pabst; er hatte alle seine Verwandten nach den Gesetzen gegen den Nepotismus so streng fern gehalten von Rom, daß er nur einen alten Diener bei sich hatte und auch für diesen erst durch eine Fürbitte kurz vor seinem Tode sorgen konnte.

Auch über Pius VIII. eine Monographie von Artaud de Montor, hist. du pape Pie VIII., Paris 1844; in seinem Auszuge daraus in der biographie univ. T. 77. p. 158—168 wird noch rühmend verwiesen auf Ant. Nodari, vitae pontificum Pii VI., VII., Leonis XII. et Pii VIII., Padua 1840. Auch Cardinal Wiseman beschreibt Pius VIII. in seinen bei Pius VII. angeführten Erinnerungen, S. 297—346. Ein Theil der Erlasse Pius' VIII. füllt den 18. Bd. der continuatio bullarii Romani von Barbèri, Rom 1856. Henke.

Pius IX., Pabst seit 1846. Nach einer langen Pabstregierung, welche für die

katholische Kirche große Erfolge erreicht, aber den Kirchenstaat in tiefsten Verfall gebracht hatte (s. d. Art. Gregor XVI.), war den Bewohnern dieses Staates ein Regent zu gönnen, welcher endlich einmal wieder des Inlandes und ihrer lange unbeachteten Wünsche und Bedürfnisse sich kräftig annahm. Einen solchen erhielten sie auch; aber so groß waren hier die alten Schäden, darunter auch die Unreife für das Geschenk der politischen Freiheit, daß es bald schwerer erschien, Fürst des Kirchenstaats als Oberhaupt der Kirche zu seyn. So ist auch diese Pabstregierung der letzten 13 Jahre von den Reformen im Kirchenstaate, mit welchen sie eifrig anfing, als ihr hier Alles zu mißlingen schien, wieder mehr auf die Kirche und auf den Trost glücklicherer Errungenschaften für diese zurückverwiesen.

Von Giovanni Maria Mastai-Feretti, am 13. Mai 1792 zu Sinigaglia im Kirchenstaat aus einem römischen Grafengeschlechte geboren, von 1803 bis 1809 im Collegium der Scolopi in Volterra erzogen, war 1815 unter Pius VII. nach Rom gekommen, um Militär zu werden, aber er wurde nicht aufgenommen in die päbstliche Nobelgarde, da er an Epilepsie litt. Nun widmete er sich einer geistlichen Laufbahn, aber nach Beendigung seiner Studien unter Graziosi's Leitung stand seiner Ordination zum Priester wieder seine Krankheit entgegen. Diese aber verschwand, nachdem ein Priester Strambi ihm die Hand aufgelegt hatte; und ergriffen durch die Heilung, bestimmte er sich nun für den Dienst der Nothleidenden, Armen und Kranken, ging 1823 auch mit einem apostolischen Vikar Muzi mit nach Chili, kam fast um auf der See, fing dann nach seiner Rückkehr 1825 seine Thätigkeit für Nothleidende in einem römischen Hospitale für arme Kinder wieder an und wurde darauf von Leo XII. zum Direktor des großen Hospitals von San Michele erhoben, auch bald zum Lohne für seine Anstrengungen 1827 zum Erzbischof von Spoleto, 1833 von Gregor XVI. zum Bischof von Imola und 1840 zum Cardinal. Nach einem beispiellos kurzen Conclave von bloß zwei Tagen wurde er am 16. Juli 1846 gewählt, und bald wurde die Freude darüber ganz allgemein, daß man nicht einen Diplomaten und Geschäftsmann, sondern einen so frommen, wohlwollenden, liebevollen und liebebedürftigen Mann, welcher auch nicht wie sein Vorgänger, sondern wie Pius VII. heißen wollte, rasch und ehe verwickelte Wahlintriguen anfangen konnten, fast wie durch Inspiration gewählt hatte. Pius IX., wie er schon im J. 1831 eine ihm eingereichte Liste der bei dem Aufstande Compromittirten verbrannt hatte, so erließ er einen Monat nach seinem Regierungsantritt eine allgemeine Amnestie für Alle, welche wegen politischer Beschuldigungen im Exil, in Gefängnissen oder in Untersuchung waren. Gegen 15,000 Menschen wurden davon getroffen, und freilich wurden nun mit vielen unschuldig Gedrückten auch die unversöhnlichen Gegner der Priesterherrschaft und Häupter der italienischen Agitation befreit, welche durch die ihnen gewährte Wohlthat und durch ihr schriftliches Ehrenwort, diese nicht zu neuen Attentaten mißbrauchen zu wollen, nicht umgewandelt wurden, wie z. B. Felix Orsini († 1858). Bald folgten Maßregeln zu allseitigen positiven Reformen. Commissionen wurden niedergesetzt zur Revision der Civiljustiz, des Unterrichtswesens, der Landwirthschaft, der Kirchenmusik, u. a.; ein Censuredikt vom 15. März 1847 erleichterte die Presse; im Juni 1847 wurde ein Staatsrath zur Vorbereitung aller wichtigen, vom Pabste zu entscheidenden Sachen eingesetzt; gleichzeitig wurde auch eine Bürgergarde organisirt; im Oktober 1847 erhielt die Stadt Rom eine neue Municipalverfassung und nach dieser einen großen Rath von 100 Mitgliedern, welcher den Senat von 8 Conservatoren und den Senator an der Spitze wählen sollte; um dieselbe Zeit wurden 24 abgeordnete Consultoren aus den Provinzen zu einer Staatsconsulta mit den Funktionen berathender Provinzialstände vereinigt. Endlich das Jahr 1848 brachte nicht nur zum ersten Male ein theilweise aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetztes Ministerium, sondern auch in dem statuto fondamentale del governo temporale degli stati di S. Chiesa vom 14. März eine Verfassungsurkunde, nach welcher neben Pabst und Cardinalscollegium noch eine Art von Pairskammer (alto consiglio) mit auf Lebenszeit

ernannten Mitgliedern und eine Deputirtenkammer gesetzt wurde. Aber so hoch ging nun schon der Strom der demokratischen Bewegung dieses Jahres, daß zweifelhaft war, ob der Pabst hier noch freiwillig oder schon fortgerissen das Zugeständniß gewährte; sehr bald wenigstens fühlte er sich selbst in dieser Abhängigkeit und nun zum Widerstreben verpflichtet; nun aber verwandelte sich von da an der Enthusiasmus, welcher bis dahin alle seine Nachgiebigkeit begleitet hatte, wie bei Ludwig XVI., in ein selbstständiges Vorschreiten der Revolution, um ihn zu zwingen. In die Vertreibung der Jesuiten aus Rom willigte er am 29. März 1848 auch noch ein, obgleich dieß für Rom, wo sie nicht gegen die Protestanten verwandt werden, nur vornehmlich die Schließung der besten hohen und niedern Schulen bedeutete; auf die Aufforderungen, daß er am Kriege gegen Oesterreich Theil nehmen solle, betheuerte er in Allocutionen und Proclamationen, daß er nicht Mitchristen bekriegen könne, welchen er viel Dank schuldig sey. Noch einmal fand er eine Hand, stark genug die verlorenen Zügel der Regierung wieder zu ergreifen; Graf Pellegrino Rossi, einst, als Carbonaro verdächtig, aus Rom nach Genf entflohen, nachher in Paris durch Guizot und Broglie zur französischen Pairswürde und zum Gesandtschaftsposten in Rom gelangt, war nach dem Aufhören seines Auftrags durch die Vertreibung Louis Philipp's in Rom geblieben, und längst im Vertrauen des Pabstes stellte er nun als dessen Minister seit Juli 1848 mit soviel Erfolg öffentliche Sicherheit, Reorganisation des Heeres, kurz eine Regierungsgewalt her, daß die Führer der Clubs hier bereits auf die italienische Auskunft des Meuchelmords reducirt wurden; am 15. Nov. 1848 wurde Graf Rossi beim Eintritt in den Hof der Cancelleria, dem Versammlungsort der Deputirtenkammer, ganz römisch sachkundig mit einem einzigen Messerstiche in den Hals ermordet, ohne daß damals auch nur der Schein einer Untersuchung gegen die gedungenen Thäter angefangen oder ein Versuch sie zu ergreifen gemacht wurde*). Nun wurde auch der Pabst selbst angegriffen, der quirinalische Palast beschossen, ein Hausprälat des Pabstes, Monsignor Palma, in den Zimmern des Pabstes neben diesem tödtlich verwundet, und so flüchtete Pius IX., nachdem er den Gesandten erklärt, wie er bloß der Gewalt weiche, am 25. Nov. 1848 im Wagen des bayrischen Gesandten, des Grafen Spaur, aus Rom und über die Grenzen seines Landes in's Neapolitanische nach Molo di Gaeta, und erklärte von dort alles seit dem 15. Nov. 1848 in Rom Verfügte für null und nichtig. Länger als ein Jahr dauerte nun diese Abwesenheit des Pabstes aus seinen Staaten, und kürzer, nämlich bis zur Einnahme Roms durch die französischen Truppen am 3. Juli 1849, die römische Republik. Nach solchen Ereignissen aber war es unvermeidlich, daß nun im Sinne der Cardinäle, welchen Pius IX. stets zu nachgiebig gewesen war, eine Reaction erfolgte; die Amnestie, welche vor der Rückkehr des Pabstes durch drei von ihm mit der Verwaltung beauftragte Cardinäle verkündigt wurde, war durch so viele Ausnahmen beschränkt, daß selbst der Präsident der französischen Republik hier den drei Cardinälen größere Nachsicht und Zugeständnisse empfehlen ließ. Auch wichen die französischen Truppen seit der Occupation der Stadt nicht wieder aus Rom, und so kam es auch nach der Rückkehr des Pabstes am 12. April 1850 bis jetzt noch nicht wieder zur ungetheilten Selbstständigkeit seines weltlichen Regiments; in den nördlichen Provinzen, welche die österreichische Regierung besetzen ließ, trat diese hier in ein ähnliches Verhältniß ein, wie in Rom die französische. So haben nun auch nur zögernd und unter Hindernissen die Reformen Pius' IX. in der Rechtspflege und in der Verwaltung

---

*) Farini Th. 2. S. 405 ff. beschreibt es als Augenzeuge. Als einige Schrecken zeigten, riefen andere: wozu die Furcht? war er etwa König von Rom? so müssen alle Volksverräther endigen! Der Präsident Sturbinetti eröffnete die Sitzung, als wäre nichts vorgefallen, indem er das Protokoll der vorigen vorlesen ließ. Erst 1854 folgte eine Untersuchung, und nachdem der Gravirteste der Verurtheilten sich im Gefängniße erhängt hatte, wurde der Thäter, Constantini, 24 Jahre alt, also 18 zur Zeit der That, im Juli 1854 unter dem Ruf viva la repubblica guillotinirt. Augsb. A. Z. 1854. S. 2181. 3366.

wieder aufgenommen werden können, und während noch 1856 ein offizieller Bericht des französischen Gesandten*) rühmte, wie Vieles hier zum Besten verändert und wie übertrieben die Klagen über Priesterherrschaft in der weltlichen Verwaltung seyen, erklärten Andere aus der Unzulänglichkeiit dessen, was geschehen sey, und was seit 1850 am meisten dem Staatssekretär Cardinal Antonelli zugeschrieben wurde, noch im J. 1859 die Bereitwilligkeit der Unterthanen des Kirchenstaats zum Abfall zu Sardinien.

Größer waren, was mehr hieher gehört, die Erfolge, welche Pius IX., als dem Oberhaupte der katholischen Kirche, in Sachen dieser zu Theil wurden. Hier hatte auch er von Anfang an fast gar keine Reformen und Neuerungen gewollt, und da hiermit verbreitete Neigungen innerhalb und außerhalb des klerikalen Kreises zusammentrafen, so kam ihm oft der gewünschte Erfolg ohne Mühe entgegen und er erhielt hier keine Veranlassungen von anfänglichen Planen enttäuscht abzugehen. Sogleich sein erstes encyklisches Schreiben vom 9. Nov. 1846 an alle Bischöfe bekannte sich hier unter großem Lobe zu dem System seines Vorgängers Gregor XVI., pries die Untrüglichkeit der Kirche und jammerte über das Sittenverderben und die Auflösung aller bestehenden Ordnung, welche von dem gotteslästerlichen Widerspruche und allgemeinen Kriege gegen die allein wahre katholische Religion ausgehe, über die Lobpreisung der menschlichen Vernunft und der Philosophie, über die hinterlistigen (vaferrimae) Bibelgesellschaften, welche den Unmündigen die nach eigenem Ermessen ausgelegte Bibel aufdrängten und welche er nach dem Vorgange Gregor's XVI. auf's Neue verdamme, über das Conspiriren gegen den Priestercölibat, über Communismus, schlechte Presse u. s. f., gegen welches Alles er vor Allem die sanctissimam Dei genitricem immaculatam virginem Mariam, quae nostrum omnium mater, mediatrix, advocata et spes fidissima est, anzurufen empfiehlt**). Im J. 1847 hielt er es in einer Allocution vom 17. Dez. für nöthig, die Beschuldigung des Indifferentismus, welche man ihm selbst gemacht habe, als halte er die Seligkeit außerhalb der Gemeinschaft der Kirche für erreichbar, als entsetzliche Verläumdung von sich abzuweisen, kam auch in spätern Erlassen öfter auf diese Klagen über Indifferentismus in diesem Sinne und über Rationalismus als die Hauptübel dieser Zeit zurück***). — Am 3. Juli 1848, schon mitten in den Unruhen in der Nähe, hatte er die Freude, die Vollendung des Concordats mit Rußland in einer Allocution anzeigen und dieses selbst bekannt machen zu können†). — Im J. 1851 wurde mit Toscana am 30. Juni eine vortheilhafte Convention und am 5. Sept. mit Spanien ein sehr günstiges Concordat††) erreicht; es wurde zwar nachher mancher dadurch erreichte Gewinn wieder in Frage gestellt durch die Revolution vom J. 1854: in die neue Verfassungsurkunde kam ein Ausdruck, daß Niemand wegen seines Glaubens verfolgt werden dürfe, wenn er ihn nicht auf eine gegen die (katholische) Religion feindliche Weise bethätige, und am 1. Mai 1855 gab ein Gesetz wieder zum Verkauf von Kirchengut eine ziemlich ausgedehnte Ermächtigung, und Beides fanden Pabst und Bischöfe, der erstere in einer Allocution vom 26. Juli 1855, im Widerstreite mit dem Concordat. Aber seit 1856 wurde dieser Weg in Spanien selbst nicht weiter verfolgt, im J. 1857 wurden die

---

*) Die Denkschrift des Grafen Rayneval an Graf Walewski vom 14. März 1856, deutsch in der Augsb. A. Z. 1857. Nr. 105—107.

**) Eine Sammlung, welche diese und die späteren kirchlichen Erlasse Pius' IX. bis zum J. 1854 enthält, ist s. l. et a., aber anscheinend in Rom und von einem ungenannten italienischen Sammler, welcher die berichtigten Texte verheißt, unter dem Titel herausgegeben: „Pii IX. Pont. Max. acta. Pars I., acta exhibens, quae ad ecclesiam universam spectant." 673 S. gr. 8.

***) 1851, Acta Pii IX. p. 344. 1854 das. p. 626. 1856 an die Bischöfe in Wien, s. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 12, 1306. Die Schriften Anton Günther's verwarf ein Dekret der Congregation des Index vom 8. Jan. 1857, welches in der Augsb. A. Z. 1857, Nr. 59, S. 934, und der Verfasser erklärte seine Unterwerfung.

†) Ebenfalls gedruckt in den acta Pii IX. p. 102—149.

††) Das spanische Concordat in den Acta Pii IX. p. 293—341; die toscanische Convention fehlt hier. Eine kurze Beschreibung beider oben Bd. III. S. 85—87.

Verkäufe wieder sistirt und wegen der geschehenen mit Rom eine befriedigende Auskunft erreicht; die neue Charte, zumal der Artikel von der Religionsfreiheit darin, war überhaupt kaum jemals eine Wahrheit geworden. — Nicht ganz so glücklich gelang in England der Versuch, den zahlreichen katholischen Gemeinen, welche bisher nur von apostolischen Vikaren nach Missionsrecht regiert waren, nach der außerordentlichen Vermehrung derselben ordentliche Bischöfe überzuordnen, Diöcesen für diese abzugrenzen und dadurch auch England den zur „Hierarchie“ gehörigen Ländern beizufügen, wie dieß durch ein Breve vom 29. Sept. 1850 ausgeführt wurde*): einem Erzbischof von Westminster sollten zwölf Bischöfe untergeordnet seyn, bei deren Ortsnamen die Namen anglikanischer Bischöfe auch möglichst vermieden waren; die erste Stelle wurde dem früheren Rektor des englischen Collegiums in Rom, Nic. Wiseman, zusammen mit der Cardinalswürde übertragen. Aber diese Maßregel wurde sogleich von dem größten Theile des englischen Volkes mit sicherm Takte nach seiner politischen Bedeutung als ungehörige ausländische Einmischung empfunden, und wenn es auch nicht angenommen wurde, was Anfangs beantragt war, daß alle Akte der Bischöfe und alle ihnen zugewandten Schenkungen nichtig und die letzteren zur Verfügung der Regierung seyn sollten, so ging doch am 5. Juli 1851 im Unterhause mit 263 gegen 46 Stimmen die Titelbill durch, welche ein älteres Verbot bei 100 Pf. Sterl. Strafe eigenmächtig bischöfliche u. dgl. Titel zu führen und Rechte darauf zu gründen, auf den gegenwärtigen Fall ausdehnte, und dadurch Jedem das Recht überließ, einen Uebertreter bei jedem Gerichte deßhalb anzuklagen. — Weniger Widerstand fand der Pabst, als er denselben Schritt gegen Holland that: durch ein Breve vom 4. März 1853**) wurde auch dieses altprotestantische Land wieder unter 5 katholische Bischöfe vertheilt und dadurch der Hierarchie beigefügt; einem Erzbischof zu Utrecht sollten Bischöfe zu Harlem, Herzogenbusch, Breda und Roermonde nebengeordnet seyn; die holländischen Vertheidiger des Schrittes gründeten ihn auf die in der Constitution proclamirte Religionsfreiheit. Es kam zwar zu einer Aufregung des protestantischen Volkes, welche selbst der König durch Entlassung des Ministeriums Thorbecke gut hieß; aber nachdem dann als Gegengewicht ein Gesetz über die Ueberwachung der Culte durchgegangen und einige Modificationen wegen der Beeidigung und des Wohnorts der Bischöfe in Rom eingeräumt waren, stellte sich der Einführung nichts Erhebliches mehr entgegen. — Auch in Frankreich, obwohl das Verhältniß des Pabstes zur Regierung durch die fortdauernde französische Besetzung Rom's gedrückt und peinlich war, nahm doch der Einfluß der katholischen Kirche sichtbar zu. Das Unterrichtsgesetz vom 15. März 1850, welches die Ansprüche der Kirche und der Universität auseinandersetzen sollte, und noch mehr die Verfügungen, welche sich unter dem Ministerium Fortoul's seit dem 2. Dez. 1851 daran schlossen, vermehrten die Einwirkung der Bischöfe auf das Unterrichtswesen nicht wenig; auch der Einfluß der Orden nahm wieder zu, die Jesuiten gründeten seit 1850 hohe und niedere Erziehungsanstalten, Dominikaner, Benediktiner, selbst Trappisten richteten sich wieder ein, immer mehr Herstellung von Klöstern wurde gefordert und an einzelnen Bedrückungen gegen die Protestanten fehlte es nicht; doch auch nicht an Fällen, wo der Kaiser ein zu offensives Vordringen gegen sie zurückhielt; auch scheint nach dem Tode Fortoul's im J. 1856 dessen Nachfolger Rouland wieder mehr als sein Vorgänger die Emancipation des Unterrichts von der Hierarchie, z. B. die klassischen Studien auf den Schulen, begünstigen und das Aufstreben der Bischöfe niederhalten zu wollen und selbst für diese seine Neigung in's Amt berufen zu seyn. — In Deutschland sind dem Pabste viele große Erfolge zur Vermehrung der Rechte und der Macht der katholischen Kirche fast ohne Mühe zu Theil geworden. Unter den Unruhen des Jahres 1848 wurde es kaum hinlänglich beachtet, welch' eine offensive Stellung gegen die Landesregierungen die vom 22. Okt. bis zum

*) Acta Pii IX. p. 235—246 und 262—264.
**) Das. S. 416—425.

14. Nov. zu einer Art von deutschem Nationalconcil in Würzburg versammelten Bischöfe einnahmen. Sie verkündigten in ihrem Hirtenbriefe vom 11. Nov., daß, wo Concordate bestehen, auch sie dieselben zwar heilig achten wollen; „wo jedoch im Einzelnen die Bestimmungen solcher Verträge sich als Hemmnisse der freien episkopalen Wirksamkeit erwiesen haben, z. B. bei dem sogen. Staatspatronatsrechte, bei der Placetirung von Kirchenämtern u. a.", da wollen sie den Pabst um Abhülfe angehen, und wo keine Verträge entgegenstehen, da wollen sie selbst „die Freiheit der Kirche behaupten". Sie forderten das Recht der „Errichtung und Leitung eigener Erziehungs- und Unterrichtsanstalten im ausgedehntesten Sinne", wie die alleinige Prüfung und Ueberwachung der Geistlichen; sie legten „feierliche Verwahrung ein gegen jene feierliche Darstellungsweise, welche in der katholischen Kirche Inland und Ausland unterscheiden und darum den Verband mit dem Pabst als Sünde an der Nationalität, als undeutsch und gefährlich bezeichnen zu können wähnt und nicht ablassen möchte, diesen Verkehr einer fortwährenden mißtrauischen Controle zu unterwerfen"; sie müssen vielmehr „jede Art eines die selbstständige und freie Verkündigung geistlicher Erlasse hemmenden Placets für eine wesentliche Verletzung des unveräußerlichen Rechts der Kirche erkennen und erklären." Auf diese Kriegserklärung deutscher Prälaten gegen ihre deutschen Landesherrn, abgegeben für einen ausländischen Gebieter in demselben Monate, wo die Römer diesen ihren Landesherrn in seinem Palaste beschossen und aus der Stadt trieben, erfolgten unter den Bewegungen des Jahres 1848 von Seiten der deutschen Regierungen keine Gegenmaßregeln, wie etwa bald nachher die englische Titelbill oder wie früher die Maßregeln des Kaisers Joseph. Vielmehr wetteiferten die beiden größten deutschen Staaten, was hier von den Bischöfen gefordert war, wenn nicht sogleich auf einmal, doch großentheils stückweise zu bewilligen. In Oesterreich wurde auf die den Würzburger Forderungen ähnlichen Anträge der im Mai und Juni 1849 in Wien versammelten Synode österreichischer Bischöfe diesen am 18. April 1850 der freie Verkehr mit dem Pabste, die Bekanntmachung geistlicher Erlasse ohne Placet, die Verhängung von Kirchenstrafen, Absetzung u. s. f. erlaubt; weitere Verhandlung mit dem Pabste wurde verheißen. Und diese hat nun auch bereits ihr Ziel erreicht in dem Concordat vom 18. August 1855, durch welches erst die ganze josephinische Unterordnung der katholischen Landeskirche unter die Aufsicht des Staats aufgegeben und dieser Kirche eine Selbstverwaltung und Unabhängigkeit verbürgt wurde, wie ihr kaum irgendwo sonst gewährt ist*). So erhalten die Bischöfe nach Art. 4 das Recht, Geistliche, so viele sie nöthig finden, auch Stellvertreter und Gehülfen anzustellen, Provinzial- und Diöcesansynoden zu halten und deren Beschlüsse bekannt zu machen, Feste anzuordnen, u. A.; durch Art. 5 wird aller öffentliche und Privatunterricht der katholischen Jugend unter ihre Aufsicht gestellt und ihnen dabei die Pflicht auferlegt, darüber zu wachen, „ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae religioni — adversetur"; daher auch nach Art. 7 in den für die katholische Jugend bestimmten Gymnasien und mittleren Schulen überhaupt nur Katholiken angestellt seyn dürfen; nach Art. 6 bedürfen auch alle Lehrer der Theologie der Concession des Bischofs, welche dieser zurückziehen kann, so oft es ihm angemessen erscheint; Art. 9 gibt dem Bischof vollkommne Freiheit, Bücher zu verbieten, und die Zusicherung, daß ihn die Regierung dabei unterstützen wird; nach Art. 10 gehören, wie alle übrigen causae ecclesiasticae, so auch Alles, was die Sakramente angeht, und darum auch alle Ehesachen einzig und allein vor das Forum des Bischofs, „civilibus tantum matrimonii effectibus ad judicem saecularem remissis"; die Ernennung der Bischöfe will Art. 19 dem Kaiser als ein vom Pabste seinen Vorgängern bewilligtes

*) Das Concordat, welches oben in dem Art. „Concordate" noch nicht mit erwähnt werden konnte, findet sich lateinisch unter den Ergänzungen zu Wetzer's und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 12. S. 907 ff., s. auch 1299 ff., deutsch in der Augsb. Allg. Z. 1855, Nr. 320; daselbst Nr. 321, S. 5126, auch die päbstliche Allocution vom 3. Nov. 1855.

Recht noch lassen, und „obedientia", freilich nur „sicut decet episcopum", müssen sie ihm nach Art. 20 doch auch noch schwören. Nicht ohne Grund feierte eine Allocution Pius' IX. vom 3. Nov. 1855 den „faustissimus eventus" dieses Concordats; im J. 1856 forderte ein Ausschreiben des Pabstes vom 17. März die 62 österreichischen Bischöfe, welche in Wien zu „Conferenzen" wegen der Einführung des Concordats versammelt waren, zum Fortgehen auf demselben Wege und nöthigenfalls zum Anrufen der Hülfe des Pabstes auf, da Art. 35 des Concordats in allen zweifelhaften Fällen ein Zusammenwirken des Pabstes und Kaisers vorschreibe, und ihre Anträge auf ausschließlich katholische Universitäten, auf Aenderung der Gerichtsbarkeit für Geistliche, in Ehesachen u. s. f. bewiesen ihre Folgsamkeit. — In Preußen wurden auf eine Denkschrift, zu welcher sich im Juli 1849 die preußischen Bischöfe vereinigt und darin aus der von der neuen Verfassung verheißenen Selbstverwaltung der Kirche die weiteren Folgen abgeleitet hatten, mancherlei Zugeständnisse erwiedert, wie durch Ministerialverfügungen vom J. 1851 die Befugnisse, welche das Landrecht den „geistlichen Obern" beilegt, darunter der größte Theil der Verwaltung des Kirchenvermögens, dem Erzbischof zugesprochen wurde, auch die bischöfliche Gerichtsbarkeit in Disciplinar- und Ehesachen selbstständiger gemacht, und bei Schenkungen eine Anzeige nicht mehr nöthig gefunden wurde. Nach solcher Nachgiebigkeit erhob Pius IX. zwar den protestantischen Ministerpräsidenten im J. 1851 zum Großkreuz seines Piusordens, sowie schon 1850 den Erzbischof von Köln und den Bischof von Breslau zu Cardinälen, aber sonst erwiederte er sie nicht nur nicht, sondern erneuerte 1853 den Streit über die gemischten Ehen durch den Befehl an den Bischof von Trier, daß, auch wenn das eidliche Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder gegeben werde, dennoch nicht consecrirt, sondern nur passive Assistenz gewährt werden solle. Hierdurch wurde selbst die Geduld der preußischen Regierung erschöpft, und ein Armeebefehl des Königs vom 1. Juni 1853 kündigte dem evangelischen Offizier Entlassung aus der Armee an, welcher sich diese „den Mann und das evangelische Bekenntniß entehrende" Bedingung auferlegen lasse. — Auch in den zur oberrheinischen Kirchenprovinz vereinigten Ländern vereinigten sich die fünf Bischöfe derselben im März 1851 in Freiburg zu einer Vorstellung an ihre Regierungen im Sinne der Würzburger Beschlüsse; einige derselben aber schritten auch sogleich mit einem Verfahren nach diesen Grundsätzen vor, wie der Bischof von Mainz für Hirtenbriefe kein Placet mehr einholte und durch Herstellung eines Priesterseminars zu Mainz und begleitende Verfügungen die katholische Fakultät zu Gießen vernichtete; im Februar 1852 erneuten die fünf Bischöfe zu Freiburg ihre Forderungen, und fügten hinzu, daß, wenn diese nicht erfüllt würden, sie „entschlossen seyen, für sich voranzugehen und so zu handeln, als ob die Punkte wirklich bewilligt seyen, möge daraus entstehen, was wolle". Auf die Entgegnungen der meisten Regierungen gegen diese Aufkündigung des Gehorsams folgte weiteres Fortgehen der Bischöfe „vom Unterhandeln zum Handeln", und so auch am 18. Juni 1853 eine Vorstellung an den Bundestag, welche ganz unumschränkte Selbstverwaltung der Kirche, wie es in der Idee eines katholischen Bischofs liege, als alleinigen Rechtszustand geltend machte. Und als man besonders in Baden den Erzbischof von Freiburg nach dieser Behandlung der inländischen Staatsregierung als unkatholischer Laienintrusion verfahren ließ, als der Erzbischof ohne die gesetzliche Communikation mit der Regierung Geistliche für sich anzustellen anfing, und unter den großherzoglichen Beamten einige zu gleicher Renitenz bereit fand, einen andern aber, welchem die Vertretung der fürstlichen Rechte aufgetragen wurde, schon für Annahme dieses Auftrages mit der excommunicatio major belegte, also amtliche Handlungen, im Dienste des Landesherrn geschehen, als unchristlich und strafbar bezeichnete und züchtigte, da pries dennoch eine Allocution Pius' IX. vom 19. Dez. 1853 und ein Schreiben desselben an den Erzbischof vom 9. Jan. 1854*) diese Erregung von

*) Beide in den Acta Pii IX. p. 552—559 und p. 659—662.

Aufruhr als „invictum animi robur", wodurch er „ceteris praeivit exemplo", und die so schwer angegriffene Staatsregierung ging bald darauf selbst in Unterhandlungen mit dem Pabste ein, welche durch das Concordat von 1859 ihr Ziel erreicht haben werden. Schon früher hat Pius IX. die Freude gehabt, den Katholiken eines andern zu dieser Provinz gehörigen altlutherischen Landes, wo bisher die mittelalterliche *πολυκοιρανίη* der zwei Schwerter noch gar nicht wieder rehabilitirt war, nämlich für Württemberg, ein ihm und ihnen sehr günstiges Concordat vom 22. Juni 1857 gewähren zu können und dafür unter'm 21. Dez. 1857 die Genehmigung des Königs erhalten.

In allen diesen Ländern also unter dem Pontifikat Pius IX. nichts als Zunahme der katholischen Kirche an Boden und Macht, an Rechten und Reichthum, letzteres auch durch die Kräfte zahlreicher, für ihre Zwecke vereinigter Hülfsvereine in Frankreich, England und Deutschland; die in Lyon geleitete Gesellschaft für die propagation de la foi verfügte über ein jährliches Einkommen von etwa 4 Millionen Franken; auch außerhalb Europa's gingen die Erfolge wie unter Gregor XVI. fort, wie noch im J. 1852 für die Republik Costa-Rica in Centralamerika ein Concordat vom 7. Octbr.*) und am 3. Aug. 1853 ein ähnliches für Guatimala erlassen wurde, durch welche die katholische Religion als Staatsreligion für diese Gebiete und die Autorität und Jurisdiction der Bischöfe in großer Unbeschränktheit anerkannt wurde; auch in Asien konnte einem chaldäischen Patriarchen von Babylon die nachgesuchte päbstliche Bestätigung seiner Würde ertheilt werden**). Für so viele glückliche Errungenschaften schien es denn wohl Pius IX. selbst eine Pflicht dankbarer Huldigung und für noch fernern Erfolg ein Akt dringenderer Anrufung um Hülfe gegen die noch übrigen Feinde der Kirche zu seyn, wenn er die zwischen Dominikanern und Franziskanern so lange verhandelte Streitfrage endlich zur Entscheidung brachte und wenn er der Heiligen, welcher er sich und die Kirche jederzeit am dringendsten empfohlen hatte, die höhere Ehre vindicirte, welche ihr in gleicher phantasiereicher Frömmigkeit schon seit alter Zeit so viele einzelne hervorragende Theologen beigelegt hatten. Was die Encyklica vom 2. Febr. 1849***) schon von Gaeta aus den Bischöfen verkündigt hatte, daß vorlängst viele Welt- und Ordensgeistliche um Zulassung eines Ausdrucks für die Unbeflecktheit der Empfängniß der Maria in der Liturgie gebeten hätten, und was denen, welche es wünschten, hier nach römischem Vorgange auch bereits gestattet ward, das brachte Pius IX., obgleich manche Prälaten in ihren Antworten abriethen, wie es scheint nach eigener Neigung im Jahre 1854 zur Vollendung durch eine große Versammlung von 167 Bischöfen, welchen er, ohne sie darüber discutiren zu lassen, von seinem Throne in der Peterskirche am 8. Decbr. 1854 das „dogmaticum de immaculata Dei Matris conceptione decretum" verkündigte†).

Nur mit einem altkatholischen Lande erreichte Pius IX. nicht nur noch kein neues Concordat und keinen ihn befriedigenden kirchlichen Zustand, sondern wurde durch den Widerstand der Regierung bis zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit dieser und zuletzt auch bis zu dem feindlichsten politischen Gegensatze gegen sie fortgeführt. Seit 1848, wo die Constitution vom 4. März angenommen wurde, schlug die sardinische Regierung in Kirchensachen den Weg ein, welchen die Gegner desselben Protestantisiren des Landes und progrès de l'esprit laïque nannten und welcher den Freunden desselben nur französische Trennung des Geistlichen und des Weltlichen, nothwendige Unumschränktheit der Staatsgewalt, Verwirklichung von Gleichheit vor dem Gesetz und unentbehrliches Heranziehen des Kirchengutes zu Staatszwecken zu seyn schien. Im Jahre

*) Acta Pii IX. p. 449—463. 509—522.

**) Allocution vom 11. Sept. 1848, das. S. 154—159.

***) Das. S. 162.

†) Die Acta Pii IX. geben über diesen Gegenstand zwei Allocutionen vom 1. und vom 9. Dez. 1854, ein Ausschreiben Ineffabilis Deus vom 8. Dez., und eine kleine „homilia" des Pabstes vom 10. Dez. bei Wiedereröffnung von S. Paul fuori le mura. p. 594—635. S. auch oben Bd. IX. S. 99.

1848 wurde das exequatur des Staats für alle römischen Verfügungen vorgeschrieben; im J. 1850 wurde das priviligirte „foro ecclesiastico" aufgehoben; schon hiergegen und für den Widerstand der Bischöfe Allocutionen vom 20. Mai und vom 1. Novbr. 1850*). Im Jahre 1851 vertheidigte Professor Joh. Nep. Nuytz zu Turin in Vorlesungen und Schriften mehr als gallikanische Grundsätze des Kirchenrechts, durchgeführtere Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt, Trennbarkeit des Pontifikats von Rom, Autonomie einer Nationalsynode, Ueberweisung der Ehesachen an das weltliche Gericht, Entbehrlichkeit der tridentinischen Form für Schließung der Ehe, wo eine andere vom Staate eingeführt sey, u. s. f.; Pius IX. verwarf dieß durch ein Breve vom 22. Aug. 1851 als „impium protestantium systema, quo fidelium societas in servitutem redigitur civilis imperii", als Sätze, welche längst an Luther, Bajus, Marc Anton de Dominis u. A. und gegen die Synode von Pistoja verdammt seyen, aber das Ministerium schützte Nuytz, und als sardinische Bischöfe nun in Turin zu studiren verboten, verkündigte es, daß es niemand Benefizien ertheilen werde, welcher nicht den akademischen Cursus zurückgelegt habe. Im Jahre 1852 gab ein Ehegesetzentwurf Rom zu neuen Beschwerden Anlaß, welche aber durch Zurückziehung desselben erledigt wurden. Am heftigsten aber fand der Pabst die Kirche verletzt durch das Gesetz vom 28. Mai 1855, durch welches die Aufhebung einer großen Zahl von Mönchsgesellschaften und der Verkauf ihrer Güter verfügt wurde; durch das so gewonnene Gut, für die nächsten Jahre auf 5 Millionen jährlich angeschlagen, sollte die Geistlichkeit aus einer dadurch begründeten Kirchenkasse bessere Besoldung und die Staatsausgaben eine unentbehrliche Erleichterung erhalten; alle für Unterricht, Erziehung, Predigt und Krankenpflege nöthigen Ordensvereine sollten bleiben, doch über 300 Klöstern war nach dem Gesetz die Aufhebung und Einziehung ihrer Güter verhängt. Davon mahnte nun, schon ehe das Gesetz angenommen war, eine Allocution Pius IX. vom 22. Januar 1855 als von Socialismus ab; daneben wurden in einer größeren Denkschrift alle römischen Beschwerden gegen die sardinische Regierung zusammengestellt und verbreitet; aber als dadurch die Annahme des Gesetzes und die königliche Bestätigung nicht verhütet war, verkündigte der Pabst in der Allocution vom 26. Juli 1855, daß Alle, welche dasselbe veranlaßt, unterstützt und zur Ausführung gebracht hätten, in die größere Excommunikation und die übrigen durch die Kanones und das Tridentinum (Sess. 22. cap. 11.) gedrohten Censuren und Kirchenstrafen verfallen seyen. Dabei ist es seitdem geblieben, und zugleich bei der Verwirrung, welche im Lande daraus hervorging, daß manche hohe und niedrige Geistliche nun auch hier lieber dem Pabst als dem Gesetze des Landes gehorchen wollten, Kirchenstrafen, Verweigerung von Absolution und Begräbniß gegen die Beförderer des Gesetzes und selbst gegen Käufer von Klostergut anwandten, lieber für den Kaiser von Oesterreich als für ihren gebannten König beteten, Unglück in dessen Familie als göttliche Strafe bezeichneten u. dergl.; gegen Beschwerden des Ministers, daß solche Widersetzlichkeit systematisch und organisirt werde, hatten die Bischöfe nur Klagen, daß man Unkanonisches von ihnen erzwingen wolle. Zu dieser zwischen dem Pabst und Sardinien bestehenden Unterbrechung der Kirchengemeinschaft ist nun durch den Krieg vom J. 1859 auch noch die politische Feindschaft dadurch gekommen, daß die nördlichen Provinzen des Kirchenstaates den König Karl Emanuel zum Diktator ausgerufen haben und darauf auch von sardinischen Truppen besetzt worden sind; auf's Neue hat Pius IX. in der Allocution vom 18. Juni 1859 den Bann erster Klasse und die durch Trid. sess. 22. cap. 11. gedrohten Strafen über die Theilnehmer an dieser Empörung ausgesprochen und alle Bischöfe der Kirche durch eine Encyklica von demselben Tage zur Fürbitte in dieser Noth der Kirche aufgefordert. Dieß Verhältniß ist auch durch den Frieden noch nicht wieder aufgehoben, welcher am 11. Juli, dem Tage des Pabstes und Märtyrers Pius, geschlossen ist und den Pabst Pius IX. zum Ehrenpräsidenten

*) Acta Pii IX. p. 224 sqq. 251 sqq.

eines neuen italienischen Bundes bestimmt hat. Hier muß erst von der Zukunft erwartet werden, inwiefern dieser Friede auch zu seinem und seines geistlichen und weltlichen Reiches Frieden führt; aber schon öfter sind Gefahren, welche den Pabst als italienischen Fürsten in der Nähe trafen, zu Befestigungen seiner Kirche in der Ferne und seines eigenen Ansehns als des Oberhaupts dieser Kirche geworden, am meisten dann, wenn er ihr durch persönliche Eigenschaften die Anerkennung seiner Heiligkeit abzugewinnen vermochte, welche stets die festeste Grundlage aller Pabstgewalt gewesen ist.

Die Hauptschrift über die fünf ersten Regierungsjahre Pius' IX. ist bis jetzt Luigi Carlo Farini, lo stato Romano dall' anno 1815 all' anno 1850, in 4 Bdn. Turin 1850—53; der Verfasser war 1848 in Rossi's Ministerium angestellt, also Augenzeuge und Theilnehmer bei Vielem, was er erzählt; um seiner Darstellung willen pflegt er als einer der ersten unter den lebenden italienischen Historikern betrachtet zu werden und seine Beurtheilung geschieht von einem beinahe constitutionellen Standpunkte aus, welcher sich z. B. am Schluß Bd. 4. S. 329 durch das Wort karakterisirt: „cosi la disgraziata Italia fuafflitta da triplice tirannide, la straniera, la cortigiana, la mazziniana"; im Jahre 1851 war er eine Zeit lang sardinischer Unterrichtsminister. Ueber die Akten der römischen Republik 1848 und bis zum Mai 1849 wird eine Schrift: „protocollo della repubblica Romana", 674 S. in 4., angeführt; kürzer ist „raccolta delle leggi e disposizioni del governo provvisorio di Roma dal 25. Nov. 1848 all' 8. Febbr. 1849", Turin 1850. 322 S. in 8. Apologetisch ist die bis 1856 reichende, dem Pabste selbst dedicirte Schrift: le vittorie della chiesa nel primo decennio del pontificato di Pio IX., von Giacomo Margotti, Dr. theol., 2te Aufl. Mailand 1857, 556 S. in 8. In anderer Weise apologetisch die belehrende Denkschrift des Grafen Rayneval, welche oben S. 732. Note * angeführt ist. Die mehrerwähnten Acta Pii IX. reichen nur bis 1854. **Henke.**

Piusvereine heißen die Associationen von Geistlichen und Laien zur vollesten und unbedingtesten Durchführung des Princips der Freiheit und Selbständigkeit der römisch-katholischen Kirche. Sie haben ihre Benennung von dem Namen des Pabstes Pius IX., zur karakteristischen Bezeichnung des sie beseelenden Geistes, und fanden ihre Entstehung kurz darauf, als die Stürme des Jahres 1848 begonnen hatten. Bei dem allgemeinen, mit den damaligen Märztagen eingetretenen Ringen und Dringen nach Freiheit erhoben sich zunächst in dem Mainzer Bisthume geistliche Stimmen, welche es für eine unerläßliche Pflicht hielten, daß die deutschen Katholiken zur kräftigen Wahrung der angeblichen Rechte ihrer Kirche sich jetzt zu Vereinen aneinanderschließen müßten. Rasch traten solche Vereine zusammen, zunächst in Mainz, wo die Association noch gegen Ende März 1848 sich bildete und bereits gegen 500 Bürger umfaßte, und in Köln, dann überhaupt in den Rheinlanden und Westphalen*). Als Vorort dieser „Piusvereine" sich nennenden Associationen hatte sich der Piusverein zu Köln constituirt, der auf die Mitte des Monats April zur Besprechung gemeinschaftlicher Zwecke und Maßregeln in kirchlich-politischen Dingen einen Congreß ausschrieb. Im Sinne der politisch-kirchlichen Tendenz traten gleiche Associationen als Piusvereine in Bayern, Nassau, Württemberg, Baden, Sachsen, Schlesien, Oesterreich, Böhmen und anderwärts auf. Vorzugsweise entwickelten die Vereine in Bayern, Schlesien und in den Rheinlanden eine energische Thätigkeit. Schon am 10. Juni 1848 richtete der Piusverein zu Aachen an die damals

---

*) Nach dem amtlichen Berichte der 8. Generalversammlung (S. 46) erklärte damals (1856) Graf O'Donell, als Vorstand des Severinusvereins in Wien: es sey irrig, die Entstehung der Piusvereine in das Revolutionsjahr 1848 zu setzen, wenn sie auch damals allerdings in die äußere Wirklichkeit getreten seyen; ihre Ursprung falle vielmehr schon in das Jahr 1837, ihr wahrer Begründer sey der Erzbischof Clemens August gewesen. Offenbar wollte der Graf die Entstehung der Piusvereine nur getrennt wissen von einem Zusammenhange mit dem Revolutionsjahre; er bezieht sich auf den am 20. November 1838 in die Wirklichkeit getretenen Clemens-Verein in Köln, der hier noch besteht und aus den Agitationen von Clemens August hervorging.

in Frankfurt a. M. tagende und constituirende deutsche Nationalversammlung eine Adresse, in der er vornehmlich die volle Freiheit des Glaubens und religiösen Bekenntnisses, unbeschränkte Lehrfreiheit, völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, daher auch die Unantastbarkeit der Kirche, der religiösen und kirchlichen Anstalten und Genossenschaften in ihrer organischen Gestaltung wie in ihrer inneren und äußeren Entwickelung, in der Freiheit ihres Verkehres nach jeder Richtung hin, in der Bildung und Anstellung ihrer Diener, in der Ausübung der Disciplin wie in der freien Erwerbung und Verwaltung ihres Vermögens forderte. In gleichem Sinne und fast gleichzeitig sandte der Piusverein von Breslau an die preußische Nationalversammlung zu Berlin eine Adresse, die noch durch eine andere, welche vom Breslauer Domcapitel erlassen war, unterstützt wurde. Auch wendete sich dasselbe Domcapitel noch an die Frankfurter Nationalversammlung und protestirte gegen den vom Ausschusse für die Verfassungsangelegenheit gestellten Beschluß, daß in der neuen Verfassung für Deutschland nicht die religiöse Freiheit und Unabhängigkeit, sondern nur die Gewissensfreiheit garantirt werden solle. Wenige Monate darauf erließ der für Schlesien in Breslau bestehende Central-Piusverein eine Adresse an die Frankfurter Nationalversammlung und forderte eine Garantie durch die Reichsverfassung für die Freiheit und Unabhängigkeit der römisch-katholischen Kirche dahin, daß der Einfluß der Staatsgewalt und das Placetum regium bei Besetzung geistlicher Aemter und Pfarreien gänzlich wegfalle, den Bischöfen ein unbeschränkter Verkehr mit Rom gestattet, die Lehrfreiheit in unbeschränkter Weise gewährleistet, der Zusammentritt römisch-katholischer Kirchenglieder zu religiösen Corporationen rechtlich freigestellt, das Eigenthum der Kirche und die freie Verwaltung desselben ihr gesichert und jede durch Fundation für die römische Kirche bestimmte Kirchen-, Schulen- und Armenstiftung entweder der betreffenden oder der ganzen Kirchengemeinde zurückgegeben werde. Die Nationalversammlung zu Frankfurt schritt indessen in ihren Beschlüssen weiter fort, ohne den Forderungen in der Weise zu genügen, wie es die Adressen verlangt hatten, und der Piusverein zu Mainz erließ darauf geradezu einen Protest gegen die Beschlüsse, welche in Beziehung auf die Kirche und Schule, auch in Betreff des Eigenthumes beider, gefaßt worden waren.

Der Piusverein in Köln sandte nun einen dringenden Aufruf in die Rheinprovinz, um Piusvereine noch in denjenigen Ortschaften zu gründen, in welchen sie noch nicht bestanden, mit der Aufforderung, unter einander selbst in Verbindung zu treten, um die Anbahnung der großen Association sämmtlicher römisch-katholischen Kirchenglieder Deutschlands dadurch zu fördern. Die Statuten, die er zugleich veröffentlichte, enthielten folgende wesentliche Bestimmungen:

§. 1. Der Zweck des Vereins ist: die socialen und politischen Fragen vom katholischen Standpunkte aus zu behandeln, insbesondere die Freiheit, Unabhängigkeit und das Wohl der katholischen Kirche zu wahren und zu fördern.

§. 2. Jeder Katholik, der das 18. Jahr zurückgelegt hat, kann Mitglied des Vereines werden, sobald sein Name durch ein Mitglied des Vorstandes in das Verzeichniß der Mitglieder eingetragen ist.

§. 3. Jedes Mitglied erhält ein Vereinszeichen und zahlt monatlich 1 Sgr.

§. 4. Der Vorstand besteht aus 27 Mitgliedern, welche durch Stimmenmehrheit von der Generalversammlung gewählt werden. Jährlich scheidet ein Drittheil aus und ist für das nächste Jahr nicht wieder wählbar.

§. 5 und 6. Der Vorstand, welcher nach allen Richtungen hin den Verein vertritt und dessen innere und äußere Angelegenheiten leitet, wählt aus seiner Mitte einen Vorsitzenden, einen Stellvertreter desselben, zwei Schriftführer und einen Schatzmeister, hält

§. 7. alle 14 Tage eine Sitzung und

§. 8. alle 4 Wochen eine Generalversammlung, kann aber auch außerordentliche Sitzungen und Generalversammlungen veranstalten; endlich

§. 13. wer ein Jahr lang seinen Beitrag nicht entrichtet, hört auf Mitglied zu seyn.

Nach allen Seiten hin traten neue Vereine in's Leben, so daß die erste, in Mainz abgehaltene Generalversammlung von bereits 83 Vereinen beschickt wurde, Oktober 1848. Sie stellte die Zwecke der ganzen Association durch statutarische Bestimmungen fest, die wesentlich dahin gingen, neben den schon oben bezeichneten Bestrebungen auch die Befestigung der obrigkeitlichen Gewalt zu erzielen, — freilich in starkem Contraste zu der bald darauf und noch später an den Tag gelegten Thätigkeit. Einen weiteren Aufschwung erhielten die Piusvereine namentlich in den Diöcesen von Regensburg, Augsburg und jenseits der Donau, als die zu Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe von Deutschland (22. Oktober bis 15. November) im Sinne der schon ausgesprochenen Tendenzen geredet und gehandelt, eine Denkschrift erlassen und sich in derselben so ausgesprochen hatten, wie es in der Adresse an die Nationalversammlung zu Frankfurt bereits geschehen war. Die Vereine bildeten schon eine politische Macht, und ein Hirtenbrief des Bischofs von Limburg bezeichnete die Association als „den mächtigen Hebel zur christlichen Wiederherstellung Deutschlands". Die nach allen Seiten hin auszweigende Verbrüderung war ganz dazu geschickt, die hierarchisch-ultramontanen Interessen mit Erfolg zu vertreten. Die Selbständigkeit, Consequenz und Energie, mit welcher sie ihr Ziel verfolgte, war ganz außerordentlich, ließ es aber auch unschwer erkennen, daß mit der Freiheit, wie der Ultramontanismus sie forderte, ein der deutschen Einigung wenig günstiges politisches Ziel erstrebt werden könnte. Die Thätigkeit der Piusvereine gewann noch neue Nahrung, als ihre Bestätigung vom Pabste Pius IX. eintraf (Februar 1849) und ihre Tendenzen vom römischen Stuhle belobt wurden. Der Vorort Köln schrieb darauf einen neuen Congreß aller Vereine zur Besprechung der gemeinschaftlichen Zwecke und Maßregeln in kirchlich-politischer Beziehung nach Breslau aus; namentlich faßte man jetzt die Trennung der Schule von der Kirche und die Errichtung einer ausschließlich katholischen Universität für das ganze Deutschland in's Auge. Diese Punkte verfolgte vornehmlich die im Mai 1849 veranstaltete zweite Generalversammlung der Piusvereine in Breslau, indem sie zugleich noch, zur weiteren Förderung ihrer Interessen, die Errichtung von Vincenzvereinen zur inneren Mission und die Vertheilung von geeigneten Schriften für nothwendig und zweckmäßig hielt. Vertreten war diese Generalversammlung vornehmlich von Schlesien, Oesterreich, Württemberg, Bayern und den Rheinlanden; ihre Verhandlungen sind auch dadurch noch merkwürdig geworden, daß sie erklärte: „Ein einiges Deutschland sey nur auf dem Boden des katholischen Christenthums möglich!" In derselben Weise war auch eine fast gleichzeitig erfolgte Versammlung von Erzbischöfen und Bischöfen in Wien thätig, und die politischen Agitationen, die sich in den Piusvereinen, vornehmlich der bayerischen Pfalz, der Rheinlande, in Westphalen und Tyrol scharf entwickelten, mußten in den Staatsregierungen großes Bedenken erregen, in den Associationen eine dem Staatswohle bedrohliche Liga erkennen lassen. Einzelne Führer der Vereine, wie Buß in Freiburg, Bailly in Breslau, Döllinger u. A., verkannten die Gefahren nicht, welche aus den politischen Bestrebungen für die Vereine hervorgehen mußten und drangen wiederholt darauf, sich von aller Politik fern zu halten; sie konnten aber die Opposition nicht bewältigen, die namentlich in den Vereinen der Rheinlande, von Westphalen und der Pfalz eine Hauptstütze fand und in Agitationen sowohl für die Beeinflussung der Wahlen zur Nationalversammlung in Berlin, als auch gegen die Regierungen und die eigentlich deutsche Richtung überhaupt immer heftiger und entschiedener hervortrat. Im Regierungsbezirk Trier erklärte der Piusverein öffentlich, zur Nationalversammlung in Berlin gar nicht wählen zu wollen, und hier beschloß die Regierung, den Verein „wegen seiner verwerflichen Tendenzen", zugleich wegen des Hasses und der Verachtung, die er im ultramontanen Sinne gegen ihre Anordnungen kundgab, unter polizeiliche Aufsicht zu stellen. Noch weiter schritt man in der Pfalz vor. Hier hatte das Militärcommando das Verbot der politischen Versammlungen auch auf die Piusvereine ausgedehnt, den Bürgermeisterämtern und Polizeiadjunkten war zugleich die Weisung ertheilt worden,

„sich über das Fortbestehen solcher Vereine zu erkundigen, gegen die Theilnahme unverweilt behufs der gerichtlichen Bestrafung zu protokolliren und jeden Versuch solcher Versammlungen nöthigenfalls durch Requisition der militärischen Gewalt zu unterdrücken." Freilich fand nun die ultramontane Liga das Wohl des Staates wie der Kirche auf's Höchste gefährdet, der Schrei des Entsetzens ertönte weithin aus ihrem Lager, und mitten unter solchen Bewegungen trat die

dritte Generalversammlung der Piusvereine in Regensburg (Oktober 1849) zusammen. Die Beschlüsse, die sie vornehmlich unter dem Einflusse von Riffel aus Mainz, Bailly, Schell aus Fulda, Kollmann aus Rottenburg, Döllinger und dem Grafen Joseph von Stolberg faßte, betrafen wieder die Freiheit der Kirche, dann den freien Unterricht auf Universitäten, in anderen gelehrten Anstalten und in der Volksschule, die Bekämpfung der vorwiegend humanistischen Bildung in gelehrten Schulen (man nannte diese Bildung „Hunnengeist"), die Gründung einer katholischen Universität wo möglich in Fulda, das Missionswesen, die Gründung des Bonifaciusvereins und die Wahl der Stadt Linz zur Abhaltung der vierten Generalversammlung, im Falle aber für diese Stadt die Genehmigung nicht ertheilt würde, sollte die Versammlung in Fulda gehalten werden, Regensburg der Vorort seyn. Die Verhandlungen der abgehaltenen Generalversammlung wurden zum Druck befördert und den deutschen Fürsten übersendet. Buß schuf, wie vom Lycealprofessor Reischl in Amberg beantragt worden war, ein größeres Organ für die Piusvereine in der Zeitschrift „Katholischer Vereinsbote für das deutsche Reich" — eine Schrift, die zugleich den ganz den Piusvereinen verwandten Interessen der Bartholomäusvereine dienen sollte.

Die katholische Association gewann in den vielen Zweigvereinen, die sie bereits gegründet hatte und mit denen die Piusvereine in Verbindung standen (hierher gehören außer den schon vorhandenen Vereinen u. A. besonders noch der Paulus-, Rupertus- und Elisabethenverein), eine immer tiefer gehende Wirksamkeit, die zugleich in Aeußerungen der Intoleranz gegen Protestanten wie gegen Alle, die der ultramontanen Richtung im staatlichen, kirchlichen und bürgerlichen Leben nicht blind sich unterwarfen, scharf genug hervortrat. Selbst in dem Schoße der katholischen Bevölkerung verschiedener Städte, namentlich in Wien, Prag und Pesth, manifestirten sich religiöse Reibungen, während in Siebenbürgen die politische Bewegung auf das kirchliche Gebiet übertrat. In Mainz fanden sogar vor dem Lokale des Piusvereins, während und nach der Verhandlung desselben, rohe Excesse wiederholt statt, die hauptsächlich gegen die aus der Versammlung kommenden Geistlichen gerichtet waren und endlich nur durch preußisches Militär unterdrückt werden konnten. Mitten unter solchen Bewegungen wurden die Veranstaltungen zur Abhaltung der vierten Generalversammlung in Linz getroffen, welcher eine Provinzialversammlung aller katholischen Vereine der Linzer Diöcese (20. Aug.) voranging. In der

vierten Generalversammlung (Sept. 1850) zu Linz beschloß man vornehmlich die Bildung eines Kunstvereins zum Zwecke der Wiederbelebung der Kunst und Poesie in der weitesten Bedeutung des römisch-katholischen Sinnes, ferner die Errichtung von Filialvereinen des Borromäusvereins unter Anerkennung der Verdienste desselben um die Verbreitung guter katholischer Bücher; man empfahl dringend die Herausgabe möglichst wohlfeiler, katholischer Volkskalender, die Stiftung von Vincentiusvereinen und Anschluß der schon bestehenden an irgend einen anderen Vincentiusverein, welcher die päbstliche Bestätigung bereits erhalten habe. Ferner bestimmte man, daß bei den jährlichen Generalversammlungen über die Ausbreitung und Wirksamkeit der Wohlthätigkeitsvereine ein allgemeines Referat aus den einzelnen Diöcesen gegeben, auf die Gründung von Fabrikschulen hingearbeitet und der neu entstandene „Verein der heiligen Kindheit" (zum Zwecke, Kinder, die in China gleich nach ihrer Geburt auf irgend eine Weise umgebracht würden, zu retten) kräftigst unterstützt werde. Endlich widmete man dem Erzbischof von Turin eine Dankadresse dafür, daß er die

Freiheit der Kirche gegen die Staatsregierung kräftig vertheidigt habe, ernannte Linz bis zur nächsten Generalversammlung zum Vorort des katholischen Vereins von Deutschland, der nun den ganzen Piusverein mit anderen katholischen Associationen umfaßte, die sich ihm angeschlossen hatten, und erwählte Fulda, im Behinderungsfalle aber Prag als Mahlstatt für die nächste Generalversammlung. Bei den Wirren, die damals in Kurhessen stattfanden, konnte die Generalversammlung in Fulda nicht abgehalten werden, der Verein in Prag aber lehnte sie in seinem Wohnsitze mit der Erklärung ab, daß er sich von jeder politischen Richtung, welche von den Piusvereinen in Deutschland verfolgt würde, lossagen und nur die Hebung der religiösen Bildung bezwecken wolle. Desto geflissentlicher hielten die Vereine in den Rheinlanden und Westphalen an den bisher befolgten politischen Tendenzen fest; man erklärte sogar: „Derjenige Katholik, welcher die zu Paderborn erscheinende Westphälische Zeitung oder die zu Köln erscheinende Kölnische Zeitung hält, durch Zuwendung von Insertionen begünstigt oder auf sonstige Weise fördert, soll von der Mitgliedschaft des Piusvereins ausgeschlossen seyn.“

Von jetzt an fällt die Geschichte der Piusvereine mit der Geschichte der mit diesen Vereinen verbundenen katholischen Associationen zusammen. Im Februar 1851 veranstalteten die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz eine Versammlung in Freiburg, um den Staatsregierungen gegenüber über die Lösung der kirchlichen Fragen Beschlüsse zu fassen. Sie überreichten darauf im März eine Denkschrift an die Staatsregierungen und stellten folgende Forderungen auf:

1) alle niederen Kirchenstellen zu besetzen, wofern nicht ein Patronatsrecht erweislich vorliege;
2) Priesterseminare und Convicte zu errichten und selbständig zu leiten;
3) die volle und unbedingte Gerichtsbarkeit über den Clerus zu üben;
4) die den Grundsätzen des allgemeinen Kirchenrechts entsprechende Veränderung der Domcapitel und akademischen Studien vorzunehmen;
5) zur Verausgabung der durch den Reichsdeputations-Hauptabschluß vom J. 1803 den katholischen Kirchen in den verschiedenen Staaten Deutschlands angewiesenen Einkünfte die Einwilligung zu geben.

Solche Forderungen erregten mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit, und durch die Presse fanden sie die gebührende Beleuchtung. Da trat die

fünfte Generalversammlung, an der sich der Cardinal-Erzbischof von Geissel mit dem Bischofe von Ketteler betheiligte, zu Mainz in das Leben (Oktober 1851). Der Bischof von Ketteler sprach hier seine Freude über die bisherige Haltung der Piusvereine aus, rügte aber auch die verderbliche Wirksamkeit der antirömischen, d. h. schlechten Presse und empfahl nachdrücklich den Bonifaciusverein (zu dessen Präsidenten der Graf Joseph von Stolberg zu Westheim erwählt worden war) der Theilnahme, ferner votirte die Generalversammlung eine Adresse der Anerkennung für den Cardinal Wiseman von Westmünster und eine Adresse zur Aufmunterung an den Präsidenten des katholischen Vertheidigungsvereines in Irland, den Primas D. Cullen; sie beschloß auch eine großartige einmalige und eine jährlich sich erneuernde Unterstützung der in Paris lebenden deutschen Katholiken zu gewähren, umsomehr, da diese der katholischen Kirche leicht verloren gehen könnten, weil die Protestanten dort durch die Herzogin von Orleans mehrere Schulen, Kapellen und Unterrichtsanstalten erlangt hätten. Als Versammlungsort für das nächste Jahr wählte man Münster, im Verhinderungsfalle sollte Freiburg im Breisgau die Mahlstatt seyn. Einige Zeit nach dieser Versammlung veranstalteten die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz eine neue Conferenz, und während die Staatsregierungen die oben erwähnte Denkschrift unbeantwortet gelassen hatten, waren die Forderungen der ultramontanen Organe in Deutschland — namentlich im Mainzer Journal — sogar so weit vorgeschritten, einen offenen Ungehorsam den Staatsregierungen entgegenzusetzen, wofern die ausgesprochenen Forderungen nicht erfüllt würden. In diesem

Sinne wurde auch die Berathung in der Conferenz der Bischöfe geführt. Diese kamen darin überein, daß Einer für Alle und Alle für Einen einstehen wollten; sie verbanden sich zu gegenseitigem Schutze und erließen eine neue Adresse an die Regierungen (eine Abschrift wurde den fast gleichzeitig in Karlsruhe zur Berathung der Kirchenangelegenheiten versammelten Regierungscommissarien zugefertigt) des Inhaltes: Ihre Denkschrift sey ohne Antwort geblieben, nun wollten sie zum letztenmale ihre Forderungen aussprechen. Würden diese nicht ohne Ausnahme und Beschränkung genehmigt, dann würden die Bischöfe ohne Rücksicht auf die Folgen nach den in der Denkschrift dargelegten Grundsätzen aus eigener Machtvollkommenheit vorschreiten und die bisherigen Beschränkungen der Kirchengewalt durch den Staat als nicht vorhanden ansehen. Mit solcher Drohung, solchem trotzigen Widerstande, der nur eine Empörung der Kirche gegen den Staat in Aussicht stellte, wagte die ultramontane Partei vorzugehen. In Bayern wurden die Bischöfe durch einen königlichen Erlaß (vom 8. April 1852) in die rechten Schranken zurückgewiesen, auch anderwärts mußten sie eine gleiche Erfahrung machen, indeß ließen sie es doch nicht daran fehlen, den Unwillen darüber so laut und eclatant wie möglich zu äußern. Der Erzbischof von Freiburg untersagte es, den Trauergottesdienst für den verstorbenen Großherzog von Baden in herkömmlicher Weise zu halten, und verhängte zur Strafe gegen diejenigen Geistlichen, welche seinem Verbote nicht nachgekommen waren, demüthigende geistliche Exercitien zu St. Peter auf dem Schwarzwalde, dennoch konnte er es nicht hindern, daß sich Katholiken aller Stände an dem Trauergottesdienste in den evangelischen Kirchen betheiligten und hiermit ihre Mißbilligung des erzbischöflichen Verfahrens zu erkennen gaben. Indem der Conflikt des Erzbischofs mit der Staatsregierung immer mehr zunahm, ließ diese jetzt das Convikt in Freiburg auf unbestimmte Zeit schließen. Auch nach anderen Gegenden pflanzte sich der klerikale Conflikt mit der Staatsregierung, getragen von den Führern der katholischen Association, fort, besonders machte er sich in Schlesien bemerklich. Das von den Vereinen genährte ultramontane Leben entwickelte zugleich eine neue Thätigkeit zur Propaganda durch den Xaveriusverein, durch fortwährende Vermehrung der Klöster, durch Missionen, durch ein nachdrückliches Auftreten gegen die gemischte Ehe und durch Proselytenmacherei sogar an unmündigen Kindern, so daß unter Anderem das königliche Stadtgericht zu Breslau für Vormundschaften an das Consistorium der Provinz das Ersuchen stellte, die geeigneten Maßregeln anzuwenden, um der überhandnehmenden Proselytenmacherei an unmündigen Kindern von Seiten der katholischen Geistlichkeit entgegenzuwirken. Jene Thätigkeit richtete sich zugleich auf die Gründung eines „katholisch-conservativen Preßvereins", der mit dem Protestantismus und den protestantischen Regierungen in direkten Gegensatz treten, den Kampf der Confession und Kirche gegen den Staat führen und ganz Deutschland mit seinem Netze umgarnen sollte. Sein Organ wurde „die deutsche Volkshalle", an die Spitze trat ein Centralausschuß, der in Köln seinen Sitz nahm und in der Person des Grafen Cajus zu Stolberg-Stolberg seinen Präsidenten erhielt, doch erhoben sich bald, wegen seines vornehmlich politischen Karakters, polizeiliche Anstände gegen ihn. Auch für Schlesien arbeitete man an der Gründung eines katholischen Organs, das in Breslau mit einem alle anderen Zeitungen an Reichhaltigkeit übertreffenden Materiale erscheinen sollte; zugleich betrieb man die Gründung einer rein katholischen Universität in Fulda für Deutschland, die freie Niederlassung der Jesuiten in Deutschland, besonders in Preußen, und den freien Besuch der Jesuitenanstalten, vornehmlich des Collegium germanicum in Rom. Je entschiedener gerade die beiden letzten Punkte von den Regierungen verboten blieben, um so mehr gerieth die klerikale Partei in Unwillen, ja „die deutsche Volkshalle" forderte deßhalb zu einem entscheidenden Kampfe gegen die Regierungen auf. Zahlreiche Abgeordnete sämmtlicher Piusvereine der Diöcese Paderborn, die sich bis Heiligenstadt, Erfurt und Magdeburg erstreckt, traten darauf zu einer Versammlung zusammen (Sept. 1852). Die wichtigste Angelegenheit, welche verhandelt wurde, betraf die Jesuiten, um den Hindernissen zu ihrer Niederlassung und Ausbrei-

tung zu begegnen. Zu diesem Zwecke wurde auch eine Adresse an den König von Preußen erlassen und bestimmt, daß die Jesuiten das Vorhaben, ihre Wohnungen in Paderborn mit dem 1. Oktober zu beziehen, ausführen sollten, daß man aber die Folgen dieses Schrittes abwarten müsse. Fast gleichzeitig erließen die Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz an die preußische Krone eine Schrift, in der sie sich beschwerten 1) über den vom Cultusministerium eingeforderten Etat über die Zuschüsse des Staates, 2) über die Beschränkung der Missionen in gemischten Gegenden, 3) über die Verhinderung des Besuches des Collegium germanicum und 4) der Niederlassung auswärtiger Jesuiten in Preußen, endlich 5) über die verweigerte Anstellung von Geistlichen, die bei Jesuiten gebildet seyen. In ähnlicher Weise bereiteten auch die Bischöfe im östlichen Theile der preußischen Monarchie gemeinsame Schritte vor. Die

sechste Generalversammlung der mit den Piusvereinen verbundenen katholischen Associationen, die kurz darauf in Münster stattfand (Oktober 1852), war vor Allem darauf bedacht, die Schule und Wissenschaft unter ihren Einfluß zu stellen. Daher erklärte sie sich gegen die confessionell gemischten Schulen, forderte den Besitz rein katholischer Lehranstalten, Uebergabe der Volksschule an die Schulbrüder oder Schulschwestern, und setzte ferner einen Ausschuß nieder, der die Mittel und Wege berathen sollte, wie die Einleitung zur Errichtung einer katholischen Universität zu treffen und diese zur Pflege der katholischen Wissenschaft zu organisiren sey. Ferner wurde eine lebhaftere Betheiligung an dem zur Bekämpfung mißliebiger Tendenzen gestifteten Preßverein empfohlen und bestimmt, an den Erzbischof von Freiburg, Hermann von Vicari, für seine Vertheidigung des katholischen Dogma eine Beglückwünschungs-Adresse zu richten, für den Herren von der Kettenburg aber, der in Mecklenburg das Römerthum mit Eifer vertrat und darüber mit der Staatsregierung in Conflikt gerathen war, eine Adresse an den deutschen Bundestag zu senden *). Für die nächste Generalversammlung wurde Wien als Mahlstatt bestimmt. Das ultramontane Princip hatte durch diese Generalversammlung wieder neue Nahrung erhalten, und jetzt traten dessen Vertreter immer schärfer (namentlich in Preußen) mit der Forderung hervor, die Fonds zurückzugeben, welche durch die Säcularisation an den Staat übergegangen waren, während sie zugleich durch die Presse auch für die Jesuitenmissionen und gegen die protestantischen Regierungen arbeiteten. Eine neue Veranlassung dazu hatte die Abweisung des von Waldbott'schen Antrages in den preußischen Kammern gegeben, der dahin ging: durch eine Adresse den König zu ersuchen, die ministeriellen Erlasse zur Beschränkung und Abhaltung katholischer Missionen, wie auch das Verbot der Ausbildung katholischer Geistlicher in Jesuitenanstalten und der Niederlassung auswärtiger Geistlicher aufzuheben. Jetzt forderten selbst die katholischen Organe, man solle sich zu einer entschiedenen gesetzlichen (!) Opposition organisiren und dadurch früher oder später die der Kirche vorenthaltenen Rechte erringen. Zugleich ergingen sich solche Organe, wie die Volkshalle, das Mainzer Journal, das Stuttgarter Volksblatt, der Münchener Volksbote, die Augsburger Postzeitung, die Münchener historisch-politischen Blätter u. a., in den rücksichtslosesten Angriffen und in der bittersten Gehässigkeit gegen die protestantische Kirche. Unter solchen Verhältnissen erfolgte endlich eine Antwort von den Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz auf die oben erwähnte Adresse vom Jahre 1851. Mit Ernst und Nachdruck traten die Regierungen von Württemberg und Baden (in Erlassen vom 5. März 1853), von Nassau (6. April), darauf auch von Hessen-Darmstadt gegen die ungesetzlichen ultramontanen Gelüste auf, worauf der Erzbischof von Freiburg sofort mit einer Protestation sich erhob (6. März 1853), der er den viel gemißbrauchten Satz beifügte:

*) Auf Grund der Mecklenburgischen Landesverfassung, nach welcher nur in Schwerin und Ludwigslust katholische Kirchen und Geistliche sich befinden dürfen, untersagte die Regierung dem Herren von der Kettenburg, einen landesherrlich nicht genehmigten Priester in seinem Hause zu halten und in demselben gottesdienstliche Handlungen vornehmen zu lassen. Er wendete sich deshalb an den Bundestag, der sich schließlich für incompetent in der Sache erklärte.

„Ich muß Gott mehr als den Menschen gehorchen!“ Die ganze politisch-kirchliche Partei der Ultra, die in der ganzen katholischen Association ihren Rückhalt fand, schloß sich ihm an, und die Pfarrer der oberrheinischen Kirchenprovinz machten den Versuch, die Agitation in das Volk hineinzutragen, damit die Regierungen sehen sollten, daß die Drohungen der Bischöfe keine leeren Demonstrationen seyen. Der Erzbischof Arnoldi veröffentlichte darauf (15. März) einen Erlaß gegen die gemischte Ehe, forderte in Betreff derselben das eidliche Versprechen vom evangelischen Theile, daß die Kinder einer solchen Ehe, möchten sie schon geboren seyn oder noch geboren werden, in die katholische Kirche aufgenommen würden und bestimmte dabei, daß die Einsegnung einer solchen Ehe dennoch untersagt sey. In Folge dieses Erlasses erklärte der König von Preußen durch eine Cabinetsordre vom 1. Juni, daß er jeden Officier, der sich der erzbischöflichen Anordnung unterwerfe und damit einen Schritt thue, welcher „den Mann wie das evangelische Bekenntniß entwürdige“, sofort entlassen werde. Auch das evangelische Consistorium der Rheinprovinz schritt gegen die erzbischöfliche Verordnung ein und veranlaßte zugleich das Presbyterium, jenen Anforderungen gegenüber die Stellung der evangelischen Kirche überhaupt und bei deren Mitgliedern zu wahren. In Nassau aber wurden mehrere katholische Geistliche, die wie der Erzbischof Arnoldi gegen die Staatsgesetze agitirten, der strafbaren Aufreizung gegen die obrigkeitliche Gewalt angeklagt und zur Criminaluntersuchung gezogen.

Unterdessen veranstalteten die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz neue Versammlungen in Freiburg und Gemünd, in denen das gegen die Regierungen bewiesene Auftreten vollständig gebilligt und beschlossen wurde, den oben erwähnten Antworten der weltlichen Autoritäten durch eine neue Denkschrift zu begegnen. Während der Erzbischof von Freiburg den katholischen Oberkirchenrath aufforderte, die Funktionen der Staatsregierung gegenüber einzustellen, während er selbst gegen jene Behörde mit der Exkommunikation vorschritt (ein Faktum, dem aber jede staatliche Wirkung abgeschnitten wurde, das die Temporaliensperre und den eben jetzt erst durch das Concordat ausgeglichenen Conflikt des Erzbischofs mit der Staatsregierung nach sich zog), sandte er am 16. Juni eine Eingabe an den Großherzog von Baden als Entgegnung auf den Erlaß vom 5. März des Inhaltes, daß er nur bei den Erklärungen der früheren bischöflichen Denkschrift stehen bleiben, nach ihnen allein sich richten und alle Bestimmungen zurückweisen werde, die mit jenen Erklärungen nicht im Einklange ständen. Am 18. Juli veröffentlichte er eine von dem Bischof von Limburg, Peter Joseph, dem Bischof von Rottenburg, Joseph, dem Bischof von Fulda, Christoph Florentinus, und dem Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel, mitunterzeichnete Collektivdenkschrift, die mit einer Separatvorstellung vom Bischof von Rottenburg an die württembergische Staatsregierung eingesendet wurde; sie sollte die schon ausgesprochenen Forderungen der Bischöfe unter Berufung auf päbstliche Bullen und Dekrete der Kirchenversammlungen, wie auch auf den westphälischen Frieden, den Reichsdeputations-Hauptabschluß von 1803 und auf Staatsgesetze in solchen Ländern, in welchen einzelne Verordnungen einen Stützpunkt gewähren konnten, rechtlich begründen. Im Geiste dieser Denkschrift fand

die siebente Generalversammlung der mit den Piusvereinen verbundenen katholischen Associationen in Wien statt (Sept. 1853). Sie schloß sich an die gemeinsame Thätigkeit derselben, somit auch an den in Oesterreich heimischen Severinusverein und an die sechste Generalversammlung überhaupt an, speziell in Beziehung auf die Gründung einer freien katholischen Universität in Deutschland; sie erwartete die Wiederherstellung der katholischen Universitäten in ihrem stiftungsmäßigen Karakter, beklagte die Angriffe, welche auf eine solche Erwartung gerichtet waren, erkannte die bewiesene klerikale Opposition als rühmlich und verdienstlich an und bestimmte, daß die neu zu errichtende katholische Akademie, nach dem Organisationsplane derselben, rein theologische Fächer, „welche anderwärts ihre Vertreter haben“, von ihrem Wirkungskreise ausschließen, aus drei Sektionen (einer philosophischen, philologischen und historischen) mit dem Rechte

der Selbstergänzung aus den ordentlichen, correspondirenden und Ehrenmitgliedern bestehen, mit der Aufstellung von Preisaufgaben sich befassen, und daß ihr Centralsitz unveränderlich seyn solle. Im Geiste der Association, insbesondere der vorhin erwähnten Denkschrift schritt nun die Renitenz der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchenprovinz immer weiter vor, und die Auflehnung gegen die geordnete weltliche Obrigkeit, die freche Verhöhnung der staatlichen Ordnung durch die Bischöfe und den Klerus fand selbst die Anerkennung durch den Pabst, der in einer Allocution vom 19. Dez. 1853 erklärte, daß „beinahe die gesammte Geistlichkeit mit den Bischöfen, daß insbesondere der Bischof von Freiburg, welcher den übrigen mit seinem Beispiele vorangegangen ist, auf eine bewundernswerthe Weise eine unbesiegliche Seelenstärke und Festigkeit an den Tag gelegt habe", daß er, der Pabst, „diese ausgezeichnete Standhaftigkeit mit gebührendem Lobe erkenne". War es nun noch zu verwundern, daß der Klerus durch aufreizende Predigten das Volk immer mehr in den Kampf gegen die Staatsregierungen zu ziehen suchte, daß die klerikale Presse, namentlich die „deutsche Volkshalle", Nothrufe ertönen ließ, selbst die Einmischung Frankreichs in die deutschen Kirchenverhältnisse provocirte und somit sich nicht scheute, einen Verrath an Deutschland zu begehen? War es nun noch zu verwundern, daß die renitenten Bischöfe von Freiburg und Limburg durch Hirtenbriefe, Einstellung von kirchlichen Feierlichkeiten, Bann und Excommunikation die Erschütterung der kirchlichen und staatlichen Verhältnisse immer weiter zu führen, mit wahrer Schadenfreude die Verwickelung selbst bis zur gänzlichen und völligen Auflösung von Gesetz, Recht und Ordnung zu steigern suchten? Hatte der Erzbischof von Freiburg bei der Uebernahme seines Amtes feierlich geschworen: „Ich verspreche den Gesetzen des Staates Gehorsam und Treue", durch keine Berathung oder Verbindung im In- und Auslande „die öffentliche Ruhe zu gefährden" und „Alles dieses um so unverbrüchlicher zu halten, je gewisser ich bin, daß hierin nichts enthalten ist, was meinem Eide der schuldigen Treue gegen den Großherzog und seinen Nachfolgern entgegen seyn könnte", so erklärte er in einem Erlasse vom 2. Juni 1854 seinen Schwur jetzt eigenmächtig dahin, daß er denselben „nur so weit" geleistet habe, „als die von Gott dem Staate angewiesene Sphäre reiche", daß aber Alles, was die Staatsregierung gethan habe, innerhalb des Bereiches der Kirche liege". Gegen das vom Erzbischof von Freiburg bewiesene Verhalten legte selbst der Gemeinderath und Bürgerausschuß mehrerer Städte eine Verwahrung ein, gegen ihn traten die Regierungen von Hessen und Nassau energisch auf, ja die Regierung von Baden schritt endlich zur Anklage und Verhaftung des Erzbischofs, bis denselben von Beidem die Herstellung eines sogenannten „Interim" befreite. Die klerikale Partei pries ihn darauf als den Märtyrer des Glaubens, das Mainzer Journal rühmte von ihm, „eine neue Hermannsschlacht geschlagen und die Befreiung der Kirche gesichert zu haben", und erließ einen Aufruf, „ihm ein Denkmal zu errichten, nicht wie es irdischen Siegern erbaut wird, sondern wie es einem Helden des katholischen Glaubens geziemt, d. h. dem großen Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit einige Kirchen in verlassenen und hülflosen katholischen Gemeinden der Diaspora zu erbauen." Als solche Gemeinden bezeichnete das Journal Eisleben und Wittenberg, damit „Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden könne!"

Während dieser Bewegungen hatte die bayerische Krone den Bischöfen einzelne, nicht auf das kirchlich-hierarchische Princip gegründete, sondern lediglich aus landesherrlicher Gnade hervorgegangene Concessionen gemacht. Die bayerischen Bischöfe hielten darauf eine Conferenz in Augsburg, um über die Kirchenfrage weiter zu berathen. Sie nahmen die Concessionen vorläufig an, strebten aber vor Allem darnach, das höhere Unterrichtswesen in ihre Hände zu bringen und auf völlige Durchführung des Concordats zu dringen. Die katholischen Associationen erweiterten sich inzwischen noch mehr, namentlich in Schlesien, wo zu ihnen selbst die Zöglinge von Gymnasien durch die Stiftung des Aloysischen Bündnisses oder der Aloysius-Sodalität (sog. nach Aloysius, dem Schutzpatrone der Jugend) gezogen wurden. Fast gleichzeitig schrieb der Fürstbischof von Breslau,

im Anschlusse an die Verhandlungen der früher in Würzburg versammelten Bischöfe, eine Diöcesanconferenz in Breslau aus, die im September (1854) abgehalten wurde und sich besonders mit dem „Verhalten des Klerus zu den Gegnern der Kirche", also überhaupt zu den Protestanten, beschäftigte. Zu diesem Zwecke entfaltete namentlich der Bonifaciusverein seine Thätigkeit, als er zur Säcularfeier des Bonifacius eine Versammlung in Mainz veranstaltete, und die katholischen Organe redeten viel von der Errichtung einer allgemeinen „deutschen Succursale", die durch den Weihbischof Brinkmann in Münster in Vorschlag kam, eine Verbindung aller deutschen Priester (Laien blieben davon ausgeschlossen) zur Dotirung deutscher Missionen bezweckte*) und ihre Thätigkeit vorzüglich auf Sachsen, Pommern und die Mark Brandenburg verwenden sollte. Die Zahl der Organe, die überhaupt im Sinne der katholischen Vereine wirkten, mehrte sich fort und fort, besonders machte sich die neue Zeitschrift „Deutschland" bemerklich, die an ihre Spitze „den Grundsatz der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche" stellte und den Zweck verfolgte, „unerschrocken die göttlichen wie natürlichen, die concordatmäßigen wie völkerrechtlich garantirten Rechte der Kirche zu vertheidigen, wo sie dieselben gefährdet sieht". Inzwischen blieb für den deutschen Episkopat die Behandlung der kirchlich-politischen Fragen immer die wichtigste Sache, obschon der Kirchenstreit in Baden jetzt einigermaßen in den Hintergrund trat. Eine Versammlung der deutschen Bischöfe in Mainz (Juli 1855) zog den Conflikt allerdings noch in weitere Erwägung, beschäftigte sich aber wesentlich damit, die Administration der zu Gunsten deutscher Priester bestimmten, mit beträchtlichem Vermögen versehenen und in Rom befindlichen Stiftung Santa Maria dell' anima an sich zu ziehen und das Protektorat an Oesterreich zu bringen. Hier gewann das ultramontane Hierarchenthum einen Sieg durch das mit dem päbstlichen Stuhle abgeschlossene Concordat (18. Aug. 1855), zu dessen Durchführung die Bischöfe der österreichischen Monarchie eine Berathung in Wien (Juni 1856) abhielten. Darauf kam nun jetzt erst

die achte Generalversammlung des katholischen Vereins in Linz zu Stande (Sept. 1856). Auf der letzten Generalversammlung war Köln als Mahlstatt für die neue Generalversammlung, die im September 1854 stattfinden sollte, bestimmt worden, allein die königliche Polizeibehörde der genannten Stadt hatte auf Grund des Vereinsgesetzes vom 11. März 1850 die beabsichtigte Zusammenkunft am 14. Aug. 1854 verboten, der Rekurs, den das Versammlungs-Comité an das Staatsministerium in Berlin ergriffen hatte, war erfolglos geblieben, eine in mehreren Städten Süddeutschlands herrschende Epidemie trat auch als Hinderniß entgegen, und so konnte nun die achte Generalversammlung erst im September 1856 in Linz gehalten werden. An ihr betheiligten sich namentlich der Bischof Franz Joseph von Linz, der Weihbischof Baudri von Köln, der Probst und Abt Kreil. Der Severinusverein in Wien, als Vorort, hatte sie einberufen, und sie war die erste Generalversammlung seit dem Abschlusse des Concordates, dessen Bedeutung schon in der Vorverhandlung der Generalversammlung laut anerkannt wurde. Man sprach es aus, daß „die Kirche frei sey" und daß es den Nichtkatholischen gegenüber auch eine „mißverstandene Sanftmuth und mißverstandene Toleranz" gebe, durch die für keinen Theil etwas gewonnen, wohl aber der heiligen Wahrheit „Schild, Panzer und das zweischneidige Schwert genommen werde". Mit Unwillen wurde die Aufklärung der Zeit getadelt, — man nannte sie „eine Krankheit der Schwachköpfe, der kleinen Geister, des Unverstandes, eine Krankheit derer, welche nachsprechen, aber nicht nachdenken, keine Vorurtheile, aber auch keine Nachurtheile haben." Von Rousseau und Voltaire, sagte man, ist das Gift der Aufklärung ausgegangen, — und den jetzigen Aufklärern, „die nichts wollen, als den bloßen thierischen Fraß und den sinnlichen Genuß", von denen jeder Einzelne „ein Affe ist", stehen die Piusvereine ge-

*) Der etwa 40000 katholische Geistliche zählende Clerus Deutschlands sollte sich deshalb dazu verpflichten, jährlich einen Thaler auf eine Reihe von 10 Jahren zu zahlen.

genüber, welche zeigen, „daß es noch Leute gibt, die nicht dumm genug sind, um aufgeklärt zu seyn, die den leichten Kampf kämpfen mit der Tagesweisheit“. Der Bischof von Linz rühmte die Gegenwart gerade als „eine Zeit besonderer Gnade“ für die katholische Kirche; er begründete seine Meinung mit der Hinweisung „auf die Dogmatisirung der unbefleckten Empfängniß Mariä“ und auf den Abschluß des Concordates, mit der Bemerkung, daß man diesen Abschluß „nur für die erste Bescheerung der unbefleckt Erklärten halten kann“. Wie im Triumphe rief er aus: „Alles ist herrlich im Concordate!“ Während er so die Gegenwart als die Zeit besonderer Gnade betrachtete, wurde doch von anderer Seite her in den Verhandlungen der Generalversammlung die Bekehrung der Protestanten in Ungarn und die Verbreitung der Jesuiten daselbst, als Bollwerk gegen die Protestanten, noch als wünschenswerth erwartet, die Klage über den Materialismus der Gegenwart erhoben und dieser als „eine nothwendige Folge der Gnadenverlassenheit“ geschildert. Auch die Aeußerungen der christlichen Kunst in unserer Zeit wurden getadelt, ja man bezeichnete diese Kunst sogar als „Herold der Gottlosigkeit“, hervorgerufen durch die Aufklärung. Die Stiftung neuer Pius- und anderer Vereine, selbst in jedem Dorfe, erkannte man als das rechte Mittel gegen jede den katholischen Bestrebungen entgegenstehende Tendenz; dazu empfahl man weiter eine nachdrückliche Schärfung der Sonntagsheiligung, die geistliche Einwirkung auf die verschiedenen Stände der bürgerlichen Gesellschaft, die Gründung von Jugendbündnissen, von Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder, die Einführung des gemeinschaftlichen Gebetes in Familien. Die Frage über die Stiftung einer rein katholischen Universität für Oesterreich und Deutschland wurde auch von Neuem angeregt und als Sitz die Metropole Salzburg dem Episkopate vorgeschlagen, zugleich aber auch beschlossen, den Episkopat zu ersuchen, dafür zu sorgen, daß überhaupt den Zöglingen der höheren Bildungsanstalten die Gelegenheit geboten werde, eine fernere Ausbildung in religiöser Beziehung zu erhalten. Weil man auch überzeugt war, daß die katholische Presse noch weit davon entfernt sey, den vorliegenden Bedürfnissen zu entsprechen, befürwortete man dringend die Förderung und Ausbreitung des katholisch-conservativen Preßvereins und der in Frankfurt a. M. erscheinenden katholischen Zeitung „Deutschland“. Den Einzelvereinen empfahl man, „das Werk der Bekehrung der Akatholiken Englands in Angriff zu nehmen“. Ferner sprach man die Ueberzeugung aus, daß die katholischen Vereine die ganze Aufgabe ihrer Wirksamkeit durchaus noch nicht vollständig erreicht hätten, wenn auch der eine Hauptzweck, der Kampf für die Freiheit der Kirche, im Principe als erledigt betrachtet werden müsse, indem theils die kirchlich-politischen Verhältnisse in Deutschland und namentlich in Oesterreich durch das Concordat faktisch geordnet worden, theils von dem Episkopate in die Hand genommen worden seyen; daher hätten die katholischen Vereine jetzt die Aufgabe, die höheren Principien und Anschauungen der katholischen Kirche nach allen Seiten hin in's Leben einzuführen. Für die Verbreitung guter katholischer Volksschriften soll der Vorort von Linz mit dem Borromäusverein in nähere Berathung treten, und sämmlichen Vereinen wurde die katholische Literaturzeitung zu möglich weiterer Verbreitung nachdrücklich empfohlen. Zur Unterstützung der bestehenden Missionsvereine sollte der Episkopat von Oesterreich und Deutschland um die Bewilligung einer jährlichen Kirchencollekte ersucht, die Gründung von Bonifaciusvereinen in denjenigen Diöcesen, in denen sie noch nicht besteht, gefördert, die Auswanderungsangelegenheit deutscher Katholiken jenen Vereinen empfohlen werden. Endlich bestimmte man noch, daß sämmtliche katholische Vereine veranlaßt werden sollten, zu den künftigen Generalversammlungen Vertreter zu senden, und Einladungen zur Theilnahme an den Verhandlungen sollten auch an die Redaktionen aller irgendwie bedeutender katholischer Blätter und „an sonstige katholische Notabilitäten“ ergehen.

Ganz im Sinne der eben abgehaltenen Generalversammlung traten die Aeußerungen der Intoleranz gegen die Protestanten bald genug wieder kräftig und scharf hervor. Hierher gehörten besonders die wiederholten bischöflichen Verordnungen gegen die Ehe

mit Protestanten, selbst gegen den vertrauten Umgang mit denselben, die Weigerung, verstorbene Protestanten in katholische Friedhöfe aufzunehmen, die Gründung des Freiburger katholischen Kirchenblattes, durch welches „das von dem Herren Erzbischof unternommene Werk gepflegt und erhalten werden sollte", während andere Blätter, wie namentlich das „deutsche Volksblatt" jede Regung des protestantischen Geistes, jedes von dessen Lebenskraft zeugende Ereigniß (wie die Berliner und Stuttgarter Kirchentage) mit Insinuationen und trivialen Erörterungen commentirten. Mitten in diese Regungen des Ultramontanismus fiel

die neunte Generalversammlung der katholischen Associationen zu Salzburg (September 1857)*). Sie entwickelte eine solche Heftigkeit, einen so blinden Haß gegen die Protestanten, daß jeder Freund des confessionellen Friedens solchen Fanatismus nur beklagen mußte. Der Fürsterzbischof von Salzburg, Maximilian Joseph, eröffnete die Versammlung, rühmte es den katholischen Vereinen nach, daß „sie sich den Werken der Liebe und Gesittung gewidmet hätten", beklagte es aber, daß noch gar viele Katholiken unter dem Vorwurfe des Bigottismus und Ultramontanismus sich abhalten ließen, offen ihre Pflicht zu thun, sich offen als Katholiken zu zeigen, und rügte hiermit zugleich „den Undank der Kinder, die ihre Mutter fortwährend beleidigen und beschimpfen". Der Präsident, D. Lieber, zog eine Parallele zwischen der Versammlung und dem Berliner Congresse des evangelischen Bundes, dem er vorwarf, „einen Glauben ohne Inhalt" zu haben, während von anderer Seite die Aeußerung fiel, „Deutschland werde sicher zum Schooße der katholischen Kirche zurückkehren". Diese Hoffnung sollte sich durch eine Messe verwirklichen, welche „für die Wiedervereinigung Deutschlands im katholischen Glauben" gehalten würde. Die Versammlung prieß dann weiter den Erzbischof von Freiburg als Glaubenshelden und der Domcapitular Himioben aus Mainz erklärte, „daß man die in den Garten Oesterreichs geworfenen Steine, d. h. die neu erbauten protestantischen Kirchen, mit Procenten wieder hinauswerfen solle". In der Versammlung wurde ferner geradezu der Antrag auf Wiederherstellung der katholischen Universität Salzburg gestellt, und an diesen Antrag reihte sich der andere, in allen Städten Deutschlands Vereine zu bilden, die sich durch Gelübde verbinden sollten, die katholische Presse „gegen die schlechte", d. h. protestantische zu unterstützen. Den Protestanten wurde namentlich in Beziehung auf deren stille Verbreitung nach Tyrol hin wiederholt der Vorwurf revolutionärer Gesinnung gemacht, auch über den Orden der Freimaurer der Stab gebrochen.

Indem das ultramontane Hierarchenthum unausgesetzt im Geiste der bisherigen Versammlungen seine Thätigkeit entfaltete, constituirte sich

die zehnte Generalversammlung (September 1858). Sie wurde in Köln gehalten, mit ihr das zehnjährige Bestehen der Generalversammlungen gefeiert, mit dieser Feier die Einweihung der Mariensäule in Köln verbunden. Hier „im heiligen Köln" sollte sich, wie der Domcapitular D. Heinrich ermahnte, „der Geist der katholischen Vereine erneuern". Das Programm für die Versammlung sprach es offen aus, daß der frühere Zweck der jährlichen Versammlungen „Kampf für die freie Bewegung der katholischen Kirche im Staate", so weit erreicht sey, daß er nun in den Hintergrund trete, um so mehr, da für ihn, so weit er noch zur Erledigung kommen müsse, andere Organe thätig seyen. Jetzt sey es die Hauptaufgabe der unter dem Namen von Piusvereinen oder unter anderen Namen bestehenden Associationen, „die Errungenschaft der letzten Jahre auf allen Gebieten des socialen Lebens möglichst fruchtbar zu machen". An der Versammlung betheiligte sich u. A. der Cardinalerzbischof Johann von Geissel. Laut sprach man die Befriedigung mit den bisherigen Resultaten der Versammlung aus,

*) Die vorige Generalversammlung hatte Köln gewählt; da aber die königl. Genehmigung zur Zusammenkunft in Köln zu spät eintraf, wurde die Generalversammlung in Salzburg gehalten.

und selbst den laut redenden Thatsachen der vergangenen Jahre gegenüber erklärte man doch, daß man sich von politischen Tagesfragen „zu aller Zeit mit aller Entschiedenheit fern gehalten habe!" Als das geeignete Mittel, die Anschauungen der katholischen Kirche nach allen Seiten hin in's Leben einzuführen, erkannte man die Wirksamkeit katholischer Laienvereine, besonders unter den Frauen und der katholischen Jugend, von der man hoffte, „daß sie immer ultramontaner werden möchte", und die Thätigkeit des Missionsvereins. Auf Antrag des Piusvereins zu Höxter beschloß man, „den katholischen Erziehungsanstalten, gegenüber den evangelischen Rettungshäusern und namentlich dem Hause Nazareth in Höxter, Thätigkeit und Fürsorge zuzuwenden", zugleich empfahl die Versammlung das zu Löwen von Kindekens (Generalvicar der Diöcese Detroit in Nordamerika) gegründete und geleitete Collegium zur Bildnng von Missionären überhaupt und insbesondere für die in den amerikanischen Diöcesen lebenden deutschen Katholiken. Rühmlich erwähnte man die erfolgreiche Wirksamkeit der Pius=, Severinus=, Borromäus=, Bonifacius=, Xaverius=, Gesellen und Kunstvereine, sowie anderer Genossenschaften für die Zwecke der kathol. Kirche. Der Graf Joseph zu Stolberg empfahl wiederholt den Bonifaciusverein, dessen Bedeutung und Wichtigkeit immer noch nicht genug bekannt sey, der auch noch immer nicht Theilnahme genug gefunden habe. Zum Beschlusse wurde der Antrag erhoben, „die geeigneten Maßnahmen anzubahnen, um die Mitwirkung der Industrie für die Förderung katholischer Zwecke zu gewinnen"; ferner wurde noch der Verein vom heiligen Grabe in Köln, welcher den Bedürfnissen der katholischen Kirche in Palästina einigermaßen abhelfen sollte, der Theilnahme empfohlen und der Antrag angenommen, zu Gunsten des heiligen Landes eine Generalversammlung abzuhalten, einen Gebetsverein zu errichten, Frauenvereine zur Bildung wie zum Schutze und zur Versorgung der weiblichen Dienstboten zu gründen. Für die folgende

elfte Generalversammlung der katholischen Associationen wurde Freiburg im Breisgau designirt; hier soll sie im Herbste 1859 stattfinden. Zahlreiche katholische Vereine, namentlich Piusvereine, die den Kern der katholischen Associationen bilden, sind auch in der Schweiz, Frankreich, Belgien, den Niederlanden und anderwärts vorhanden. — Vergl. die „Verhandlungen der Generalversammlungen des katholischen Vereines Deutschlands", die jährlich als amtliche Berichte erschienen sind; die Allgemeine Darmstädter Kirchenzeitung in den Jahrgängen 1848 bis 1853 incl. und im Jahrg. 1857.

Neudecker.

Placet (placi[e]tum regium, literae parcatis seu exequatur) ist die kraft obrigkeitlicher Aufsicht den kirchlichen Anordnungen ertheilte Genehmigung des Staats. Die Ausübung dieses Rechts hat sich im Laufe der Zeit in formeller wie materieller Weise in den einzelnen Ländern verschieden gestaltet, indem sich hier in der besonderen Anwendung dasjenige wiederholt, was in dem wechselnden Verhältnisse des Staats zur Kirche im Allgemeinen Rechtens geworden ist (vgl. d. Art. Kirche Bd. VII. S. 566 f. 599 f.). Die Anwendung des Placet versetzen Manche erst in das spätere Mittelalter, indem sie die Fälle unterscheiden, wenn der Staat die Genehmigung ausspricht, damit der placetirte Erlaß überhaupt innerhalb der Kirche vollzogen werden dürfe, und wenn der Staat bestätigt und publicirt, um damit dem Kirchengesetz auch bürgerlich verbindliche Kraft wie einem Landesgesetz zu verleihen. Der letztere Fall fließe gar nicht aus einem Recht der Oberaufsicht, welches die Staatsgewalt aus dem Standpunkte des Mißtrauens für sich geltend macht, sondern aus dem Schutz und der Hülfe, welche sie als eine christliche Obrigkeit der Kirche vertrauensvoll zuwendet. Davon gibt die Geschichte bei den römischen Kaisern und den germanischen Königen zahlreiche Beispiele, die man aber nicht als Vorläufer des Placet ansehen dürfe. So erklärt sich Walter, Kirchenrecht (11. Ausg.) §. 46. c. Diese Unterscheidung ist eine rein willkürliche: denn in Fällen der letzteren Art übt der Staat nicht bloß ein Recht oder vielmehr eine Pflicht des Schutzes für die Kirche, sondern eigene Gesetzgebung in kirchlichen Angelegenheiten, wie dieß oft genug über die Beschlüsse der Kirche hinaus von den römischen

Kaisern und fränkischen Königen geschehen ist (s. Eichhorn, Kirchenrecht I. S. 48 f. 126 f.). Daß und wie ein wirkliches Bestätigungsrecht kirchlicher Erlasse durch das Staatsoberhaupt geübt wurde, erhellt aus der Erlaubniß desselben, eine Synode zu berufen, deren Beschlüsse aber seiner Genehmigung bedürfen; eben so wird ein Placet geübt bei der Anstellung kirchlicher Beamten, bei der Zulassung geistlicher Orden u. a. Eine so strenge Scheidung von Aufsicht, Schutzrecht, Gesetzgebung besteht überhaupt für die frühere Zeit nicht, in der die Kirche so sehr vom Staate und dann wieder dieser von der Kirche abhängig ist, und in der wiederum Kirche und Staat so eng mit einander verbunden sind, daß kirchliche und bürgerliche Rechte und Pflichten sich gegenseitig bedingen. Bereits seit dem 13. Jahrhundert tritt aber schon bestimmter die Sonderung ein, wie dieß sich z. B. beim Verhältnisse des Bannes und der Acht zeigt (vgl. den Art. Bann Bd. I. S. 680 oben. S. 681 oben), und nun wird in Frankreich im Streite Philipp's des Schönen mit Bonifaz VIII., in Deutschland im Kampfe Ludwig's des Bayern mit Johann XXII. von der Anerkennung oder Verwerfung kirchlicher, insbesondere päbstlicher Erlasse Gebrauch gemacht. Darauf folgen die Niederlande, Italien, Portugal und andere Staaten. Als ein herkömmliches Recht bezeichnet das Placet Pierre Pithou 1594 in den libertés de l'église gallicane Art. X. XVII. XLI. XLIV. LXXII. und dasselbe ist seitdem bis in die neuere Zeit in steter Anwendung geblieben. Doctrin, Praxis und Gesetzgebung entwickelten aber genauer die einzelnen Fälle, in denen das Placet zu handhaben sey, indem sowohl auf die Objekte, als auf die verschiedenen Arten der kirchlichen Erlasse sorgfältige Rücksicht genommen wurde. Wenn der Gegenstand das Gewissen allein betrifft, soll keine Placetirung nothwendig seyn, wie eine französische königliche Deklaration vom 8. März 1772 aussprach und ein kaiserliches Dekret vom 28. Februar 1810 wiederholte, indem es die Vollziehung der Breven der römischen Pönitentiaria für das forum internum ohne Approbation des Gouvernements erlaubte. In Oesterreich ergingen Vorschriften über die Nothwendigkeit des Placets schon im 16. Jahrhundert. Im Anschluß an frühere Verordnungen verfügte das Hofdekret Leopold's II. vom 17. März 1791: Die päbstlichen Bullen, Breven und Constitutionen, bevor sie angenommen und bekannt gemacht werden, müssen die landesfürstliche Genehmigung erhalten. Diese Vorschrift bezieht sich auch auf alle vorhergegangenen päbstlichen Anordnungen ohne Ausnahme dergestalt, daß jede ältere Bulle u. s. w., sobald man Gebrauch davon machen will, zuvor die landesherrliche Genehmigung erhalten muß, und selbst für angenommene Bullen dauert die verbindende Kraft und ihre Gültigkeit nur so lange, als nicht im Staate durch neue Verordnungen etwas Anderes zur Beobachtung eingeführt würde. Eben so bedürfen nach dem Hofdekret vom 2. u. 7. April 1784 das Placet alle allgemeinen Belehrungen, Anweisungen, Anordnungen an Pfarrer und Seelsorger, gleichviel in welcher Form dieselben ergehen. Die österreichische Verordnung von 1791 wurde übrigens von den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz durch Gesetz vom 30. Januar 1830 adoptirt und auf die Schlüsse der Provinzial- und Diöcesansynode ausgedehnt. In Bayern stellte die Verordnung vom 3. April 1770 bereits die Grundsätze auf, welche noch in dem Edikt vom 26. Mai 1818 festgehalten sind, daß nämlich alle geistlichen Erlasse dem Placet unterliegen, ausgenommen die Ausschreiben der geistlichen Behörden, wenn sich dieselben bloß auf die untergeordnete Geistlichkeit beziehen und dabei aus genehmigten allgemeinen Verordnungen hervorgehen. Es gibt außerdem kein deutsches Land, in welchem nicht ähnliche Anordnungen getroffen waren. Eine gute Zusammenstellung derselben findet sich in (v. Kamptz) Codicillus, das landesherrliche jus circa sacra betreffend. Berl. 1838. (Ein besonderer Abdruck aus v. Kamptz's Jahrbuch für die preußische Gesetzgebung. Hft. 100.)

Die römische Curie und die strengeren Kanonisten haben das obrigkeitliche Placet niemals gebilligt, sondern stets in demselben die Verletzung der der Kirche nach göttlichem Recht zustehenden Freiheit gefunden. In der Bulle in coena domini wird über

diejenigen, welche die Verkündigung und Vollziehung päbstlicher Bullen und Breven hindern, die Excommunikation verhängt (s. die Bulle Pastoralis Urban's VIII. a 1627 §. 7. 13. im Bullarium Romanum. Tom. VI. Fol. 38. 40.). Als Leopold I. als Gouverneur von Belgien die Publikation der päbstlichen Verurtheilung der Schrift des Jansenius: Augustinus, von der Staatsgenehmigung abhängig machte und sich deßhalb auf Privilegien, Freiheiten und Gewohnheiten berief, erklärte Innocenz X. im J. 1651 dieß auf's Entschiedendste für unzuläſſig: „Quod equidem audiri sine horrore animi non potest." Nie sey ein solches Privilegium, welches die apostolische Machtvollkommenheit zerstören müßte, weder von einem Pabst noch einem Concil erlassen; Niemand aber dürfe es wagen, dafür das Privilegium eines weltlichen Fürsten anzuführen, weil dieß nichts Anderes wäre, als das Recht, die Seelen zu binden und zu lösen, welches der Herr Christus keinem Anderen als seinem Stellvertreter übertragen habe, sich waghalsig anzueignen (Roskovany monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. P. I. [Quinque-Ecclesiis 1847] pag. 203.) In diesem Sinne haben die Päbste fortwährend gegen das Placet protestirt, wie denn auch der oben erwähnte Erlaß vom 30. Januar 1830 durch das Breve Pius VIII.: Pervenerat non ita pridem, vom 30. Juni 1830 auf's Bitterste getadelt wurde.

Diese beharrliche Opposition ist zuletzt nicht ohne Erfolg geblieben. Es verdankt aber die römisch-katholische Kirche das ersehnte Gut einer Institution, die ihr selbst innerhalb der Kirche nichts weniger als erwünscht ist, der Preßfreiheit (vergl. den Art. „Büchercensur" Bd. II. S. 429 f.). Die belgische Constitution vom 25. Febr, 1831 Art. XVI. traf folgende Bestimmung: „Der Staat hat kein Recht, sich in die Ernennung oder Einsetzung der Diener irgend einer Gottesverehrung zu mischen oder ihnen den Verkehr mit ihren Oberen und die Bekanntmachung ihrer Akten zu untersagen; im letzteren Falle mit Vorbehalt der gewöhnlichen Verantwortlichkeit im Betreff der Presse und der Bekanntmachung." Diesem Vorgange sind späterhin auch andere Länder gefolgt. In Preußen, wo durch die Conflikte mit den Erzbischöfen von Köln und Posen (s. d. Art. Droste zu Vischering und Dunin Bd. III. S. 506 f. 549 f.) eine große Spannung der Regierung mit der Kirche eingetreten war, suchte Friedrich Wilhelm IV. durch hochherziges Entgegenkommen die wieder eingetretene Versöhnung zu befestigen, und milderte die älteren strengen Vorschriften. Der Cultusminister veröffentlichte deßhalb am 1. Januar 1841 den Beschluß des Königs, daß der Verkehr der Bischöfe mit dem päbstlichen Stuhle frei seyn solle, jedoch mit der Erwartung, „nicht nur der jedesmaligen Anzeige vom Inhalte der Verhandlungen, sondern auch insbesondere, daß die Bischöfe die Schreiben oder Erlasse des päbstlichen Stuhls, welche nicht ausschließlich die Lehre betreffen, sondern zugleich den Staat und die bürgerlichen Verhältnisse wenn auch nur mittelbar berühren, ohne die vorangegange Zustimmung der weltlichen Behörde weder verkündigen, noch sonst irgend in Anwendung bringen. Dagegen wird die weltliche Behörde die Zustimmung überall bereitwillig ertheilen, wo die Bekanntmachung oder Anwendung jener Schreiben und Erlasse weder dem Staate noch dem Rechte Einzelner nachtheilig ist." (Vgl. Ministerialblatt für die gesammte innere Verwalt. 1841. S. 16.) Eine ähnliche Entschließung erging darauf von Seiten des Königs von Bayern durch das Cirkular vom 15. März 1841, wodurch das Ministerialausschreiben vom 18. April 1830 im Sinne des Concordats vom 5. Juni 1817, Art. XII. litt. e. abgeändert wurde. Damit war indessen den Gegnern des Placets keineswegs ein Genüge geschehen (m. s. z. B. die Schrift des Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering: Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten. Münster 1843. S. 106 f.), denn die Kirche sollte völlig frei werden. Sie wurde es wenigstens in einigen Ländern durch die Ereignisse von 1848. So in Holland nach dem Grundgesetz vom 14. Oktbr. 1848, Art. 170; in Preußen nach der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848, Art. 13. (31. Januar 1850, Art. 16.): „Der Verkehr der Religionsgesellschaften mit

ihren Oberen ist ungehindert. Die Bekanntmachung kirchlicher Anordnungen ist nur denjenigen Beschränkungen unterworfen, welchen alle übrigen Veröffentlichungen unterliegen"; in Oesterreich nach der kaiserl. Entschließung vom 18. April 1850. §. 1. 2. und dem Concordat vom 18. Aug. 1855. Art. II.; in Württemberg nach dem Concordat vom 22. Juli 1857. Art. VI. In anderen Ländern sind dagegen nur einige Milderungen eingetreten, wie in Bayern, wo nach der Verordnung vom 8. April 1852 nur für bischöfliche Ablaß- und Jubiläumsverkündigungen das Placet im Voraus ertheilt ist. Für Baden, Hessen-Darmstadt, Nassau und Württemberg (wo das Concordat noch nicht von den Kammern genehmigt ist) bestimmt die Verordnung vom 1. März 1853 die Befreiung vom Placet für Anordnungen und Erlasse über rein geistliche oder ganz in dem eigenthümlichen Wirkungskreise der Kirche gelegene Angelegenheiten; doch sind die ersteren bei der Publikation zugleich der Regierung zur Einsicht vorzulegen. Eine gleiche Vorschrift gilt für Kurhessen nach der Verfassung vom 13. April 1852. §. 103. In den übrigen Gebieten bestehen noch die älteren Grundsätze. Wie verhaßt dieselben der römischen Kirche sind, hat Pius IX. in der Allocution zum österreichischen Concordate auf's Neue an den Tag gelegt: „de medio sublata et radicitus evulsa penitusque deleta falsa perversa illa et funestissima opinio divino primatui eiusque juribus plane adversa et ab hac Apostolica Sede semper damnata atque proscripta, de habenda scilicet a civili gubernio venia, vel executione eorum, quae res spirituales et ecclesiastica negotia respiciunt."

Literatur: Van Espen, tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ac speciatim bullarum et rescriptorum Curiae Romanae. (Opera omnia. Lovanii 1753. Fol. Tom. IV. p. 123 sq., in der älteren Kölner Ausg. Tom. II.) — P. Stockmans jus Belgarum circa bullarum pontificum receptionem. (Opera Brux. 1760.) — Besier, specimen de juris placeti historia in Belgio. Trajecti ad Rh. 1848. Philipp's Kirchenrecht Bd. II. S. 557 f. und III. S. 556 f.

Die evangelische Kirche hat niemals das Aufsichtsrecht des Staates und die Uebung des Placets durch denselben beanstandet, weil ihre ganze Stellung zur Obrigkeit von der Auffassung der römischen Kirche durchaus verschieden ist. Es ist sehr bemerkenswerth, wie evangelischerseits die Uebung des Placets sogar gewünscht worden ist, um den Staat davon zu überzeugen, daß die Tendenzen der evangelischen Kirche weit davon entfernt sind, in die bürgerliche Sphäre einzugreifen. Als in den Niederlanden 1848 die neue Redaktion der Verfassung erfolgte, gab die Commission der reformirten Synode zu erkennen, daß die Aufhebung des Placets nicht ausgesprochen werden möchte. Das Reglement für die reformirte Kirche vom 23. März 1852 enthält daher auch die fortdauernde Anwendbarkeit desselben. In gleicher Weise besteht dasselbe auch für die lutherische Kirche in den Niederlanden. Als im Jahre 1848 in der evangelischen Kirche von Rheinland-Westphalen über die Grundsätze berathen wurde, welche in Zukunft bei der Auseinandersetzung von Staat und Kirche zur Anwendung gebracht werden dürften, fand man die Fortdauer des Placets durchaus in der Ordnung (vgl. v. Bethmann-Hollweg über die Beschlüsse der Dortmunder Synodal-Conferenz, in der Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens, 1849. Bd. I. S. 43 f.). Ebenso haben die Evangelischen in Ungarn sich im Jahre 1850 ausgesprochen (vgl. Berliner allgem. Kirchenzeitung 1850. Nr. 88. S. 702—704). In Württemberg hat der Abschluß der Convention der Regierung mit dem päbstlichen Stuhle Veranlassung gegeben, für die evangelische Kirche die bei jener Vereinbarung zur Geltung gekommenen Prinzipien ebenmäßig zu beantragen, so weit dieß dem von der römisch-katholischen Kirche abweichenden evangelischen System angemessen seyn dürfte. Die mit der Feststellung der Anträge beauftragte evangelische Synode erklärt in ihrem Anbringen vom 2. März 1858 (v. Moser, allgem. Kirchenblatt 1858. S. 131), sich auf folgende höchst beachtenswerthe Weise: „Die Herstellung einer landesverfassungsmäßigen inneren Autonomie der evangelischen Kirche ist nicht nur überhaupt in einem paritäti-

schen Lande doppelt wünschenswerth, sondern erscheint bei den dermaligen Bestrebungen und Erfolgen der katholischen Kirche umsomehr im Interesse des Staates und des evangelischen Bekenntnisses geboten, als das letztere mit keinem seiner Institute jemals das bürgerliche Leben und die staatliche Ordnung bedroht, und als es gerade jetzt in der Gewährung seines bescheidenen Wunsches ein Zeugniß dafür erblicken dürfte, den Staat und dessen Obrigkeit stets als eine göttliche Ordnung geehrt und dieser Ehrerbietung gemäß gehandelt und auch gelitten zu haben. Aus diesem Grunde verzichtet die evangelische Kirche auf den im Art. VI. der zweiten Convention aufgeführten Anspruch einer Freiheit, die zum Voraus das Recht der Staatsregierung, von kirchlichen Handlungen und Verfügungen, ehe sie erfolgen, Kenntniß zu nehmen und ihnen die Genehmigung zu ertheilen, begrenzt. Der Staat muß von dem Standpunkte protestant. Anschauung aus ungehindert bleiben von dem Placet, das ihm vermöge des hoheitlichen jus inspectionis zusteht, einen mehr oder weniger ausgedehnten Gebrauch zu machen, und es ist seine Sache, nicht Sache der Kirche, das Maß dieses Gebrauches zu bestimmen. Die evangelische Kirche hat kein Geheimniß und keinen Stolz, mithin auch keinerlei Grund, sich der Beaufsichtigung des Staates zu widersetzen, und bleibt ihren Grundsätzen auch darin getreu, daß sie sich zu fügen habe, wenn der Staat so oder anders in seiner Aufsicht verfährt, und wenn er sie durch Verweigerung des Placet an einem Thun, das ihrer Ueberzeugung nach zur Darstellung und Entwickelung des kirchlichen Lebens dient, eine Zeit lang hindert. In diesem Falle wird die Kirche eben zu warten und sich in ihrer Autonomie daran genügen lassen, daß sie nur diese negative, keine positive Einwirkung der politischen Auctorität auf ihr inneres Leben zu erleiden hat. Die evangelische Kirche überläßt sich aber dem Vertrauen, zu welchem ihr Grundprinzip sie berechtigt, daß eine einsichtsvolle und gerechte Obrigkeit des Staates sie, welche ihren Hauptwerth in der reinen Lehre und im lebendigen Bekenntniß, nicht in der äußeren Form und Verfassung sucht, nicht weniger mild behandelt werde, als die mit den entgegengesetzten Ansprüchen an der Sichtbarkeit hervortretende römische Kirche."

Von einer Anwendung des Placet für die evangelische Kirche kann da, wo die Consistorialverfassung besteht und der Landesherr selbst das Bekenntniß der Kirche theilt, nicht die Rede seyn, insofern nicht etwa die Staatsverfassung eine Mitwirkung der Stände beim Erlasse gewisser Gesetze erfordert. Wo aber die evangelische Kirche sich unter dem Landesherrn einer anderen Confession befindet, oder wo sie eine selbständige Organisation hat und Autonomie besitzt, kann das Placet eintreten. In solcher Weise war das Placet üblich von Seiten des katholischen Herrschers über die Evangelischen in Jülich-Berg, aber eben so von Seiten des evangelischen Landesherrn über die in Cleve-Mark (Jacobson, Geschichte des Kirchenrechts von Rheinland-Westphalen S. 175 f. 179 f. 257 f. u. a. m.). In neuerer Zeit ist die Placetirung allgemeiner geworden und wo der evangelischen Kirche die Autonomie gewährt wird, ist ihre Einführung wohl meistens zu erwarten. In Frankreich bestimmen die organischen Artikel vom 28. Germinal a. X. (18. April 1802) für den protestantischen Cultus Tit. I. Art. IV. V. XIV. XXX.: Keine Entscheidung in Sachen der Lehre oder des Glaubens, kein Formular, unter dem Titel eines Bekenntnisses oder unter irgend einem anderen Titel, darf veröffentlicht werden oder Gegenstand des Unterrichts seyn, ehe das Gouvernement die Publikation oder Promulgation genehmigt hat. Keine Veränderung in der Disciplin darf ohne eine gleiche Autorisation erfolgen. Die Reglements für die Seminarien u. s. w. sind durch die Regierung zu approbiren. Die Schlüsse der Synoden, welcher Natur sie auch seyn mögen, bedürfen der Approbation des Gouvernements. — Ausdrücklich wird das Placet für die Erlasse der evangelischen Kirche auch gefordert in Bayern nach dem Edikt vom 26. Mai 1818. §. 19; in Kurhessen nach der Verfassungsurkunde vom 5. Jan. 1831. §. 134. (13. April 1852. §. 102.), in Hannover, Sachsen-Altenburg u. a. m.

Man s. noch Eichhorn, Kirchenrecht I, 772. 782 f. — Richter, Kirchenrecht §. 66. 177 (5te Ausg.). H. F. Jacobson.

Placeus *), Josua (La Place, in der Bretagne geboren 1606 aus altem Geschlechte, verlor früh seine Eltern und wurde von vier Brüdern erzogen, welche wie der Vater und Großvater sämmtlich Geistliche waren. Noch jung, erhielt er eine Lehrstelle für Philosophie an der Akademie zu Saumur, wurde 1625 als Prediger nach Nantes berufen und im Juni 1632 gleichzeitig mit Amyraldus und Cappellus als Professor der Theologie nach Saumur, wo er schon am 17. August 1655 gestorben ist. Wie seine genannten Kollegen war er ein Schüler Camero's (vergl. d. Art.). — Ein trefflicher Lehrer und frommer Mann, hat er doch Vielen seiner Zeitgenossen Anstoß gegeben durch die von ihm versuchte Berichtigung der dogmatischen Lehre über die Imputation der Sünde Adam's. Er disputirte 1640 über einige Thesen „de statu hominis lapsi ante gratiam" und suchte zu beweisen, daß Adam's erste Sünde seinen Nachkommen zwar zugerechnet werde, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar und in Folge der Erbcorruption. — Diese ungewohnte Lehrweise scheint mehrere Jahre nicht eben beachtet worden zu seyn; erst 1645 an der Nationalsynode zu Charenton wurde über Schriften geklagt, „in welchen die Zurechnung der Sünde Adam's geleugnet werde". Die Synode verwarf eine solche, der bisherigen Lehre widersprechende Behauptung und verordnete, daß an diesen ihren Beschluß Lehrer und Candidaten gebunden seyn sollten. Da die ganze Sache auf den zwar nicht genannten Placeus zu zielen schien, so erhob sich Amyraldus, den Collegen zu vertheidigen, der keineswegs jene Zurechnung leugne, sondern nur die Lehrweise abändere. Er selbst sey zwar nicht der Ansicht des Placeus, die Sache aber sey unschädlich und rechtfertige ein solches Einschreiten nicht. Während nun die Einen den Beschluß der Synode billigten, hielten Andere ihn für übereilt. Der Hauptgegner Anton Garissol, Professor in Montauban, blieb dieses um so mehr, weil er als Präses (modérateur) dieser Synode ihren Beschluß zu vertheidigen berufen war. Immerhin war in diesem Beschluß Placeus weder genannt, noch eigentlich gerade seine Lehrweise verworfen. Daß verboten wurde, die Imputation der Sünde Adam's zu leugnen, konnte auch er sich gefallen lassen, und seine Lehrweise neben der gewöhnlichen als zulässig festhalten. Zwar erschienen Schriften gegen ihn nicht nur von Garissol, sondern auch von Maresius, Andreas Rivetus u. A.; aber Placeus ließ es anfänglich bei einer bloß geschriebenen Vertheidigung bewenden, Charles Drélincourt, Pastor zu Charenton, erkärte sich in einer Epistel für ihn, und selbst unter den Gegnern wurde erkannt, daß seine Lehrweise nicht nothwendig zum Schlimmen gedeutet werden müsse. Seine Vertheidigung: „De imputatione primi peccati Adami Josuae Placaei disputatio, in qua Synodi nationalis, Carentoni prope Lutetiam 1645 habitae de illo argumento decretum explicatur et defenditur, ac Placaei cum illo decreto summus per omnia consensus demonstratur Salmurii 1655", ist somit im Todesjahr des Verfassers erschienen. Vorausgeschickt wird das Dekret der Synode: „Da berichtet worden, daß gewisse Schriften, theils gedruckte, theils geschriebene, verbreitet vorkämen, welche die ganze Sache der ursprünglichen Sünde einzig auf die Allen erblich anhaftende Corruption zurückführen und die Imputation der ersten Sünde Adam's leugnen: so hat die Synode eine solche Lehre verdammt, wiefern diese die Natur der ursprünglichen Sünde dergestalt auf die ererbte Corruption der Nachkommen Adam's beschränkt, daß sie die Imputation jener ersten Sünde Adam's ausschließt. Daher unterwirft die Synode allen Censuren die Pastoren, Professoren und alle übrigen, welche in diesem Stücke von der gemeinen Meinung der protestantischen Kirche abweichen, die alle bisher, sowohl jene Corruption, als auch diese Imputation, als auf alle Nachkommen Adam's übergehend anerkannt haben. Allen Colloquien und Synoden der Provinzen wird dieses überbunden, auf daß sie alle zum heiligen Dienst aufzunehmenden Candidaten dieses Dekret unterschreiben lassen." —

*) Der Titel seiner Opera schreibt „Placaeus", er selbst aber „Placeus", was die richtigere Latinisirung ist.

Placeus bemerkt, das Dekret sey von den Provinzialsynoden ungleich aufgenommen worden, von einigen sofort ausgeführt, von andern bis auf eine neue Nationalsynode suspendirt. Vielen Geistlichen sey es erwünscht und vortrefflich, Andern unnöthig und übereilt vorgekommen, ja mit Gottes Wort nicht recht übereinstimmend. Inzwischen habe sich das Gerücht bis in's Ausland verbreitet, es sey durch dieses Dekret des Placeus Lehre verurtheilt worden, was die der Akademie Saumur Mißgünstigen begierig aufgegriffen hätten. Die Akademie sey dadurch so verwirrt worden, daß die Provinzialsynoden Abhülfe schaffen mußten. Er selbst habe sich nur handschriftlich vertheidigt, Alles ruhig einer folgenden Nationalsynode anheimstellend; endlich müsse er aber doch namentlich vor dem Ausland zeigen, wie wenig seine Lehre dem Dekret widerspreche, da eine neue Synode von Jahr zu Jahr nicht zu Stande komme. Daß das Dekret seine Lehre gar nicht treffen könne, ergebe sich aus vielen Gründen. Es sey über die Imputation der Sünde Adam's gar keine Schrift von ihm vor der Zeit jener Synode erschienen, außer den theses de statu hominis lapsi ante gratiam im Februar 1640, fünf Jahre vor jenem Dekret. Ueber diese Zeit, obwohl die Thesen allen Pastoren der angrenzenden Provinzen zur Censur mitgetheilt und von Amyraut der Provinzialsynode vorgelegt worden, habe Niemand sich aufgehalten. Und doch müssen Lehrklagen bei dieser anhängig gemacht werden, da jede unmittelbare Anklage vor Nationalsynoden verboten ist, jedenfalls auch der Anzuklagende vorher ermahnt werden soll. So hastig sey keiner gewesen, ihn wider die Kirchenordnung anzuklagen. Wenn nicht angeklagt, ist er also auch nicht verurtheilt worden. Seine Thesen sind auch gar nicht vorgelesen, wider ihn selbst sey Nichts vorgenommen worden. — Hätte Jemand geklagt, so wäre es allenfalls Garissol, der Präses, gewesen; der aber habe noch vier Jahre später in seiner Erklärung und Vertheidigung des Dekretes des Placeus Lehre unrichtig dargestellt. Nie hat dieser die Imputation einfach geleugnet, sondern nur eine gewisse Art derselben. Also verurtheilt das Dekret nicht ihn, sondern die, „welche die ursprüngliche Sünde so auf die ererbte beschränken, daß sie die Imputation leugnen". Garissol selbst in seiner Epistel an die Kirchen und Akademien Zürich, Bern &c. sagt dieses. Das Dekret droht denen, die es treffen will, alle Censuren an, auf mich ist gar keine je angewandt worden. Die Darstellung der Lehre wird vollends Alles erledigen. In Adam's erster Sünde ist zu unterscheiden das aktuelle Sündigen und die erste habituelle Sünde. Jene ging vorüber, diese blieb an seiner Person haftend und verpflanzte sich auf Alle. Sie ist wahrhaft Sünde: Allen imputirt ist sie, da sie Alle verdammlich macht. Meint also das Synodaldekret diese Imputation, so stimmt Placeus bei, daß, wer diese läugne, verwerflich werde. Und solche Lehrer kommen wirklich vor. Ist aber die erste aktuelle Sündenthat gemeint, was mir wahrscheinlich ist, so muß die Imputation unterschieden werden in eine unmittelbare, vorhergehende und in eine mittelbare, nachfolgende. Jene wäre nicht durch Corruption vermittelt, diese wäre durch die ererbte Corruption vermittelt; jene ginge der Corruption voran, diese folgt ihr nach, als Wirkung der Ursache. Das Erstere verwirft Placeus, das Letztere vertheidigt er. Sollte nun diese Meinung verdammt worden seyn? Eine zwiefache Imputation hat man doch schwerlich lehren wollen, eine mittelbare neben einer unmittelbaren, da Eine genügt. Ist nun nicht gesagt, welche von beiden die Synode verwirft, so wird man über Placeus' Meinung das Urtheil suspendiren. Ist die mittelbare verworfen, so also nicht des Placeus Meinung. Nur wenn die Läugnung der unmittelbaren verworfen wäre, träfe es denselben; das aber sey ferne, denn es träfe den Apostel. — Hiefür werden nun exegetische Zeugnisse beigebracht von Hunnius, Calvin, P. Martyr, Garissol selbst und Waläus. Sollte es denn zweierlei ursprüngliche Sünde geben, ererbte und imputirte? Mit der ererbten lehre ja auch ich eine mittelbare Imputation der ersten Sünde Adam's. —

Das Beigebrachte mag genügen, obwohl der Scharfsinn, welcher weiterhin den ganzen Band mit diesen Erörterungen füllt, alle Anerkennung verdient. Erst nach dem Tode der drei Professoren von Saumur hat, wider den Wunsch der französischen Kirchen-

leiter, genferischer und helvetischer Eifer, von Holland aus angefeuert, die sämmtlichen „Neuerungen von Saumur" abzuwehren getrachtet durch die bekannte Formula Consensus von 1675 (s. d. Art. „helvetische Consensformel"). Auch der Lehre des Placeus ist hier ein Abschnitt gewidmet. Es heißt in Art. 10: „Adam's Sünde werde durch Gottes gerechtes und geheimes Gericht allen seinen Nachkommen imputirt. Wie aber die ererbte Corruption gerechterweise auf Alle übergehen könnte, gleichsam als geistiger Tod, wenn nicht irgend ein entsprechendes Vergehen des menschlichen Geschlechtes vorherginge, das die Schuld für jenen Tod herbeiführte, läßt sich nicht absehen." Art. 11: Darum muß der Mensch nach der Sünde von Natur, somit von seinem Ursprung her, bevor er irgend eine aktuelle Sünde begeht, unter zwiefachem Namen dem Zorn und Fluch verfallen seyn, erstlich wegen der Uebertretung, welche wir in Adam's Lenden begangen, sodann wegen der darauf folgenden ererbten anhaftenden Corruption. Art. 12: Wir können also denen nicht beistimmen, welche läugnen, daß Adam seine Nachkommen nach Gottes Einrichtung repräsentirt habe, somit seine Sünde denselben ohne Maß imputirt werde, und welche unter dem Namen mittelbarer und nachfolgender Imputation nicht nur die Imputation des ersten Adam aufheben, sondern auch die Erbsünde in schwere Gefahr bringen.

Gegenüber diesen Bestimmungen konnte des Placeus Lehre allerdings sich nicht für ungetroffen erklären. Der ganze Streit hat insofern eine Bedeutung, als er die Schwierigkeit des Dogma an den Tag bringt. Aus der einzigen Stelle Röm. 5, 12—19. hat man ein Fundamentaldogma abgeleitet, trotz der zweifelhaften Auslegung derselben; ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον sollte sagen, Alle hätten in Adam gesündigt, sagt aber vielmehr, „weil Alle gesündigt haben". Das voreilig abgeleitete Dogma mußte dann sich dialektisch ausführen und die widersprechenden Bestimmungen herausstellen. Man wird in der That weder aus der Schrift erweisen, was die Orthodoxie will, daß wir in Adam's Lenden verantwortlich mitgesündigt hätten, noch wird man für ganz Unverschuldete eine göttlich gerechte Auferlegung angestammter und verdammlich machender Strafcorruption haltbar finden, wie Placeus behaupten müßte. Daher ist dieser berechtigt, die orthodoxe Lehrweise für unhaltbar, und die Formula consensus ist berechtigt, seine Lehrweise für unhaltbar zu erklären. Gerathener war es jedenfalls, mit Amyraldus, Drélincourt u. A. beide Lehrweisen neben einander zu dulden, bis ihr Gegensatz eine weitere Einsicht gezeitigt hätte. Daß Placeus geachtet und im Lehramte geschätzt blieb, dankte er wie seine beiden Collegen der persönlichen Gediegenheit. Seine theologischen Schriften, selbst die nicht vollendet ausgearbeiteten, gehören in der That zu den bessern, wie er auch als Lehrer große Anerkennung gefunden hat. Seine Opera omnia sind zu Franeker 1699 und Aubencit 1702 in zwei Quartanten erschienen. A. Schweizer.

Placidus, der heilige, wurde von seinem Vater, dem römischen Patricier Tertullus, im J. 522 nach damaliger Sitte im 7. Jahre dem heil. Benedikt von Nursia (s. d. Art.) zur Erziehung übergeben, welchem bald reiche Schenkungen folgten. Er wurde 541 Abt eines neu gegründeten Klosters bei Messina und 546 von Seeräubern nebst seinen Gefährten getödtet und das Kloster in Brand gesteckt. Sein Fest fällt auf den 11. Juli.

Planck, Gottlieb Jakob, göttingischer Theologe von 1784 bis 1833, war am 15. Nov. 1751 geboren zu Nürtingen am Neckar, als das älteste von 16 Kindern des dortigen Stadt- und Amtsschreibers Ge. Jakob Planck, welcher aus Lauffen war. Bis 1774 durchlief er die gewöhnliche Laufbahn eines künftigen württembergischen Geistlichen, wurde 1765 Alumnus in Blaubeuren, 1767 in Bebenhausen, 1769 Student im Tübinger Stift und absolvirte 1774, bestand auch bald darauf sein Candidatenexamen in Stuttgart. Doch schon 1775 zog man ihn als Repetent nach Tübingen zurück, und noch fünf Jahre, bis 1780, blieb er in dieser für den künftigen akademischen Lehrer der Theologie bildendsten Stellung, in innigster Geistes- und Studiengemeinschaft besonders mit dem fast gleichalterigen Spittler (geb. 1752), welcher im J. 1777 von Göttingen

in dasselbe Amt zurückkehrte. Die vier nächsten Jahre, 1780—1784, war er in Stuttgart angestellt, zuerst als Vikar, dann 1781 als Prediger und Professor an der „Akademie" oder „hohen Karlsschule" daselbst, und hier vollendete er bereits die beiden ersten Bände seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. Diese Arbeit genügte, um ihn im J. 1784, als W. Fr. Walch in Göttingen starb, als einen würdigen Nachfolger desselben erscheinen zu lassen; Spittler, welcher schon 1779 als ordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät dorthin berufen war und bis 1797 blieb, hatte die Freude, den Freund auf die Universität nachfolgen zu sehen, welche dieser nun lebenslang nicht wieder verlassen sollte. In Planck's äußerer Lage änderte sich seitdem nichts Wesentliches mehr; zuerst neben Leß und Miller, dann neben Schleusner und Ammon, Stäudlin und Pott, zuletzt auch noch neben seinem Sohne Heinr. Planck und neben Lücke und Gieseler gehörte er fast 50 Jahre der theologischen Fakultät zu Göttingen an, wurde 1787 Doktor der Theologie von Tübingen, 1791 Consistorialrath, 1800—1827 Ephorus der hannover'schen Studirenden der Theologie, 1828 Abt von Bursfelde und 1830 Oberconsistorialrath; auch die Unterordnung Göttingens unter das Königreich Westphalen seit 1807 änderte fast nichts in seiner Lage, und ging mit dem J. 1813 wieder zu Ende; 52 Jahre dauerte daneben seine Ehe, und nur wenige Monate hatte er den Tod seiner Frau überleben müssen, als er am 31. Aug. 1833, 82 Jahre alt, starb.

Planck hatte so sehr die Natur und die Ausbildung eines Historikers, daß man sagen kann, auch seine ganze Richtung als Theolog, ja seine Gesinnung als Mensch und als Christ war dadurch mitbestimmt. „Wer den Sinn auf's Ganze hält gerichtet, dem ist der Streit in seiner Brust geschlichtet"; diesen Segen gewährte ihm fast schon die Geschichte. Mit einer so sich selbst vergessenden Vertiefung ging er der Erkenntniß dessen, was geschehen und was also Gottes Wille gewesen ist, um ihrer selbst willen nach, mit einer solchen Freude und Andacht hing er an den Bildern vergangener Zeiten und an der Arbeit, sie aus Schutt und Entstellung heraus in immer gereinigterer Gestalt wieder herzustellen, so sehr hatte er in aristotelischer Befriedigung durch dies Leben der „Theorie" an der idealen Existenz in diesen Regionen der Geschichte genug, und so groß war der Reichthum, welcher ihm hier erschien, daß er über dem Allen nicht Aufmerksamkeit und Interesse genug behielt, an sich zu denken und seine eigene Person wichtig zu nehmen und groß zu finden; selbst seine besondere christliche Erkenntniß, eine der zahllosen Mischungen aus Alt und Neu, welche ihm die Geschichte zeigte mit den Früchten der Rechthaberei dazu, kam ihm nicht so bedeutend vor, zumal in ihren Besonderheiten, daß er jemals dafür einen Streit anzufangen oder gar dafür Partei zu machen sich hätte entschließen können. Und wie ihm dies die Anspruchlosigkeit und wie diese ihm die Heiterkeit seiner Seele sicherte, so schützte es ihm auch seinen Optimismus und sein Vertrauen, schützte ihn vor Hadern und Schwarzsehen gegen Gott und Menschen; die Welt erschien ihm nicht als eine massa corruptionis unter einem zürnenden Richter in der Nähe der letzten Zeit; seine Frömmigkeit war nichts als Dankbarkeit und Hymnus, nichts als Bewunderung der „mannichfaltigen Weisheit" und Güte, die Alles immer herrlicher hinausführt, und der Unerschöpflichkeit der dazu gewährten Heilsanstalt; sein Verhältniß zu den Menschen war nichts als Milde im Aufsuchen des Guten, welches sich trotz mancherlei Sprache und Entstellung überall finden mußte, nichts als Liebe und Dienstfertigkeit gegen sie, unter welchen er niemals einen Feind hatte, um dieses Guten willen; und wie er darin sich selbst nicht genügte, so verwandelte sich nur gegen diejenigen seine Milde in Strenge, welche die geistlichen Führer der übrigen seyn und dennoch „hoch herfahren" und durch irgend etwas Anderes als durch dieselbe unerschöpfliche Geduld im Ueberlegen und Ausführen dieser helfenden Fürsorge für sie ihre Liebe zu ihnen und ihren Beruf, sie zu leiten, bewähren wollten.

Diese Denkart wirkte denn auch in seinen historischen Schriften auf seine Auffassung der Kirchenlehrer früherer Zeiten ein, welche der Hauptgegenstand derselben waren. Des größten Fleißes im Benutzen aller erreichbaren Quellen konnte er, welcher in den

geschehenen Dingen die Wege und Absichten Gottes sehen wollte, schon aus Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit sich nicht entschlagen; aus demselben Grunde auch nicht der sorgfältigsten Kritik ihres Werthes und ihrer Zuverlässigkeit. Was er aber nun zu diesen gemeinsamen Eigenschaften aller rechten Historiker Eigenthümliches hinzuthat, war eine Untersuchung, welche er über die Nachrichten ergehen ließ, und welche aus denselben als aus Indicien den geistigen und sittlichen Gesammtzustand der handelnden Personen herausbringen sollte. Das geschah zunächst durchaus nicht bloß, um für die Darstellung den Schmuck individueller Schilderungen zu gewinnen, sondern es war ein eigentliches inductorisches Erforschen des relativ Allgemeinen durch das gegebene Einzelne, woraus sich dann freilich hinterher für die Darstellung am besten die nicht erschlichene Frucht der feinsten und lehrreichsten Karakterzeichnungen ergeben konnte. Bei dieser Untersuchung achtete er aber weniger auf die großen und gemeinsamen Einwirkungen, welche in der Strömung eines ganzen Zeitalters nach dem Wort fata nolentem trahunt volentem ducunt bestimmend über die, welche ihm angehören, ergehen, sondern mehr nur auf die Ermittelung der bewußten Absichten und unbewußten Neigungen, mit welchen der Einzelne gegen seine Umgebung und selbst gegen die auf ihn vererbten Traditionen reagirt, und dabei ließ ihn die zunehmende Ausbildung seines Scharfblicks öfter auch da Plan und Absicht suchen und finden, wo davon auf der Oberfläche und vielleicht selbst im Bewußtseyn der Handelnden nicht viel zu sehen war. Für dieses Aufsuchen der Entstehung der Ereignisse in den Motiven der Personen und die dabei verwandte, tief eindringende psychologische Divination hat man ihn zuerst enthusiastisch gepriesen*) und nachher streng getadelt**); richtiger scheint es, beides, die Einseitigkeit, aber auch den Werth dieser besondern Gabe und Eigenthümlichkeit Planck's, neben einander anzuerkennen. Es war einseitig, bei der Reproduktion des Causalnexus, welche die Aufgabe der Geschichte ist, nur vornehmlich auf die Ursachen zu achten, welche in den Subjekten, und hier weniger in den Ueberzeugungen als in dem Willen, den Gesinnungen und Absichten der einzelnen handelnden Personen lagen, und daneben die ein ganzes Zeitalter gemeinsam beherrschenden Gedanken und Mächte aus den Augen zu lassen. Es war eine weitere Einseitigkeit, nach den Forderungen, welche Planck etwa an sich selbst und an die christlichen Geistlichen seiner Gegenwart stellte, auch die ganz andern Zeiten zu richten, sie für Trachten nach Macht, für Gewaltthätigkeit, Streitsucht, Agitation, Mangel an Milde und Demuth u. s. f. zu unbedingt zu tadeln und dabei weniger zu erwägen, daß auch z. B. Pabstgewalt und Polemik ihre Zeit und darin ihren Beruf hatte. Es war auch sehr leicht möglich, daß bei Ausübung der psychologischen Methode, bei den Versuchen, den Menschen in's Herz zu sehen und aus diesem tiefsten Grunde wo möglich selbst ihr Fürwahrhalten abzuleiten, Fehlschlüsse vorkamen. Aber weil die richtige Diagnose bisweilen auch dem geübtesten mißlingen kann, darf der Arzt darum aufhören, danach als nach dem Höchsten seiner Kunst und Wissenschaft zu trachten? darf er die schärfste Beobachtung und Beurtheilung des Individuums durch allgemeine, immerhin richtige Betrachtungen über die allgemeinen Zustände und ihre Gesetze ersetzen wollen? Es ist der wirkliche Mensch, welchen man mitlebend und nachfühlend in der Geschichte

---

*) K. L. v. Woltmann sagt in der Schrift über Johannes Müller S. 262: „An psychologischer Kunst, überhaupt an Verstand übertreffen ihn (Müller) Planck und Spittler. Des Ersteren berühmtes Werk ist das feinste, tiefste und reichhaltigste, was die Geschichtsforschung jemals geliefert hat." Und Spittler selbst sagt (Kirchengesch. 5. A. S. 15): „Ein Werk über das Ganze der Kirchengeschichte mit der feinen historischen Kunst, der edeln Mäßigung und dem scharfen psychologischen Blick geschrieben, wie Planck's klassische Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs würde nicht nur Alles, was bisher geleistet worden, weit übertreffen, sondern auch keinen weitern Wunsch übrig lassen."

**) Am einsichtsvollsten F. Chr. v. Baur, Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung, S. 174—192 welcher aber auch die großen Eigenschaften seines schwäbischen Landsmanns schön gepriesen hat in seiner zu Planck's Jubelfeste geschriebenen Dissertation in Osiandri doctrinam ex recentiore theologia illustrandam, Tübingen 1831 in 4.

sehen will, wie, wer die Kunst liebt, die Kunstwerke sehen und nicht bloß die Perioden der Kunstgeschichte kennen will. Bloß die Stadien und Gesetze des Ablaufes in der Geschichte aufsuchen kann zu lehrreichen Ueberblicken und zu mehr Verständniß des Zusammenhanges im Großen wie des Einzelnen an seiner Stelle im Ganzen verhelfen; aber dies Deuten und Beurtheilen ist doch schon eine Unterbrechung der Vermehrung des historischen Stoffes; das Studium und die Freude des Historikers wie des Portraitmalers muß doch mehr noch die sich stets noch überbietende Schärfe und Feinheit der Beobachtung und Durchschauung des „ineffabeln" und darum unerschöpflichen Individuums seyn, als die Abstraktion zur Feststellung der allgemeinen Gesetze, unter welchen es gedacht werden kann. Wenigstens gegen die andere Einseitigkeit einer physikalischen Geschichtsbetrachtung, für welche der Einzelne in dem nach angenommenen Gesetzen ablaufenden allgemeinen Processe fast verschwindet, und gegen den Determinismus und Fatalismus, mit welchen sie leicht zusammenwirkt, bedarf es stets, und zwiefach in Zeiten sittlicher Erschlaffung, des Gegengewichts und Correktivs einer ethischen Geschichtsbetrachtung, welche die handelnden Personen, als lebten sie heute, als zurechnungsfähige Wesen voraussetzt und reproducirt, und danach lobt oder tadelt. Ja selbst die Auffassung jedes christlichen Jahrhunderts in seiner Art und an seiner Stelle, worin Planck wohl allerdings nicht genug gethan hat, muß doch stets durch die Erinnerung an das, was zu jeder Zeit als unchristlich und unsittlich anzuerkennen ist, von einem bis zur Gleichgültigkeit getriebenen Optimismus und einer bis zum Unglauben an etwas Festes und Unveränderliches in christlicher und sittlicher Beurtheilung getriebenen Anerkennung bloß des Wechsels fern gehalten werden. Die beiden kirchenhistorischen Hauptschriften Planck's waren die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs*) und die Geschichte der Kirchenverfassung**); eben in der ersteren wird ihr Gegenstand, die „Entstehung des Lehrbegriffs", oft weniger dogmengeschichtlich aus den Gedanken, welche seinen Inhalt ausmachen, und ihrer inneren Fortbildung abgeleitet; vielmehr werden diese Gedanken und ihre Modifikationen öfter selbst schon als Wirkung, als entstanden oder doch mitbestimmt durch die persönlichen Neigungen und Bestrebungen ihrer Bekenner betrachtet, und dabei gibt sich auch Planck's Hochschätzung von Milde und Nachgiebigkeit und seine Abneigung gegen stürmisches Hervortreten selbst in der geringen Vorliebe für Luther und der größern für Melanchthon und in der gleichen Beurtheilung der Schüler beider karakteristisch zu erkennen. Und die später entstandene Geschichte der Kirchenverfassung, beinahe noch eine nachgelieferte weitere Rechtfertigung der Reformation, trägt demnach auch noch etwas zu viel von der altprotestantischen Beurtheilungsweise an sich, welche die Geschichte des Pabstthums nur als Erwerbung und Erschleichung einer unrechtmäßigen Herrschaft zu betrachten weiß, und dies wird durch die überall untergelegte Voraussetzung bewußter und planmäßiger Absichtlichkeit des Verfahrens noch gesteigert. Wie viel aber hier und dort diese Neigungen wieder durch Planck's sonstige Umsicht und Unparteilichkeit in Schranken gehalten sind, und in wie mühsamer und kunstreicher Weise sonst in beiden Werken durch Bewältigung ihres verworrenen Stoffes die Uebersehbarkeit im Großen und doch auch durch die feinste Karakteristik die Anschauung des Einzelnen durchgesetzt ist, wird trotz ihrer bereits hie und da veralteten Sprache gerade bei Vergleichung mit späteren Bearbeitungen derselben Stoffe durch theologische Schriftsteller am wenigsten

*) Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel. Leipzig 1781—1800, in 6 Bdn.; die beiden ersten erschienen zuerst anonym und dann in zweiter Auflage 1791—1792. Eine kurze Fortsetzung in der Schrift „Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts„, Gött. 1831, gibt fast nur Planck's akademische Vorlesungen über diesen Zeitraum mit einigen Anmerkungen.

**) Geschichte der christlich kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hann. 1803—1809, in 5 Bdn., davon Th. 1: Entstehung der Kirchenverfassung im röm. Reiche; Th. 2: die neuen Staaten des Occidents bis in die Mitte des 9. Jahrh., und Th. 3—5: Geschichte des Pabstthums bis zur Reformation.

verkannt werden können. Viele andere kirchenhistorische Schriften zeigen theils Planck's urtheilsvolle Theilnahme an den kirchlichen Ereignissen seiner Zeit, wie seine Fortsetzung von Walch's neuester Religionsgeschichte, 3 Bde., Lemgo 1787—1793, von welchen der erste und zweite fast nur mit Pius VI. und Kaiser Joseph, Emser Congreß und Synode von Pistoja, und der letzte nur mit der „kirchlichen Revolution in Frankreich" bis zum Anfang des J. 1791 beschäftigt ist, oder wie zwei Schriften über die katholische Kirche, ihre „neuesten Veränderungen" und ihr „Verhältniß zur protestantischen im J. 1808 und 1809", und drei andere über die gegenwärtigen Bedürfnisse der protestantischen Kirche, ihre Wiedervereinigung u. s. f. in den Jahren 1805, 1816 und 1817, — theils sind es Beiträge zur älteren Kirchengeschichte, wie seine Fortsetzung (Bd. 4) von Fuchs' Bibliothek der Kirchenversammlungen, wie die durch spätere Arbeiten wohl am meisten veraltete „Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt", 2 Bde., Gött. 1818, welche sich noch zu einer „in großen Umrissen gezeichneten Geschichte des Christenthums" überhaupt erweitern sollte, und viele andere.

Auch Planck's übrige theologische Schriften zeichnet überall das Ausgehen von dem genau untersuchten Geschichtlichen aus, zugleich die darauf stets gegründete reife Erfahrung und Mäßigung des Urtheils, und das fromme Verlangen, eine versöhnende Mitarbeit „nicht zur Zerstörung, sondern zur Erbauung" apologetisch und reformatorisch ausüben und so zur Heilung der Spaltungen und Schäden der Kirche beitragen zu können. So ist von seinen beiden Bearbeitungen der theologischen Encyklopädie*), besonders die ältere durch urtheilsvolle Uebersichten der Geschichte der einzelnen theologischen Wissenschaften ausgezeichnet, und beide durch die pädagogische Fürsorge für seine Schüler, welche alle an dem frommen Greise mit heftiger Liebe hingen, welchen sein Frieden ein lockenderes Vorbild war als der grobe Heßhuß, und welche selbst hinter seinem Scherz, wie bei Claudius, den tiefen Ernst und die Kraft seiner Liebe kaum jemals verkennen konnten. Nicht in den eigentlichen Glaubenssachen (hier stand ihm schon durch seine Theodicee und seine tief empfundene Dankbarkeit Alles unerschütterlich fest), aber in manchen theologischen Streitfragen war ihm durch die neuere Theologie seiner Zeit Manches zweifelhaft geworden, manches einzelne Zugeständniß abgenöthigt; seine Wahrhaftigkeit war in Lernbegier lebendig, nicht im Fertigseyn erschlagen; aber nicht wenig wirkte dabei auch fast möchte man sagen das Uebermaß von Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, nach welchem er Alles aufsuchte, was sich zur Rechtfertigung der Meinung eines Gegners und als schwache Seite der eigenen anführen ließ. Dies andere Extrem der Parteilichkeit übte er besonders in seiner „vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien", sowohl in seinem so bezeichneten Lehrbuche (zuerst 1796, 3. Aufl. Göttingen 1822), welches diese ganze Wissenschaft der comparativen Symbolik mit gegenseitiger Anerkennung statt gegenseitiger Bestreitung umbildete oder eigentlich erst entstehen ließ, sowie in seinen Vorlesungen darüber, welche nicht die Eingenommenheit, sondern nur die Achtung gegen alle dargestellten Systeme zu vermehren und so den versöhnendsten Eindruck zu machen bestimmt und geeignet waren. Auch drei Schriften, welche er in Romanform schrieb, unterschieden sich insofern nicht von den übrigen, als auch sie einer ernsten didaktischen Tendenz, aber in einer mit besonderer Planck'scher Kunst und Umsicht auf möglichsten Erfolg berechneten Form zu dienen bestimmt waren. Das „Tagebuch eines neuen Ehemannes" (Leipzig 1779), welches er, noch unverheirathet, im Tübinger Stifte schrieb, sollte von Werther, Yorick und Siegwart her durch Empfindsamkeit inficirte und verzerrte Frauen heilen helfen und sie gesunde Zustände deutschen Familienlebens wieder schätzen lehren; nicht unähnlich sollten auch „Jonathan Ashley's Briefe" (Bern 1781) von Verkehrt-

*) Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Gött. 1793—1795, in 2 Bdn. Grundriß der theologischen Encyklopädie, 1813.

heiten in den sittlichen und litterarischen Zuständen Deutschlands durch Vergleichung mit den englischen abmahnen. Noch im höchsten Alter aber ließ es ihn nicht ruhen, bis er das Beste, was er den Herzen der jüngeren Generation der Geistlichen eingeflößt zu sehen wünschte, auch wieder in die Form, welche ihm dafür die wirksamste schien, eingehüllt hatte; „das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuche, eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte", Göttingen 1823 *), war trefflich geeignet, sie für ihren hohen Beruf zu begeistern und zur freudigen Uebernahme jedes Opfers darin geneigt zu machen; aber was zu diesem Eindrucke am meisten beitrug in dieser Darstellung, das war ihrem Urheber, der sonst Alles zu sehen und Alles im Dienst der Liebe mit so viel Kunst und Umsicht zu berechnen gewohnt war, dennoch durch seine noch größere Bescheidenheit verborgen geblieben, daß er nämlich unwillkürlich sein eignes Bild hatte zeichnen müssen, um seinen Pfarrer zu S. ehrwürdig, liebens- und nachahmenswürdig genug hinstellen zu können.

Eine vollständige Aufzählung aller Schriften Planck's in der von Saalfeld und Oesterley fortgesetzten Pütter'schen Geschichte der Universität Göttingen, Bd. 2. S. 121, Bd. 3. S. 283—286 und Bd. 4. S. 270, wo auch die Schriften über ihn nachgewiesen sind. Die bedeutendste unter diesen ist die seines Schülers und Collegen Fr. Lücke, „Gl. J. Planck, ein biographischer Versuch", Gött. 1838 in 8., darin auch Ruperti's treffliche Gedächtnißreden und ein Portrait Planck's, welches aber durch das von L. E. Grimm radirte weit übertroffen wird. Noch einige Beiträge zur Karakteristik Planck's in einer Rede de Th. J. Planckio ejusque historiam ecclesiasticam docendi ratione (Illgen's Zeitschrift für historische Theologie 1843, 4., S. 75—88), in Rheinwald's Repert. f. theol. Literatur 1839, Bd. 25. S. 105—111, und, besser als hier, in der Hall. allgem. Liter.-Z. 1837, Bd. 3. S. 281—301, von E. Henke.

Planck, Heinrich Ludwig, göttingischer Theologe von 1807 bis 1831, war in Göttingen am 19. Juli 1785 geboren als der älteste Sohne des im Jahre vorher dorthin berufenen Gottlieb Jakob Planck. Schon in seiner Studienzeit, wo in der Theologie sein Vater, Stäudlin, Ammon und Eichhorn, in der Philologie und Philosophie Heyne, Heeren, Bouterwek und Herbart seine Lehrer wurden, zeichnete er sich 1806 durch zwei Preisschriften über die allegorische Interpretation des Philo und über die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse der ältesten Gegner des Christenthums aus. In demselben Jahre wurde er zusammen mit W. Gesenius Repetent und begann im Jahre 1807 exegetische Vorlesungen über das ganze N. T., welches er von nun an in vier Semestern durchzugehen pflegte. Der neutestamentlichen Kritik und der Erforschung der Sprache des N. T. widmete er nun auch seine literarische Thätigkeit. Der ersteren gehören seine „Bemerkungen über 1 Tim.", Göttingen 1808, gegen Schleiermacher's Bestreitung der Aechtheit des ersten Briefes an den Timotheus, und sein „Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien", Gött. 1809, an. Für die Untersuchung der Sprache des N. T. wurde sein Antrittsprogramm de vera natura atque indole orationis graecae N. T., Gött. 1810, so bedeutend, daß der vornehmste Kenner dieses besondern Fachs, Winer, ihn dafür „den Ersten genannt hat, der mit Vermeidung wesentlicher Irrthümer der früheren den Karakter der neutestamentlichen Diktion klar und vollständig entwickelt habe"; ein größeres Werk über denselben Gegenstand, eine isagoge philologica in N. T., sollte folgen und beschäftigte ihn lange; in drei Programmen vom J. 1818, 1821 und 1824 gab er Proben dieses seines Lexikons für das ganze N. T., welches aber unvollendet blieb. Neben diesen exegetischen Studien, von welchen er noch in andern lateinischen Dissertationen Proben gab, richtete

*) Eigentlich ist das Werk Fragment geblieben, denn nur ein erster Band desselben ist gedruckt; den zweiten ganz druckfertig vorhandenen aber hat man bisher unterdrückt, was durch eine hingeworfene, jedoch viel zu sehr gepreßte Aeußerung des Verfassers sicher nicht zu rechtfertigen ist und endlich aufgegeben werden sollte.

er schon um der biblischen Theologie willen, über welche er auch Vorträge hielt, seine Aufmerksamkeit auf die Religionsphilosophie und schloß sich hier, wie sein „Abriß der philosophischen Religionslehre" (Göttingen 1821) zeigt, eng an die Ergebnisse der Fries'schen Philosophie an. Im J. 1810 war er außerordentlicher Professor, 1815 Doktor und 1823 ordentlicher Professor der Theologie geworden; aber die schreckliche Krankheit, welche seine Lehrerwirksamkeit jederzeit gestört hatte, die Epilepsie, setzte ihr auch ein frühes Ende. An Frömmigkeit, Herzensgüte und Anspruchslosigkeit war er seinem Vater gleich, und als Exeget und durch sein spekulatives Talent war er ihm vielleicht noch überlegen, welchen er freilich an Scharfblick, Umsicht und Kunst des Historikers ebenso wenig als andere theologische Zeitgenossen erreichte, und dessen kraftvolle und fast ritterliche äußere Erscheinung sich beinahe jugendlicher als die gedrückte des kranken Sohnes darstellte. Allgemein geliebt und beklagt starb Heinrich Planck noch zwei Jahre vor seinem Vater am 23. Sept. 1831. Nachrichten über ihn, darunter die anziehendsten von seinem Freunde, dem Philologen Dissen, hinter Lücke's Biographie Gottlieb Jakob Planck's, S. 153—168. Henke.

Planeta, s. Kleider und Insignien, heilige.

Platina. Sein eigentlicher Familienname war Sacchi, den er in Platina umänderte nach seinem Geburtsorte Piadena (lateinisch Platina), einem zwischen Mantua und Cremona gelegenen und zum Gebiete der letzteren Stadt gehörigen Dorfe. In Betreff seines Vornamens schwankte man lange zwischen Baptista und Bartholomäus; Voßius (de Historicis latinis, Lugd. Bat. 1651. L. III. p. 588 sq.) hat sich mit vielen triftigen Gründen für Bartholomäus entschieden. Platina wurde geboren im Jahre 1421. Er widmete sich zunächst dem Soldatenstande und, dessen überdrüssig, später erst den Wissenschaften. Die Kenntniß der Literatur der Römer, deren Schreibweise er glücklich nachahmte, war sein vorzügliches Augenmerk. Er ging nach Rom und erhielt hier, durch den Cardinal Bessarion dem Pabste Pius II. auf's Wärmste empfohlen, von diesem einige kleine Pfründen und im Jahre 1464 das Amt eines apostolischen Abbreviators. Doch bekleidete er dieses Amt nur wenige Monate, da noch in demselben Jahre Pius II. starb, und sein Nachfolger Paul II. das von seinem Vorgänger kaum erst errichtete Collegium der Abbreviatoren bereits wieder aufhob. Platina, der nicht ohne Geldopfer von seiner Seite in jene Stelle eingetreten war, bat beim Pabste um Entschädigung, wurde aber von diesem mit vieler Härte zurückgewiesen. Dieß war die Ursache eines fulminanten Briefes, den Platina dem Pabste schrieb und in welchem er ihn heftig mit der Berufung eines allgemeinen Concils bedrohte. In Folge dieses Briefes wurde Platina gefänglich eingezogen und vier Monate lang allen Qualen eines schweren Gefängnisses ausgesetzt. Auf Verwendung des Cardinals Franz von Gonzaga in Freiheit gesetzt, lebte er die nächsten drei Jahre still und zurückgezogen in Rom, nur mit den Wissenschaften beschäftigt. Aber zum zweitenmale kam das Leiden über ihn. Er wurde der Theilnahme an der vermeintlichen Verschwörung eines gewissen Kallimachus gegen den Pabst Paul II. und gegen die christliche Religion beschuldigt und neuen Verfolgungen, die mit fast einjähriger Haft endigten, ausgesetzt. Zu einer amtlichen Wirksamkeit kam er erst wieder nach Paul's II. Tode durch dessen Nachfolger Sixtus IV., der ihn zum Aufseher der vatikanischen Bibliothek ernannte. In diesem Amte starb er im Jahre 1481.

Unter seinen gelehrten Arbeiten kommt hier besonders in Betracht seine Lebensbeschreibung der Päbste, die er auf besonderes Verlangen des Pabstes Sixtus IV. schrieb und unter dem Titel: Opus in vitas summorum pontificum ad Sixtum IV., zu Venedig im Jahre 1479 veröffentlichte. (Ueber die späteren Ausgaben, Uebersetzungen und Fortsetzungen siehe D. G. Molleri Dissertatio de B. Platina. Altd. 1694; die Hamburgische Bibliotheca historica, Centuria IV. pag. 1 sqq. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten. Th. VIII. S. 278 ff., und Ebert's bibliogr. Lexikon. Bd. II. S. 427. Nr. 17005.) Die

Schrift beginnt mit dem Leben Christi und schließt mit dem Tode Paul's II. Was vor ihm von Damasus, Anastasius, Pandulphus von Pisa, Martin Polonus, Dietrich von Niem, Ptolomäus von Lucca und Anderen über das Leben der Päbste geschrieben war, hat Platina, freilich unter Anwendung sehr geringer Kritik, mit großer, bisweilen wörtlicher Treue benutzt. Nur hier und da bezweifelt und prüft er die Erzählungen seiner Vorgänger, was ihn indeß nicht hindert, neben vielem Ungewissen und Erdichteten auch die falschen Dekretalen der Päbste ohne Bedenken anzunehmen. Unter dem von ihm Verworfenen ist die Geschichte von der Päbstin Johanna das Wichtigste. Von dem Regierungsantritte Eugenius' IV. bis zum Tode Paul's II. beruht seine Erzählung auf dem Berichte von Augenzeugen und auf Selbsterlebtem. Er urtheilt zum Theil mit großem Freimuthe über die Sitten der Päbste und des gesammten Klerus, ist aber in anderen Fällen auch wieder ihr unbedingter Lobredner. Seine Wahrheitsliebe, wie er sie zum Beispiel bei Besprechung der Hinrichtung des Arnold von Brescia und bei der Lebensschilderung Bonifacius VIII. an den Tag legt, muß oft seinem persönlichen Hasse weichen, wie in der Darstellung Paul's II., den er mit offenbarer Ungerechtigkeit beurtheilt. Was ihn vor allen seinen Vorgängern in der Geschichtschreibung der Päbste am meisten auszeichnet, ist die korrektere und edlere Schreibweise, die er überall anstrebt und in vielen Parthieen mit Glück erreicht.

Unter Platina's übrigen Schriften, größtentheils philosophischen Inhalts (s. Niceron a. a. O. S. 288 f.), möge hier nur noch seine Geschichte der Stadt Mantua (Historia inclytae urbis Mantuae et serenissimae familiae Gonzagae, in libros sex divisa, et nunc primum ex Bibliotheca Caesarea Vindobonensi a Petro Lambecio in lucem edita atque necessariis annotationibus illustrata. Viennae Ausriae 1675), weil sie in der Ausgabe des Lambecius zu den größten Bücherseltenheiten gehört, eine kurze Erwähnung finden. Sie beginnt mit der Gründung der Stadt Mantua und geht bis zum Jahre 1464.

Vergl. außer den bereits angeführten Schriften noch: Acrisi Cremona literata T. I. p. 310 sq. Bayle, Dict. hist. et crit. T. III. pag. 754 sqq. und Gottsched's deutsche Uebersetzung Bd. III. S. 769 f., Jagemann's Geschichte der freien Künste und Wissenschaften in Italien Bd. III. Thl. III. S. 57 f. 231 f. und Schröckh's Kirchengesch. Th. XXXII. S. 324 f. L. Heller.

Plymouthbrüder sind, wie der Name es andeutet, eine englische, in den zwanziger Jahren, zunächst in Irland, besonders in der kleinen Stadt Ennis im Süden, entstandene Sekte, deren gewöhnlicher Name, wenigstens auf dem Continente von Europa, Darbysten ist, eigentlich ein Uebername, entlehnt von dem ihres hervorragendsten Führers auf dem Continente. Der noch lebende John Darby, geboren gegen das Ende des 18. Jahrhunderts im Schooße einer vornehmen englischen Familie, studirte nach dem Wunsche seines Vaters die Rechte und wurde Advokat. Indessen entstand seit seiner Bekehrung, an deren Aufrichtigkeit nicht zu zweifeln ist, in ihm der Wunsch, sich dem geistlichen Amte zu widmen. Er zerfiel darüber mit seinem Vater, der ihn sogar enterbte. Ein Oheim nahm sich seiner an und hinterließ ihm ein ansehnliches Vermögen. Darby war mittlerweile, nach Vollendung seiner theologischen Studien, anglikanischer Geistlicher geworden. Doch die apostolische Nachfolge, worauf noch immer viele Anglikaner die Rechtmäßigkeit ihrer Kirche gründen, erregte in ihm bald einige starke Zweifel. Er mußte sich gestehen, daß sie öfter unterbrochen worden sey, und das machte ihn in der Anhänglichkeit an seine Kirche wankend. Ebenso dünkte es ihm, daß diese Kirche, wenn sie anders ihren Grundsätzen getreu bleiben wollte, Paulus nicht als Apostel anerkennen dürfte, weil er nicht in dieser Kirche die Consekration erhalten hatte. Es ist schwer zu begreifen, wie Darby dazu kam, sich so etwas in den Kopf zu setzen; so viel ist aber gewiß, daß er gerade um deßwillen sich von seiner Kirche als einer unrechtmäßigen losriß. Fortan gab er überhaupt den Gedanken auf, daß es noch eine eigentliche, zu Recht bestehende

christliche Kirche gebe, und meinte, es bleibe — bis zur bald eintretenden Ankunft des Herrn, die er selbst noch zu erleben hofft — nichts Anderes übrig, als daß die Gleichgesinnten sich in kleinen Häuflein sammelten, nach Anordnung des Herrn (Matth. 18, 20.) bis sie zu ihm in die Wolken entrückt werden (nach 1 Theff. 4, 17.). Es scheint aber nicht, daß er rein aus sich selbst auf diese Gedanken gekommen; er ist nicht der eigentliche Stifter der Sekte; wer es sey, ist schwer zu sagen. So viel ist gewiß, daß zuerst nur einige Wenige, und zwar in Irland, sich „Brüder“, „Brüder in dem Herrn“ nennend, sich auf Grund jener Ansichten vereinigten. Es gelang ihnen aber, Mehrere zu gewinnen, besonders zu Plymouth, wo ihre Zahl in den zwanziger Jahren sich auf 700 bis 1500 belief. Andere Vereinigungen bildeten sich um dieselbe Zeit in London, Exeter und in einigen anderen Städten Englands, und zwar hauptsächlich unter vornehmen, reichen Leuten, die nun Vieles hergaben für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrem Sinne. Zur Vertheidigung und Verbreitung ihrer Ansichten stifteten sie eine eigene Zeitschrift, christian witness, in welche Darby mehrere Artikel einrückte. Eine Opposition von Seiten der anglikanischen Geistlichen konnte nicht ausbleiben. Sie that dem Ueberhandnehmen der Sekte Eintrag. Zum Theil dadurch wurde Darby bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Nach einem kürzeren Aufenthalte in Paris kam er nach Genf, etwa zu Anfang des Jahres 1838, und verweilte daselbst zwei Jahre. Um dieselbe Zeit traten in der Dissidentengemeinde von Lausanne bedeutende Bewegungen ein. Der wesleyanische Methodismus fand inmitten derselben Eingang. Ein methodistisches Häuflein bildete sich unter der Anführung eines sehr geachteten Predigers und trennte sich von der Muttergemeinde. Aber dieses Häuflein spaltete sich wieder in zwei Theile, indem die Einen die wesleyanische Lehre von der Vollkommenheit stark hervorhoben und zugleich, in Uebereinstimmung mit J. Wesley, die calvinische Lehre von der Prädestination aufgaben, indeß die Anderen in Hinsicht der Vollkommenheit nüchterner dachten und auch noch an der Prädestination festhielten; diese mußten nun von Jenen den Vorwurf hören, daß sie auf halbem Wege der Wahrheit stehen geblieben seyen. Aehnliche Zerwürfnisse gab es in der Dissidentengemeinde des benachbarten Vevey. Um denselben ein Ende zu machen, lud im Spätherbst 1839 ein einflußreiches Mitglied der Dissidentengemeinde von Lausanne Darby ein, sich in diese Stadt zu begeben, um den Methodismus zu bekämpfen. Er kam im Monat März 1840 und siegte — durch Predigten sowie durch eine Schrift: „de la doctrine des Wesleyens à l'égard de la perfection et de leur emploi de l'Ecriture sainte”. Im Frühjahre 1841 vereinigte sich der größere Theil der Methodisten mit den anderen Dissidenten von Lausanne. Doch Darby hatte Größeres im Plan. Er kündigte öffentliche Vorträge über die biblischen Weissagungen an, die nachher unter dem Titel „vues sur l'attente actuelle de l'Eglise et des propheties qui l'établissent” erschienen und bald in's Englische und Deutsche übersetzt wurden. Sie machten großen Eindruck und vereinigten eine große Zuhörerzahl nicht bloß von Mitgliedern der Dissidentengemeinde. Nun schien der Schlüssel zu den Weissagungen gefunden, der Schleier gelüftet, der sie bis dahin bedeckt hatte. Zu gleicher Zeit setzte Darby seine Predigten fort, worin er in beweglicher Weise die freie Gnade Gottes zum Heile der Sünder verkündigte. Ihm war das Predigtamt inmitten der Dissidenten zugefallen. Die bisherigen Prediger derselben fanden sich wie durch stillschweigende Uebereinkunft beseitigt; wohl mochten sie noch bisweilen das Wort ergreifen, aber nicht mehr als die von der Gemeinde bestellten Prediger und Laien traten neben ihnen in der Versammlung lehrend auf. Auch Glieder der Nationalkirche besuchten diese Versammlungen und genossen das Abendmahl, das Darby alle Sonntage austheilte, ohne sich um die Kirchenordnung der Dissidenten zu kümmern. Daher Viele seine Weitherzigkeit rühmten und es lobend hervorhoben, daß er keinen Unterschied zwischen Dissidenten und Nationalchristen mache und darauf ausgehe, alle Kinder Gottes zu vereinigen.

Als er durch alles Vorhergehende die Gemüther hinlänglich vorbereitet glaubte,

ging er an die eigentliche Verwirklichung seines Planes, die bisherige Dissidenz gänzlich auseinander zu sprengen, dadurch die besten Kräfte der Erweckung in der Nationalkirche an sich zu ziehen und einen Kreis von völlig freien Versammlungen, ohne alle Organisation, um sich herum zu bilden. Denn je mehr alle organischen Formen beseitigt waren, war ein desto größerer Spielraum seiner überwiegenden Persönlichkeit eröffnet. Eine Reihe von Flugschriften, die nach einander in Lausanne und in Genf erschienen, enthüllten den Revolutionsplan des rührigen Mannes. In der „apostasie de l'économie actuelle" legte er die Axt an den Baum der christlichen Kirche; die Grundlagen davon waren in den Vorträgen über die gegenwärtige Erwartung der Kirche gegeben worden. Im Traktat „sur la formation des églises" ging er direkt der Dissidenz zu Leibe und verpönte alle Versuche zur Bildung von neuen Kirchen. Dieselben Ansichten bestätigte und ergänzte der Traktat: „quelques développements nouveaux sur les principes émis dans la brochure sur la formation des églises." Dazu kommen einige Artikel aus dem „christian witness" in französischer Uebersetzung. Der Traktat „liberté de prêcher Jésus possédée par tout chrétien" hob alles geordnete geistliche Amt auf durch die ausschweifendste Anwendung der Idee des allgemeinen Priesterthums. „La promesse du Seigneur" (Matth. 18, 20.) gab den Wahlspruch für die darbystischen Versammlungen, worin die Kirche sich auflösen sollte. „Le schisme" bezeichnete alle diejenigen als Schismatiker, welche sich weigern, an diesen Versammlungen Theil zu nehmen.

Der Hauptinhalt der Lehre, die in diesen Schriften vorgetragen wird, ist folgender: Darby begnügt sich nicht, an den Anfangspunkt der christlichen Kirche anzuknüpfen, er geht bis in die Zeit des alten Bundes zurück. Seine Auffassung desselben enthält schon den Irrthum, der seine ganze Ansicht der christlichen Kirchenverhältnisse beherrscht. Er geht davon aus, daß die Oekonomie des alten Bundes lediglich durch die Untreue des Bundesvolkes ihrer Auflösung entgegengegangen sey. Das Volk als Ganzes wurde unter die Beobachtung des Gesetzes gestellt und dafür verantwortlich gemacht. Das Volk als Ganzes fiel ab, das ist es, was Darby die Apostasie, die Rebellion der jüdischen Oekonomie nennt, als ob die Oekonomie selbst gesündigt hätte. Es ist ächt sektirerisch, die Schuld der Menschen auch auf die Anstalten zu werfen, die von ihnen nicht auf die rechte Weise verwendet werden. Fortan also war der alte Bund verwirkt; das Heil der einzelnen getreu bleibenden Seelen blieb davon unberührt; sie konnten gerettet werden, aber man weiß freilich nicht, durch welche Oekonomie?

Dieselben Grundsätze werden auf die neutestamentliche Oekonomie angewendet, d. h. weil die Christen schon im apostolischen Zeitalter sich des Abfalles schuldig machten, wofür Stellen aus dem Briefe Judä und mehrere paulinische Briefe angeführt werden, so hat der Gnadenbund Gottes mit der Menschheit aufgehört. Darby steift sich dabei auf die Stelle Röm. 11, 22.; demnach beruhte die ganze christliche Heilsökonomie darauf, daß die Christen in der Güte Gottes verharren, und zwar dieß so gefaßt, daß die Christenheit im Ganzen es thut. Weicht sie davon ab, d. h. verläßt sie den Weg des Lebens in der Haltung der Gebote, so ist der Gnadenbund zerrissen, „denn die Güte Gottes, unter welche der Mensch gestellt wurde, wird aufgegeben, wenn der Mensch die Gebote Gottes übertritt." Car la bonté de Dieu, dans laquelle l'homme fut placé, est abandonnée par la transgression de l'homme. Es ist dieß eine fast unbegreifliche Härte des Sektengeistes, der augenscheinlich das Heil von den Werken abhängen läßt und auf die schreiendste Weise die Personen mit den Heilsanstalten verwechselt.

Es werden nun freilich noch einzelne Seelen errettet, aber man weiß nicht recht wie? da die Heilsökonomie dahin ist. Es ist aber dem Darby darum zu thun, daß die ganze Kirche seit dem Abtreten der Apostel und alle Kirchenbildung seither als unbefugt und unrechtmäßig angesehen werde; die ganze Christenheit ist mit dem göttlichen Fluche beladen. Neue Kirchenbildung vornehmen, hieße so viel als behaupten, daß Gott die zertrümmerte Heilsökonomie wieder herstellen wolle, da doch die „apostasie fatale

et sans remède" ist, — sonderbarerweise aus dem Grunde, weil die Heilsökonomie einzig und allein auf die göttliche Gnade gegründet ist. Eine neue Kirchenbildung setzt eigentlich ein neues Apostolat voraus. Damit ist nicht nur über die römische, sondern auch über alle protestantischen Kirchen, auch über die Dissidentengemeinden das Verwerfungsurtheil gefällt. Alle Versuche der Kirchenbildung beruhen auf völlig unchristlicher Anmaßung. Darin also unterscheidet sich Darby von den übrigen Separatisten, daß er die dissidentischen Kirchenbildungen mit demselben Fluche belegt, wie alle Volkskirchen, nur daß er, wie zu erwarten, in diesen noch mehr Verderben sieht.

Ist aber die Kirche Christi als solche dahin, so kann natürlich auch keine Rede seyn von irgend einem geordneten geistlichen Amte. Das ist aber eine Folge davon, daß die Heilsanstalt als solche aufgehört hat. Indessen hat die Sache noch eine andere Seite. Im neuen Testamente selbst ist, nach Darby's Auffassung, abgesehen von den Aposteln, nicht die Rede von irgend einem ordentlichen geistlichen Amte. Darüber sprach sich Darby aus in der 1843 erschienenen kleinen Schrift: „le ministère, considéré dans sa nature, dans sa source, dans sa puissance et dans sa responsabilité", sowie in der anderen Schrift vom Jahre 1844: „de la présence et de l'action du s. esprit dans l'église en réponse à l'écrit de Mr. Wolf sur le ministère". Er geht davon aus, daß die Annahme eines eigenen geistlichen Standes als Mittler zwischen Gott und den Menschen eigentlich die Wirkung der Thätigkeit und des Leidens Christi aufhebt, der uns das Vorrecht erworben hat, selbst Zugang zu haben vor dem Throne der Gnade. So wird für die Beseitigung des geistlichen Amtes im protestant. Sinne dasselbe Argument angewendet, wie gegen das katholische Priesterthum. Indessen gibt es im neuen Bunde doch ein Dienst oder Dienste (ministères) am göttlichen Worte; wobei er sich beruft auf 2 Kor. 5, 19. Denn ohne das wäre das Werk Jesu durchaus unvollendet geblieben; darum hat er den Menschen das Wort der Versöhnung anvertraut; nun aber ist dadurch kein eigentliches Amt (charge) eingesetzt; der Dienst am göttlichen Worte ist lediglich die getreue und gewissenhafte Anwendung einer Gnadengabe des heiligen Geistes nach 1 Petri 4, 10. Es ist darin nichts, was an menschliche Einrichtung erinnert. Es ist nichts Officielles, sondern etwas nur Religiöses und Göttliches, wofür das betreffende Individuum nur Christo, dem Haupte des Leibes, Verantwortung schuldig ist. Dieser Gnadengaben gibt es vielerlei; und jeder Gläubige besitzt außer der allgemeinen Gabe des heiligen Geistes noch eine besondere Gabe, die er zum Frommen der Gemeinde anwenden soll nach Röm. 10, 12. und 1 Kor. 12. Der heilige Geist theilt diese Gaben aus nach seinem Belieben, *καθως βουλεται*, 1 Kor. 12, 19.; Ziel des Ganzen ist, daß die Kirche komme zum vollkommenen Mannesalter Christi. Wie sonderbar, wenn Darby nun noch von einer zertrümmerten Heilsanstalt redet! Hat doch die Christenheit alle Gnadengüter, wie die apostolische Kirche! — Verschieden von den ministères der Gaben sind die Aemter (charges) der Aeltesten und Bischöfe und der Diakonen. Sie betreffen nicht die Heilsökonomie, sondern etwas Aeußerliches, rein irdische Dinge, die äußerliche Ordnung der Versammlung, die Besorgung ihrer zeitlichen Angelegenheiten, womit Darby jedoch nicht läugnen will, daß Solche, die Aemter bekleideten, nicht auch Gnadengaben hatten, wie z. B. Stephanus neben seinem Diakonat auch die Gabe der Prophezeihung hatte; aber es bestand keine organische Verbindung zwischen der Gabe und dem Amte. Während jene vom heiligen Geiste sich herleiteten, war das Amt das Resultat einer menschlichen Wahl und Berufung. Das Alles ist verkehrt in den gegenwärtigen Kirchen. Das geistliche Amt bezieht sich auf Geistliches, und es wird durch Menschen übertragen, was allein Sache des frei wirkenden Geistes ist. Darby geht noch weiter. Seit dem Abtreten der Apostel und ihrer unmittelbaren Delegirten, Titus, Timotheus u. A., hat Niemand das Recht, zu irgend einem Amte in der Kirche, betreffe es auch noch so äußerliche Dinge, zu ernennen. Denn welche geistliche Behörde, welche Gemeinde kann ein apostolisches Mandat vorbringen, die ihr jenes Recht verleiht? Es scheint, daß eben darin die Zertrümmerung der

Heilsanstalt bestehen soll, obwohl auch das nicht zutrifft, da Darby immer voraussetzt, daß die Aemter nicht das eigentlich Geistliche betreffen. Immerhin ist jede Ernennung zu einem Amte in der Kirche eine bloße Anmaßung, und die Gläubigen sind verpflichtet, sich von einem solchen Kirchenvorstande zu trennen und sich zu bloßen „assemblées de culte" zu vereinigen. Godet hat a. a. O. recht gut gezeigt, wie wenig die ganze Auffassung Darby's schriftgemäß ist.

Es ist zum Verwundern, daß solche Grundsätze vielen Eingang finden konnten; es erklärt sich diese Erscheinung nur aus einem tief gegründeten Unbehagen theils mit den Zuständen der Nationalkirche, theils mit denen der Dissidentengemeinden, sowie aus großem Mangel an wahrhaft christlicher Erkenntniß, aus dem Hang zu Neuerungen, endlich aus der unermüdlichen Thätigkeit Darby's und seiner Anhänger. Denn bald gründete er eine Art von kleinem Seminar, worin junge Leute in seine Lehre eingeführt wurden, worauf sie nun auf Missionen ausgingen, und was bezeichnend ist, sich nicht an die Masse der Indifferenten, der Weltlichen wendeten, sondern lediglich die erweckten Seelen in ihren Netzen zu fangen trachteten, was ihnen denn nicht übel gelang. So wurden denn manche Gemeinden im Waadtlande, sodann in den Kantonen Genf und Bern in Verwirrung gebracht und es bildeten sich darbystische Häuflein. Es gab Streit mit den vom Staate angestellten Geistlichen und mit den Dissidentenpredigern, wovon einige, die zuerst sich an ihn angeschlossen, sich bald von ihm lossagten. Darby wirkte nicht bloß durch Predigen; er ließ mehrere neue Traktate ausgehen, um seine Grundsätze in erbaulicher Weise zu vertheidigen und zu verbreiten. Einige seiner Anhänger gründeten eine Zeitschrift: „le témoignage des disciples de la Parole". Darin wurden alle diejenigen, welche innerhalb der Staatskirche bleiben, Bileams gescholten, und in der Auslegung der Gleichnißreden des Herrn wird der Sauerteig, mit dem das Reich Gottes verglichen wird, als Princip des Bösen hingestellt, der Baum, auf dessen Zweige die Vögel des Himmels sich setzen, bezeichnet lediglich die Verderbniß des Reiches Gottes. Aecht sektirerisch wird so, was der Herr von der allmählichen großen Ausbreitung seines Reiches von kleinen Anfängen aus lehrt, von der Verbreitung des Bösen verstanden.

Als bei Anlaß des Jesuitensturmes am 14. Februar 1845 im Kanton Waadt eine Revolution ausbrach, hatten die Darbysten an einigen Orten Verfolgungen zu leiden. Auch die durch die Revolution herbeigeführten Zustände der Nationalkirche des Waadtlandes waren wahrlich nicht geeignet, ihnen ihre Separationsstellung zu verleiden. Ihre Zahl hätte sich wohl bedeutend gemehrt, wenn nicht die Demission der Geistlichen im November 1845 und die Bildung der freien Kirche des Waadtlandes den gährenden Kräften in der Nationalkirche einen anderen Ausweg verschafft hätte. Doch bestehen gegenwärtig noch in den meisten Städten des Waadtlandes darbystische Congregationen, wovon die zahlreichsten die von Lausanne und von Vevey sind. — Die genannte Zeitschrift „le témoignage" erscheint jetzt unter anderem Titel („Etudes scripturaires") und mit veränderter Redaction.

Auf dem Continente von Europa ist nächst der Schweiz Frankreich ihr Hauptsitz, wo sie an sehr vielen Orten sporadisch vorkommen, und auch in Paris, Lyon und Marseille eigene Congregationen haben, doch bestehen sie meist aus ungebildeten Leuten. Auch in Frankreich wenden sie sich nur an die Erweckten, finden aber in der freien Kirche Frankreichs ein heilsames Gegengewicht. In England haben sie nie zu rechtem Gedeihen kommen können. Gerade in diesem Lande hat sich neuerdings unter ihnen eine Spaltung gebildet, welche ihre Verzweigungen auch auf den Continent erstreckt hat. Ein gewisser Newton ist, ähnlich wie Irwing, mit der Behauptung aufgetreten, daß Christus eigentlich mit Sünde behaftet gewesen sey. Er fand Anhänger unter seinen Landsleuten, wurde jedoch von den übrigen Plymouthbrüdern verstoßen, — von Darby excommunicirt; die darbystische Congregation von Vevey wurde auch von dieser Irrlehre ergriffen und spaltete sich bei dieser Gelegenheit in zwei Theile, so erging es noch an mehreren anderen Orten. Es wird aber auch denen, welche den Irrthum Newton's nicht theilen, nachgesagt, daß sie mehr mit

der Hoffnung der einstigen Verherrlichung der Kirche und den darauf bezüglichen Weissagungen sich beschäftigen, als mit dem Kampfe wider die Sünde im eigenen Herzen. Viele glauben, daß die Darbysten ihren Culminationspunkt überschritten haben und daß sie mit Darby (der gegenwärtig im Waadtlande ist und nächstens nach England zurückkehrt) ein Ende nehmen werden. Freilich sind der Uebelstände in den Volkskirchen und auch in den dissentirenden Gemeinden genug, um einer solchen Richtung, wie sie die Darbysten verfolgen, noch auf lange Zeit Nahrung zu geben*). S. meinen Bericht über sie in der Ev. KZtg. Berlin 1844. Nr. 23 ff., den Bericht von Heinz im Repertorium von Reuter. 1845. Sept. S. 276; meine Schrift, eine Erweiterung des vorhin genannten Berichts in der Ev. KZtg.: Les frères de Plymouth et John Darby etc. Lausanne 1845. und Godet, examen des vues Darbystes sur le saint ministère etc. Neuenburg 1846. Herzog.

Pneumatomachen, s. Macedonier.

Pnuel, פְּנוּאֵל, wie mit Ausnahme von 1 Mos. 32, 31., wo Pniel (פְּנִיאֵל), doch mit Widerspruch des Samaritaners und zweier Handschriften Kennikot's, steht, immer sonst selbst 1 Mos. 32, 32. geschrieben wird (Sept. *φανουήλ*, Vulg. Phanuel), ist eine Stadt jenseits des Jordans, nordöstlich von Suchoth, am Jabbok (1 Mos. 32, 22.). Ob sie aber auf der Nord- oder Südseite desselben zu suchen ist, hängt, da man den Ort bis jetzt nicht mit Sicherheit wieder aufgefunden hat, davon ab, wie man 1 Mos. 32, 22 ff. erklärt. Denkt man V. 25. zu לְבַדּוֹ wieder בַּמַּחֲנֶה V. 22. hinzu, was gewiß das Natürlichste ist, da Jakob von den Seinigen für diese Nacht getrennt seyn wollte und V. 22. die ganze Nacht gemeint seyn wird, so muß Pnuel, wie auch Josephus (Antt. 1, 20, 2.) annimmt, auf der Nordseite des Flusses gelegen haben; eine Ansicht, welcher auch Raumer (Paläst. S. 246) beitritt; wogegen Hieronymus s. v. Jaboc und Rosenmüller 2, 2, 31. die Südseite des Flusses als den Ort, wo die Stadt lag, betrachten. Ohne Zweifel hatte die Stadt eine alte Heiligkeit bekommen im Andenken an das Erlebniß des Erzvaters. Doch erfahren wir nichts weiter darüber. Zur Zeit der Richter war sie mit einem festen Thurme versehen, den jedoch Gideon (Richt. 8, 8 f. 17.) zerstörte. Später ließ Jerobeam die Stadt befestigen (1 Kön. 12, 25.), woraus hervorgeht, daß sie eine für das Kriegswesen nicht unwichtige Bedeutung hatte. Daß der Ort, dessen Bedeutung „Antlitz Gottes“ ist, von dem Erzvater Jakob seinen Namen erhielt, wird 1 Mos. 32, 31. ausdrücklich erwähnt und ist auch daran ebenso wenig wie bei Bethel zu zweifeln. Vaihinger.

Pococke, Eduard, Lehrer der arabischen Sprache, sowie auch Professor des A. T. in Oxford, † 1691, ist als Orientalist und Ausleger des alten Testaments bekannt und verdient, indem er noch früher als Schultens seine Kenntniß der orientalischen, namentlich der arabischen Sprache auf die Erklärung des alten Testaments anwendete. In dieser Weise commentirte er Hoseas, Micha, Joel, Malachias. Er machte sich auch verdient durch Herausgabe des Geschichtswerkes des Eutychius von Alexandrien (s. Band IV. S. 257), der Chronik des Abulfaradsch (s. Bd. I. S. 93) und einiger Abhandlungen des Maimonides.

Poenitentiale Romanorum, sive liber poenit. romanus, s. Bußbücher, Bd. II. S. 468.

Pönitentiarius heißt der die Buße auferlegende Geistliche, welcher ordentlicher Weise der Beichtvater ist (s. d. Art. Bd. I. S. 785. 786). Der Ausdruck Pönitentiar wird indessen nicht von jedem Confessionarius gebraucht, sondern zunächst von einem

---

*) Schon seit dem Anfang der vierziger Jahre finden wir die Plymouthbrüder in Ostindien, wenn auch nur sehr sporadisch, in Calcutta und auch auf der Küste von Malabar. Damals erschien der genannte Bericht in der Ev. KZtg. über sie in einem englischen Blatte zu Bombay und veranlaßte von Seiten der Plymouthbrüder Entgegnungen. Gegen sie richtete Bischof Wilson von Calcutta zu derselben Zeit eine Charge (anglikanischer Hirtenbrief). Auch in Ostindien wenden sich die Plymouthbrüder nur an die bekehrten Hindus.

solchen, der den Bischof vertritt. Wir finden einen solchen schon zeitig im Orient als *πρεσβύτερος ἐπὶ μετανοίας* (Socrates hist. eccl. lib. V. cap. 19.), später noch im Occident (s. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. II. c. VII. nr. XIII—XV. cap. X. nr. V sq.). Gegen Ende des 11. Jahrh. findet sich in Rom ein Pönitentiarius als Gehülfe des Pabstes, nach dessen Muster die Einsetzung in der ganzen lateinischen Kirche erfolgte. Das Laterанconcil von 1215 can. 10. (in c. 15. X. de officio jud. ord. I, 31) verordnete: „tam in cathedralibus, quam in aliis consentualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadjutores et cooperatores habere . . . . . in audiendis confessionibus et poenitentiis injungendis . . .” Demgemäß wurde in manchen Diöcesen ein eigener bischöflicher Pönitentiar eingeführt und als Mitglied des Capitels besonders autorisirt. So verfügte z. B. schon 1218 der Bischof Emerard von Amiens: „Ponitentiarius, loco nostri confessiones audiet de quacunque parte dioecesis ad ipsum referantur, exceptis confessionibus curatorum nostrorum et Magnatum et Baronum, quas nobis reservamus. Ad illum etiam, tanquam ad illum, quem post nos in hoc officio proximum esse volumus, dubitationes, si quae emergent, in foro poenitentiali jubemus reportari. Poenitentias injunctas ab aliis confessoribus relaxare poterit, aut mutare, prout secundum Deum vident expedire.” Die vielen bischöflichen Reservate trugen wesentlich dazu bei, die Anstellung solcher Pönitentiare allgemeiner zu machen. Im Mainzer Sprengel finden wir sie als eine ordentliche Einrichtung schon vor der Mitte des 13. Jahrhunderts. Man s. das im J. 1246 zu Fritzlar gehaltene Provinzialconcil cap. 4. (bei Hartzheim, Concilia Germaniae III, 572). Das Mainzer Provinzialconcil von 1310 verfügt, daß jeder Bischof zwei Pönitentiare für die Reservate bestelle, von denen er einen bei sich habe, der andere Mitglied des Capitels sey (Hartzheim a. a. O. IV, 221). Indessen wurde die Einrichtung doch nicht überall getroffen, und die Reservate nahmen auch einzelne Bischöfe strenger für sich oder den Vicar in Anspruch (vgl. Synode von Constanz von 1463 und 1483 bei Hartzheim a. a. O. V, 469. 565 u. a. Beispiele aus anderen Ländern gibt Thomassin a. a. O. Kap. X. Nr. VI f.). Das Tridentinische Concil bestimmte endlich sess. XXIV. cap. VIII. de reform.: „In omnibus etiam cathedralibus ecclesiis, ubi id commode fieri poterit, poenitentiarius aliquis cum unione praebendae proxime vacaturae ab episcopo instituatur, qui magister sit vel doctor aut licentiatus in theologia vel jure canonico, et annorum quadraginta, qui aptior pro loci qualitate reperiatur, qui, dum confessiones in ecclesia audiet, interim praesens in choro censeatur.” Nähere Erläuterungen über diese Verordnung sind durch die Congregation für das Tridentinum ergangen und mitgetheilt bei Ferraris bibliotheca can. s. v. canonicus. Art. IX. nr. 47 sq. und in der Richter'schen Ausgabe des Concils zu dieser Stelle S. 344. 345. Bei den neueren Einrichtungen der Domcapitel ist mehr als bisher auf die Bestellung eines eigenen Capitularen für die Vertretung des Bischofs in den Reservaten (s. d. Art. Casus reservati, Bd. II. S. 610) Rücksicht genommen, wie in Bayern, Preußen, der oberrheinischen Kirchenprovinz, der Schweiz, und zuletzt auch in Oesterreich (vgl. Concordat Art. XXIII.).

Ein eigener Poenitentiarius major (Großpönitentiar) steht in Rom an der Spitze der Poenitentiaria (s. d. Art. Cardinal; vgl. Langen, die römische Curie. Münster 1854. S. 419 f.). Als Vertreter desselben erscheinen die poenitentiarii minores, welche in St. Peter, im Lateran und in St. Maria Maggiore für die Gläubigen aller Sprachen bestehen (a. a. O. S. 422). **H. F. Jacobson.**

Pöschl, Thomas, gehört mit seinen Anhängern, den Pöschlianern, zu den merkwürdigen Schwärmern, die in unserer Zeit in der römischen Kirche Deutschlands aufgetreten sind, durch die Ausgeburten ihres auf die höchste Spitze getriebenen Mysticismus bis zu den wildesten Ausbrüchen des finstersten Wahnglaubens gelangten und durch strenge Verfolgungen unterdrückt wurden. Der Stifter dieser Schwärmer, Pöschl,

war am 2. März 1769 zu Höritz in Böhmen geboren, römisch-kirchlicher Confession, seit dem 6. Septbr. 1796 Priester in der Linzer Diöcese und seit 1806 Beneficiat-Cooperator und Vorsteher der Stadtschule zu Braunau. Als Cooperator bereitete er den unglücklichen Buchhändler Palm zum Tode vor und begleitete ihn auch zur Hinrichtung. Gerade dieses Ereigniß in seinem Leben schien seinen ohnehin überspannten und zum schwärmerischen Mysticismus geneigten Geist gewaltig erschüttert zu haben, denn von jetzt an offenbarten sich an ihm vielfach Spuren von Tiefsinn und Melancholie. Im Sinne jenes Mysticismus hielt er Erbauungsstunden, verbreitete er Traktätchen, darauf aber wurde er als Landkaplan nach Ampfelwang im Dekanate Vöklabruck im Innkreise von Oberösterreich versetzt. In dieser Versetzung fand er eine Zurücksetzung, die seiner schwärmerischen Richtung neue Nahrung bot, denn nun hielt er sich für einen Märtyrer des Glaubens, in seiner aufgeregten Phantasie träumte er von Visionen und Offenbarungen, glaubte er sich berufen, eine neue Kirche zu stiften. Ampfelwang war jetzt zunächst der Schauplatz seiner schwärmerischen Thätigkeit, und nicht bloß in seinem Pfarrorte, sondern auch in Azbach, Unkenach, Gampern, Schärfling und in anderen benachbarten Ortschaften gewann er Anhänger, deren Zahl er, besonders unter dem weiblichen Geschlechte, durch Predigten, fliegende Blätter und kleine Broschüren zu steigern wußte. Seine Lehre ging wesentlich dahin, daß Gott und die Jungfrau Maria allen Reinen erscheine und sich denselben offenbare, daß Christus in den Herzen der Reinen wohne und diese zu allen Handlungen leite. Die Reinigung des Menschen sey daher die Hauptsache in seinem Leben, denn sie nur könne ihm den Himmel öffnen, und sie zu unterlassen oder ihr sich zu entziehen, müsse zum Tode führen, der dann allein noch die Reinigung schaffen könne. Durch die Reinigung — eine Art Exorcismus — sollte der Teufel aus dem Menschen getrieben werden; dazu wurde dem sich Reinigenden ein gewisses Pulver und Oel eingegeben. Beide Mittel bewirkten heftige Convulsionen, während welcher Frauen in bacchantischer Wuth um die sich Reinigenden herumtanzten und den Teufel vertreiben halfen. Die Gebetsübung bezeichnete Pöschl als ein wichtiges, der Reinigung dienendes Mittel; daher wurde jene Uebung mit der größten Anstrengung bald mit gesenktem Haupte, bald auf der Erde mit hingestrecktem Körper vollzogen, in der Erwartung, daß sich der Himmel öffnen sollte. Dem Zwecke der Reinigung diente auch das oft wiederholte Opfer für Messen, das Wallfahren, strenge Fasten und Communiciren mit oder ohne Beichte. Auch Frauen sollten die Beichte abnehmen und Absolution ertheilen können. Endlich meinte Pöschl, daß eine allgemeine Judenbekehrung nahe bevorstehe, daß das Juden- und Christenthum zu einer allgemeinen Religion verschmolzen, eine neue, jüdisch-katholische Kirche gegründet, dann aber das tausendjährige Reich beginnen und eine Auswanderung nach dem neuen, im Diamantenglanze strahlenden Jerusalem eintreten werde. Diese Lehren sollte man, nach Pöschl's Aeußerung, selbst unter der Gefahr des Todes bekennen, denn außerdem würden die neuen Offenbarungen verloren gehen.

Das Treiben Pöschl's und der Pöschlianer zog manche ernstliche Störung der bürgerlichen Ordnung nach sich, daher schritten die Behörden mit strengen Maßregeln gegen die Schwärmer ein, hoben die Versammlungen derselben auf, zogen die Theilnehmer zur Untersuchung, veranstalteten, um sich ihrer zu bemächtigen, nächtliche Streifzüge und schritten mit Verhaftungen gegen sie vor. Pöschl selbst kam erst eine Zeit lang unter die specielle Aufsicht des Dekanates von Vöklabruck, wurde aber dann, weil sein Einfluß fortdauerte, eingezogen (1814) und nach Salzburg in Haft gebracht. Jetzt steigerte sich der Glaubenseifer seiner Anhänger um so mehr; sie wußten mit ihrem Oberhaupte eine geheime Verbindung zu unterhalten, erkannten in der Rückkehr Napoleon's von Elba (1815) das Erscheinen des Antichrists, erwarteten den nun erfolgenden Eintritt des tausendjährigen Reichs, erwählten aus ihrer Mitte den Bauer Joseph Haas zum Führer und Oberhaupte und schritten bis zu den Ausbrüchen des wildesten Fanatismus vor, indem sie selbst so weit gingen, die Ermordung der Unreinen als ein Gebot

des Herrn zu bezeichnen. Am Charfreitage des Jahres 1817 beschlossen die Fanatiker in der Nähe von Ampfelwang dem Herrn ein Menschenopfer zu bringen, das Opfer aber durch das Loos zu bestimmen. Das Loos fiel auf Haas selbst, der aber seine 19 Jahre alte Pflegetochter dazu beredete, statt seiner als freiwilliges Opfer zu sterben. Sie wurde darauf in furchtbarer Weise ermordet und mit ihr außerdem noch die Mutter des Haas und ein alter Mann als Opfer getödtet. Pöschl hörte von diesen Greueln in seinem Gefängnisse und verabscheute sie tief, doch wurde er nach Wien geführt und im Deficientenpriesterhause verwahrt, in dem er nun blieb, aber die Spuren von Geisteszerrüttung deutlich erkennen ließ. Bald darauf verschwand durch geeignetes Einschreiten der Behörden die Sekte der Pöschlianer, und Pöschl selbst starb am 15. November 1837. Uebrigens hatten sich die Spuren der von den Pöschlianern gehegten Schwärmerei 1816—1817 auch in Würzburg und in der Umgegend gezeigt; der Augustiner Conventual Johannes Hoos hatte hier mit Bernhard Müller von Kostheim bei Mainz den religiösen Wahnsinn jener fanatischen Schwärmer geweckt, aber das Einschreiten der geistlichen und weltlichen Behörden unterdrückte ihn bald. Vergl. die protestantische Pfarrei Vöklabruck von ihrer Gründung im Jahre 1812 unter Bayern bis zu ihrer förmlichen Auflösung im Jahre 1825 nach ihrem Rückfall unter Oesterreich. Ein Beitrag zur Kenntniß des Zustandes der Protestanten in Oesterreich und der Pöschlianer jener Gegend, von J. C. S. F. Würth. Marktbreit 1825. Anselm Ritter von Feuerbach's Leben, von Ludw. Feuerbach. Leipz. 1852. Th. 2. J. C. L. Gieseler's Kirchengeschichte der neuesten Zeit, von D. E. R. Redepenning. Bonn 1855. S. 338 f. **Neudecker.**

Poesie, christliche. Die unendlich reiche Geschichte und Gestaltung des geistigen Lebens, welche mit diesem Namen bezeichnet ist, kann hier nur in Umrissen gezeichnet werden. Wenn wir die Poesie als die festliche Darstellung begeisterter oder ideeller Anschauungen im Elemente des künstlerisch geordneten Wortes betrachten, das Christenthum aber als die Versöhnung, welche Gemüth und Welt beruhigt und bewegt bis zur festlichsten Erhebung, so ist die innige Verwandtschaft zwischen Christenthum und Poesie nicht zu verkennen, und man kann sagen: alle wahre Poesie hat etwas Christliches an sich; alles wahre Christenthum ist mit der Poesie verwandt, eine Lebensquelle der Poesie. Gleichwohl ist der scharfe Unterschied und Gegensatz zu fixiren, daß die Poesie wie die Kunst überhaupt ihre Befriedigung an dem ideellen Scheinen im Werden hat („So laß mich scheinen bis ich werde", s. m. philos. Dogm. S. 373), während das Christenthum ein Werden schafft und will, aus dem das rechte Scheinen (die Epiphanie) hervorgehen soll. Diesen Gegensatz des symbolischen Scheinens und des realen Wesens und Wirkens hat schon Plato in seiner Polemik gegen die Poesie und das Drama (s. Theod. Mundt, Dramaturgie, S. 12. Plato, de republ. III, 272. X, 283. De legib. II—III. VII.) klar erkannt, während er in der neueren Zeit sogar in der Theologie mitunter durch eine zu starke Betonung des darstellenden Handelns im Cultus verwischt worden ist. Es ist ein Gegensatz, so stark, daß er offenbar leicht in den Widerspruch verkehrt werden kann, wie dieß überall geschieht, wo man die Kunst, die Poesie zum Ersatz der Religion oder das Drama zum Ersatz des Cultus macht. Auch sind von Lucrez und Lucian herab manchmal bedeutende antireligiöse Poesieen verfaßt worden. Gleichwohl ist der Gegensatz ein harmonischer und zwar so gestellt, daß zunächst die Poesie weissagend auf das Christenthum hinzielt, daß sie sodann in freier Verbindung das Christenthum begleitet, daß sie endlich zum reichsten, festlichsten Ausdruck des Christenthums wird, während seinerseits das Christenthum gern an wahrhaft poetische Ideen und Stimmungen anknüpft, in seinem innigsten unmittelbaren Cultus zur Poesie wird, die reichsten Quellen der Poesie in der Menschheit aufschließt und am Ende in seiner Vollendung als die höchste Verwirklichung aller Poesie erscheinen will. Blicken wir auf die heidnische vorchristliche Poesie, so sind die Mythologieen insofern nicht abgöttische Systeme, sondern Symbolik des Höheren, Ahnungen

der Wahrheit, insofern sie noch von dem Bewußtseyn getragen sind, Poesie zu seyn. Daher nähern sich denn auch die Heidenthümer der christlichen Idee am meisten in ihren Poesieen, z. B. das skandinavische Heidenthum in der Edda, das griechische in den großen Tragikern. Was aber das klassische Alterthum überhaupt zu bedeuten hat als Vorausdarstellung und Ausbildung der humanen Formen für den göttlichen Inhalt der Offenbarung, das kommt zu seinem reinsten Ausdruck in der alten klassischen Poesie. Daher bildet denn auch die klassische antike Poesie eine bestimmte Parallele mit der hebräischen oder alttestamentlichen Poesie und Prophetie. Auf der klassischen Seite herrscht die Form, der schöne, festliche Schein, auf der prophetischen Seite der Lebensgehalt, der heiße, ringende Kampf des Werdens. Dort leuchten prophetische Ideen auf an der Poesie, welche dort die Hauptsache ist (z. B. bei Aeschylus); hier leuchten poetische Formen auf an der realen Prophetie, welche hier die Hauptsache ist (und selbst die Geschichtschreibung des A. Test. participirt daran in ihrem vielfach verkannten symbolisch ideellen Ausdruck); daher waltet dort das Schöne vor, hier das Erhabene. Das Christenthum hat sich aber auch in dieser Hinsicht auf Poesie als die reine höhere Synthese der humanen Form und des göttlichen Gehaltes erwiesen. In der Gemeine zu Korinth trat das Zungenreden in der reichsten Blüthe hervor (Kap. 13.), und schon im N. Test. werden als christliche Gesänge unterschieden: Psalmen, Hymnen und geistliche Oden (Ephes. 5, 18. 19; vgl. Koloss. 3, 16).

Wie aber das Christenthum überhaupt nicht als Satzung über die Völker hat kommen wollen, sondern als erweckende Lebensnorm, so hatte auch die Synthese der klassischen und der hebräischen Poesie in den altkirchlichen Hymnen und anderen Dichtungen, wie sie namentlich in dem gleichmäßigen Strophenbau und dem Reime einen neuen Ausdruck gewonnen hat, die Bestimmung, die eigenthümlichen poetischen Gaben der Völker zu erwecken und zu normiren. Daher bemerken wir auch, daß die antiken Formen in dem Maße wieder äußerlich dominirend hervortreten, wie das Christenthum die Gestalt der mittelalterlichen Gesetzesreligion annimmt, daß dagegen mit dem kirchlichen Mündigwerden der christlichen Völker auch die einzelnen Nationalsprachen, Nationalliteraturen und Nationalpoesien zu ihrer bestimmten Bildung und Gestalt kommen. Am meisten dauert der hebräische Einfluß auf der lyrischen Seite, der klassische auf der dramatischen Seite fort; in dem epischen Gebiet ist die Synthese am stärksten, und im prosaischen Epos, dem Roman, war sie schon vor dem Christenthum vollzogen (Tobias, Judith). Nach dem oben Gesagten werden wir eine drei- bis vierfache Gestalt der christlichen Poesie unterscheiden müssen; einen weitesten und einen weiten, einen engeren und einen engsten Kreis. Im Allgemeinsten nämlich participirt alle Poesie der Christenheit mehr oder minder auch an der Christlichkeit. Selbst die unter der Morgenröthe des Christenthums entstandenen skandinavischen Edden verrathen den Anhauch des Christenthums in christlichen Anklängen, selbst in dem Epos einer furchtbaren rächenden Vergeltung, den Nibelungen, hat die eheliche Liebe und Treue ein christliches Maß, und selbst die von der Kirche emancipirte moderne Poesie hat in ihren edelsten Vertretern eine Fülle christlicher Ideen ausgesprochen (Schiller's Jungfrau von Orleans, Göthe's Faust u. s. w.) und manchmal auch in minder edlen Organen noch mitunter, wie Bileam wider Willen geweissagt. Neben dem Einfluß des alten Testaments und der alten Klassiker ist aber Ein Faktor der allgemeinsten christlichen Poesie nicht genug gewürdigt, nämlich der Einfluß der arabischen Poesie, die wohl noch mehr als das katholische Mittelalter an der klassischen spanischen Romantik, und durch diese an der modernen deutschen und französischen Romantik betheiligt ist (s. B. G. Sulzer, allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. I. den Art. Abentheuerlich). Wir haben uns nun hier über dieses unermeßliche Feld nicht weiter zu verbreiten, sondern beziehen uns auf die Geschichte der poetischen Literatur überhaupt, so wie der einzelnen poetischen Volksliteraturen insbesondere. Nur in Betreff der Karakterzüge der Poesie der Christenheit bemerken wir, daß bei ihr (besonders auch nach alttestamentlichen Impulsen) eine Na-

turpoesie hervortritt, wie sie außerdem nur in der indischen Poesie anklingen mag, eine Poesie der höheren Minne, der Freundschaft, der ritterlichen Ehre, der heroischen Todesfreudigkeit, der freien Pflicht, mit einem Worte, der ihrer selbstgewissen Persönlichkeit, eine Poesie der Humanität, des Universums, des Geistes und der Idee, der Schuld und der Sühne, der religiösen Ergebung, des Jenseits, wie sie nur der christlichen Sphäre eigen seyn kann. In Bezug auf die Formen ist die wunderbare Fülle neuer Bildungen zu würdigen, und es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß der Dithyrambus hier fast bis zum Erlöschen zurücktritt, während das festliche lyrische Lied erst hier zu seiner eigentlichen Vollendung kommt. Sollten die einzelnen Nationalpoesien karakterisirt werden, so müßte namentlich hingewiesen werden auf den arabisch-romantischen, fabulirenden und pathetischen Zug der pyrenäischen (spanischen und portugiesischen), auf den leidenschaftlich feurigen und musikalischen Zug der italienischen, auf den zur Komik geneigten, sententiösen, witzigen Zug der französischen, auf den humoristischen, subjektiv gewaltigen, geistig grübelnden und naturfreudigen Zug der britischen, auf den tiefsinnigen, idealistisch überschwenglichen Zug der deutschen Dichtung.

Was ferner den engeren und engsten Kreis der christlichen Poesie betrifft, so hat darüber der Artikel „Kirchenlied“ verhandelt. In begrifflicher Hinsicht mag noch bemerkt werden, daß das Lied überhaupt der in die künstlerisch gemessene und betonte Form eines begeisterten Wortes gefaßte Ausdruck einer innerlich festlichen Stimmung und Anschauung ist; das christlich religiöse Lied ein solches Lied, welches aus der Wechselwirkung zwischen einer objektiven christlichen Wahrheitsgestalt oder Geisteswirkung, und einem in der Tiefe des christlichen Friedens festlich gestimmten Gemüthe hervorgeht; das Kirchenlied endlich ein bedeutungsreiches christliches Lied, in welchem die christliche Gemeine einerseits den reinen Ausdruck ihres objektiven Glaubens, andererseits ihres gemeinsamen subjektiven inneren Lebens findet. Zur Periodirung der Geschichte des Kirchenliedes erinnern wir an die Unterscheidung der Stadien: 1)der urevangelische Hymnus; 2) das dogmatische Bekenntnißlied oder altkatholische Kirchenlied; 3) das liturgische Kirchenlied (Mittelalter); 4) das altprotestantische Kirchenlied (böhmische Brüder); 5) das evangelische Glaubenslied mit dem Karakter der vorwaltenden objektiven Wirklichkeit (Luther); 6) das evangelische Glaubenslied mit dem Karakter der vorwaltenden individuellen Subjektivität (Paul Gerhard); 7) das Lied des allgemeinen christlichen Lebens (von Gellert an), in den Stadien: a) der subjektiven Reflexion, b) der mystischen Ahnung (Novalis; vgl. m. kirchliche Hymnologie S. 40 ff.). Eine Eintheilung, die auch anderwärts berücksichtigt worden ist. In der Eintheilung der verschiedenen Liederarten folgen wir immer noch lieber dem Apostel Paulus mit der Aufstellung von Psalmen, Hymnen und Oden (Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16.), zu denen das ausgeprägte-kirchlich lyrische Lied kommt, als anderen Autoritäten, und erachten die Bezeichnung „Predigtlieder“ und ähnliche für haltlos auf poetischem Grund und Boden. Zur Literatur des religiösen Liedes sind die Sammlungen von A. J. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten. 4 Thle. Altona 1817—22. Der h. Gesang der Deutschen. 2 Thle. Altona 1832—33. Daniel, Thesaurus hymnologicus. Halle 1841. — L. E. P. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nikolaus Hermann und Ambrosius Blaarer. Stuttg. 1841. Königsfeld, lateinische Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter, mit beigedrucktem Urtext und Einleitung von A. W. Schlegel. Bonn 1847 (Weber). Simrock, Lauda Sion und Zionsharfe, wie die Sammlungen von Schlosser, Mone, Mützell, Kehrein, die namhaftesten neueren Liedersammlungen und Gesangbücher, sowie die geschichtlichen Werke von Gebauer, Mohnicke, Langbecker, Hofmann von Fallersleben (s. m. Hymnologie S. 61), Koch, Cunz, Wangemann, Göring und Andere zu vergleichen.

In der Geschichte der christlich religiösen Poesie nach dem umfassenden Begriffe spezifisch-religiöser Dichtung unterscheiden wir fünf Perioden: 1) die altkatholische, 2) die

mittelalterlich traditionelle, 3) die religiöse Poesie der erwachenden Völker, 4) die klassischen nationalen Bildungsperioden, 5) die religiöse Poesie einer beginnenden allgemeinen Weltliteratur. In der ersten Periode hat sich nächst den Ueberlieferungen biblischer Gesangstücke aus dem apostolischen Zeitalter (s. m. Schrift, die kirchliche Hymnologie S. 40), und den Anfängen des altkatholischen Hymnus und Kirchengesanges besonders früh die christliche Volksschrift in religiösen Romanen und poetisch apokalyptischen Schriften, namentlich im Anschluß an die jüdische, insbesondere alexandrinische Schriftstellerei dieser Gattung entwickelt. Wir rechnen dahin ganz entschieden den Hirten des Hermas und die Clementinen (s. m. Geschichte des apostol. Zeitalters I. S. 40), meinen aber, daß die ganze apokryphische Literatur der drei ersten Jahrhunderte, wie sie von Adam bis zur Apokalypse und zu den apostolischen Vätern (Clemens, Ignatius) hin sich an alle bedeutsamen Objekte und Momente mit ihrem bunten Gespinnste gehangen hat, hierher zu rechnen sey. Außerdem nimmt das religiöse Lehrgedicht eine bedeutende Stelle ein. (Gregor von Nazianz, Synesius, Lactantius, Commodianus.) Die Versuche, welche zu Julian's Zeiten gemacht wurden, die den Christen verbotene Pflege der alten Klassiker durch Nachbildungen der Alten zu ersetzen (die beiden Apollinaris von Laodicäa) hatten keine nachhaltige Wirkung. Doch kehrten sie im Mittelalter in Folge der Abhängigkeit des mittelalterlichen Geistes vom Alterthum reichlich wieder. Die Dichtung der Messiaden oder der epischen Verherrlichungen des Lebens Jesu, welche schon mit den apokryphischen Evangelien begonnen hat, findet ihren ersten künstlerisch bestimmten Ausdruck in der Historia evangelica des spanischen Presbyters Juvencus (um 329), welcher ebenfalls eine poetische Darstellung der Genesis in 154 Hexametern schrieb. Vorbilder in Form waren Virgil und Ovid. Victorinus (um 370) schrieb ein episches Gedicht auf den Tod der sieben makkabäischen Brüder. Cölius Sedulius (zur Zeit Theodosius II.) verherrlichte in der Dichtung Mirabilia divina die wichtigsten Thatsachen des A. und N. Testaments. Ueberhaupt wurden biblische Bücher und Begebenheiten vielfach illustrirt, sogar commentirt, und wir nennen in dieser Beziehung noch Dracontius, Claudius Victor, Elpidius, Avitus, die Dichterin Elpis, Gemahlin des Boëthius u. A. — Zu diesen halb epischen, halb exegetischen Dichtungen kommen die panegyrischen Verherrlichungen der Heiligen einerseits, sowie andererseits Lehrgedichte aller Art, besonders auch polemische und dogmatische (St. Prospers, Epigramme über Augustin's Sentenzen). — In der zweiten Periode, im Mittelalter, scheiden sich zwei Zeiten. Auf der einen Seite prägt sich die unfreie scholastische Abhängigkeit vom Alterthum (außer der Sphäre des eigentlichen christlichen Produktes des Kirchenliedes) noch mehr aus, und es dauert diese Richtung über die Reformationszeit in den Mönchs- und Jesuitenschulen fort (Balde); auf der anderen Seite kündigt der Völkerfrühling in den aufkeimenden Nationalliteraturen sich an. Isidorus von Hispalis und Beda Venerabilis, zwei der angesehensten encyklopädischen Meister des Mittelalters, haben auch den poetischen Reigen der mittelalterlichen Schulpoesie eröffnet. Beda gab auch eine ars metrica dazu. Aldhelmus de laude virginum und de octo principalibus vitiis mag bestimmter das Zeitalter karakterisiren. Zu den didaktischen und panegyrischen Stücken, den epischen Formen, der Legende, dem religiösen Roman (s. T. Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen. Berl. 1851. S. 302) kommt jetzt auch die dramatische religiöse Poesie (s. Th. Mundt, Dramaturgie S. 149; Alt, Theater und Kirche, S. 328; Hase, das geistliche Schauspiel).

Die religiöse Volkspoesie hat sehr früh bei den germanischen Völkern begonnen; man kann wohl sagen: vom Anfang des Christenthums an. Ueber die altenglische Poesie vergl. man die Studien und Mittheilungen von Dr. Bouterweck: Caedmon's biblische Dichtungen, 2 Thle. Gütersloh 1850—54 (voran ging ein latein. Programm, de Caedmone); die vier Evangel. in alt-nordhumbrischer Sprache, Gütersloh 1857; hier nur in Bezug auf volksthümliches Christenleben zu erwähnen. Auch in Deutschland ist die biblisch epische Dichtung sehr früh erblüht; namentlich in dem sächsischen Heliand des 9. Jahrh., den man nur nicht zu einem christlichen Epos sonder Gleichen

sollte hinaufschrauben wollen (Vilmar I. S. 43), in der dreißig Jahre jüngeren oberdeutschen Evangelienharmonie des Otfrid. Die deutschen Minnesänger haben nicht nur die irdische Liebe meist in höherer gemüthlicher Auffassung besungen, sondern auch die religiöse Gottesminne; aber an die Seite der katholischen Loblieder zur Verherrlichung Marien's (Gieseler II, 2. S. 463; vergl. Daumer, Marianische Legenden und Gedichte. Münster 1859. und die Sammlungen der Marienlieder) treten auch schon die protestantischen Rügelieder gegen Rom, das Pabstthum und die Hierarchie (s. Gieseler II, 4, S. 237 u. a. a. Stellen, der Renner; Reinecke der Fuchs, 1498).

Ein religiöser, kirchlicher Hauch durchweht die ganze mittelalterliche Zeit und Poesie, wie im alten Bunde die hebräische, selbst Gottfried von Straßburg verherrlicht Christus und die Madonna mit innigen Tönen; Wolfram von Eschenbach feiert das christliche Ritterthum in Titurel und Parzival; in der Sage vom heil. Gral reflektirt sich die mittelalterliche Verehrung für das Mysterium der Eucharistie. Es mag aber um deßwillen doch nicht behauptet werden, die deutsche Literatur habe ein zweifaches klassisches goldenes Zeitalter durchgemacht, und das erste, die Zeit der Minnesänger, sey selbst herrlicher gewesen als die klassische Literatur der neueren Zeit. Obschon Homer sogar unerreichbar über allen späteren Dichtern steht, so tritt doch die klassische Periode der Griechen erst mit den Tragikern ein; für die dramatische Poesie aber hat das deutsche Mittelalter nur erst die Anfänge geschaffen (Hans Rosenglüt, Hans Volz, Hans Sachs). Unter den religiösen Volksbüchern des späteren Mittelalters nimmt die heil. Genoveva eine hohe Stelle ein. Es darf zudem nicht übersehen werden, daß sich das ganze Mittelalter besonders in seinem Legendenwesen religiös poetisch erhalten hat; ebenso protestantisch religiös in dem Reichthum seiner Satyren, welche selbst auf die Kanzel kamen (Gailer von Kaisersberg über das Narrenschiff).

Die Reformation hat nicht nur unmittelbar den tiefsten, reinsten Quell des Kunstlebens, die Quellen des religiösen Liedes in der unmittelbaren freien Heilserfahrung des Subjektes wieder aufgeschloßen und damit zunächst den evangelischen Kirchengesang nach seiner reichen Fülle besonders in der lutherischen Kirche in's Leben gerufen; sie hat auch mittelbar als die Synthese des formalen Humanismus und des substantiellen Schriftglaubens die poetischen Nationalgeister der Christenheit wieder in die lebendigste Wechselwirkung gesetzt mit der klassischen Poesie des Alterthums, sowie mit der erhabenen Poesie des alten Testaments. Und wenn die romanischen klassischen Literaturen zum Theil das Gepräge des katholischen Mittelalters und des arabischen Mährchens an sich tragen, wenn auch die klassische Literatur Frankreichs wohl die Einwirkungen des befreiten Humanismus geerbt hat, nicht aber die Einwirkungen der Schrift, so haben sich dagegen die germanischen klassischen Literaturen unter dem zwiefachen Segen der antiken Poesie und des lebendigen Schriftwortes gebildet, wie dieß vor Allem Milton und Klopstock bezeugen, und sie sind eben damit zu den Agentien einer Neugestaltung der neueren Poesie geworden, welche den Anfängen der christlichen poetischen Weltliteratur zu Grunde liegt. In den klassischen Nationalliteraturen der neueren Zeit spiegelt sich also der Riß zwischen der katholischen und der evangelischen Welt deutlich ab, wie dieß der Gegensatz der romanischen Poesie in Italien und Spanien und theilweise in Frankreich mit der britischen, deutschen und skandinavischen beweisen mag. Am ausschließlichsten katholisch erscheint die spanische und die portugiesische religiöse Poesie (s. Kalderon), obschon auch hier Cervantes eine freiere Richtung einschlägt; die italienische offenbart bedeutende Anflüge des Protestantismus (Dante, Boccaccio); die französische hat weniger religiöse Elemente, und diese sind von freierer Richtung (biblische Stücke des Racine). Ein Ideal protestantischer weltlicher Poesie auf religiös-sittlicher Grundlage bildet Shakespeare (s. Betrachtungen über die religiöse Bedeutung Shakespeares. Heidelb. 1855). Wir haben gesehen, wie Milton (s. d. Art.) einen Mittelpunkt zwischen Dante und Klopstock in der Durchführung des großen Epos des Reiches Gottes bildet. Der Gegensatz zwischen weltlicher und religiöser Poesie übrigens, den das spätere Mittelalter

und die italienische und spanische Literatur vollendet hat, zieht sich auch durch die ältere protestant. Literatur hindurch. Dazu kommt die Spannung zwischen der kirchlich dogmatischen Richtung und dem modernen Humanismus, die im 18. Jahrhundert zu ihrer vollen Ausprägung kommt. Auf Klopstock, den letzten Repräsentanten der deutschen national-religiösen Poesie im engeren Sinne folgt Lessing's Nathan mit den drei Ringen.

Mit diesem Gepräge hat die neuere poetische Weltliteratur begonnen. Sie ist vorwaltend humanistisch. Man wird aber nicht sagen dürfen, sie sey in gleichem Maße unchristlich oder gar antichristlich, als sie von der Dogmatik und der Kirche sich abgewendet hat. Um auf den Unterschied zwischen beiden Momenten hinzuweisen, braucht man nur Schiller's Jungfrau von Orleans zu nennen. Uebrigens hat sich in der neueren Literatur der ausgeprägten Poesie des Unglaubens, des Fleisches und des Abfalls eine verheißungsvolle Blüthe religiöser Poesie entgegengestellt. Neben dem freien religiösen Liede nimmt in Deutschland, in England, in Amerika der moderne religiöse Roman eine hohe Stelle ein (Strauß, Posgaru, Steffens, Uechteritz, Miß Stowe ꝛc.). Das religiöse Epos ist ebenfalls vielfach wieder hervorgetreten, ohne die großen epischen Dichtungen der früheren Zeit zu erreichen. (Eines der namhaftesten ist Pollock's Lauf der Zeit. Aus dem Englischen in's Deutsche übertragen). Wenn man neuerdings die episch-didaktische Dichtung Amaranth selbst in der protestantischen Welt als Zeichen einer neuen Zeit begrüßen wollte (z. B. Barthel), so ist das ein Beweis, wie sehr der Partheigeist gegen grobe sittliche Anstöße, poetische Schwächen und fanatische Härten blind machen kann. Das religiöse Drama im engeren Sinne hat ebenfalls nicht die Anerkennung des religiösen Romans, der überhaupt eine Lieblingsdichtung der Zeit ist, erreichen können, obwohl mehrfach geistvoll bearbeitet (F. A. Krummacher, Rückert, Wiese's Petrus, Paulus u. A.). So gewiß aber der vertiefte und gereinigte christliche Glaube und der christliche Humanismus noch zu einer höheren Einigung gelangen werden, so gewiß steht der christlichen Poesie noch eine große Zukunft bevor.

J. P. Lange.

Poiret, Peter, wohl der einzige Mystiker unter den französischen reformirten Theologen, ward geboren zu Metz 1646. Sein Vater war Schwertfeger, er selber sollte sich zuerst der Bildhauerkunst widmen, lernte aber im 13. Jahre lateinisch, fand später zu Buchsweiler ein Unterkommen als französischer Lehrer bei den Kindern des Herrn von Kirchheim, Statthalters des Grafen von Hanau-Lichtenberg, und ging 1664 nach Basel, wo er Theologie studirte. Vier Jahre später ward er Prediger zu Heidelberg; von da ward er 1672 ebenfalls als Prediger nach Anweiler im Zweibrückischen berufen. Hier las er Tauler, Thomas a Kempis und andere mystische Schriftsteller; sie zogen ihn mächtig an und entschieden von nun an seine Geistesrichtung. Nachdem er, durch die Kriegsunruhen genöthigt, Anweiler 1676 verlassen hatte, lebte er mehrere Jahre in Holland und zu Hamburg, bis er sich 1688 nach Rheinsburg unweit Leyden zurückzog, wo er in völliger Abgeschiedenheit bis an sein im Jahre 1719 erfolgtes Ende sich nur mit mystischer Theologie beschäftigte. Durch das Ergreifen des Tieffsten und Innersten im Glaubensleben hielt er sich für über die äußeren Gegensätze der Kirche erhaben, war jedoch nicht frei von unklarer Schwärmerei; sein Mysticismus, weit entfernt, spekulativer Natur zu seyn, war die in Gefühl und Phantasie wurzelnde Theologie der Liebe oder des Herzens, wie er selber sie zu nennen pflegte. Dabei nahm er Alles in sich auf, was er in älteren und neueren, zumal katholischen mystischen Schriftstellern fand; am innigsten schloß er sich der Antoinette Bourignon an, mit der er persönlich befreundet war, die er gegen Verunglimpfungen vertheidigte und deren Leben er beschrieb. Eine Fortbildung oder eigenthümliche Gestaltung des Mysticismus sucht man vergebens in seinen eigenen Schriften, die übrigens in geringerer Zahl sind, als seine Ausgaben und Uebersetzungen der Werke Anderer. So hat er die Imitatio Christi, die deutsche Theologie, die Schriften der heiligen Katharina von Genua in's Französische übersetzt, und die der Bourignon, der Madame Guyon und mehrere Andere herausge-

geben, meist mit längeren Vorreden versehen. Auch Jakob Böhme's Grundsätze hat er in einem lateinischen Büchlein kurz zusammengestellt. Die bemerkenswerthesten seiner eigenen Werke sind: L'économie divine ou Système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, Amsterdam 1687. 7 Bde. 8.; La paix des bonnes âmes dans tous les parties du Christianisme, sur les matières de religion et particulièrement sur l'Eucharistie, Amsterdam 1687. 12.; Les principes solides de la religion et de la vie chretienne, appliqués à l'éducation des enfants, Amsterdam 1705. 12. Sein der Uebersetzung der deutschen Theologie beigegebener, immer brauchbarer Catalogue des écrivains mystiques ist auch anderen seiner Werke beigedruckt, welche fast alle auch in's Lateinische, Holländische und Deutsche übersetzt worden sind.

C. Schmidt.

Poissy, Religionsgespräch zu, im September 1561, eine wenn auch nicht durch ihre unmittelbaren Folgen, so doch durch die bewegenden Ursachen ihrer Entstehung und vermöge der dadurch kund gegebenen Stimmung Frankreichs wichtige Episode der französischen Reformation. Ueber die Verhältnisse und den Fortschritt dieser letzteren bis zur Zeit des genannten Gespräches s. Bd. IV. S. 517—532. Die Umstände waren günstig für die Reformirten. Katharina von Medicis (s. d. Art.) regierte damals Frankreich während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Karl's IX. Sie zog sich von den Guisen etwas zurück und fühlte die Nothwendigkeit, auf irgend eine Weise zwischen den Katholiken und den Reformirten, die zahlreich, mächtig und einflußreich waren, eine friedliche Verständigung zu bewirken. Sie konnte um so eher sich dieser Hoffnung hingeben, da die Reformation unter allen Ständen bis zu den höchsten Würdeträgern der Kirche und des Staates hinauf lebhafte Sympathien geweckt hatte. Dieß zeigte sich in der Notablenversammlung in Fontainebleau im August 1560, in der Generalversammlung der Stände am 13. Dezbr. 1560 zu Orleans eröffnet, am 31. Januar 1561 geschlossen, mit der bestimmten Erklärung, daß die Versammlung im Monat Juni wieder stattfinden sollte. Damals aber wurden die Geistlichen vom Adel und vom dritten Stande getrennt. Während diese beiden Stände im Städtchen Pontoise versammelt wurden, beschied der Hof, damals in St. Germain verweilend, die Geistlichen nach der nahe gelegenen Abtei Poissy; dahin wurden sämmtliche Bischöfe und Erzbischöfe des Reiches, sowie die Stellvertreter der abwesenden Prälaten berufen. Die Versammlung sollte theils für die bevorstehende Erneuerung des Tridentinum vorarbeiten, theils als eine Art von Nationalconcil die Reformation der französischen Kirche betreiben, theils endlich aus dem Reichthum der Kirche die Schuldenlast des Königreiches verringern helfen. Die Versammlung wurde am 28. Juli 1561 eröffnet. Die Zumuthung aber, die der Kanzler Michel de l'Hospital im Namen des Königs den Versammelten nicht undeutlich machte, daß sie an eine Reformation nicht nur der Mißbräuche, sondern auch der Lehre Hand anlegen sollten, fand bei den Prälaten, wie natürlich, eine sehr getheilte Aufnahme. Noch weniger konnten sich Viele darein finden, daß auch die Reformirten angehört werden sollten. So hatte es nämlich die Generalversammlung in Orleans beschlossen, und dieser Beschluß war vom Könige genehmigt worden. Wie man dazu gekommen, wie das mit anderen Bestrebungen zusammenhing, das bedarf einer näheren Erörterung.

Im Okt. 1557 war Beza nebst einigen anderen französisch-reformirten Theologen nach Worms gekommen und hatte die dort versammelten deutschen Theologen um eine Verwendung zu Gunsten der in Paris eingekerkerten Evangelischen bei Heinrich II. gebeten. Die deutschen Theologen forderten die Uebergabe eines Glaubensbekenntnisses. Beza übergab eine Erklärung, die als Glaubensbekenntniß gelten konnte; es war darin gesagt, daß die Reformirten mit der augsburg. Confession vollkommen übereinstimmten, den einzigen Art. vom Abendmahl ausgenommen, der noch streitig sey, von dem sie aber hofften, daß er nach beiderseits gehörter Erklärung frommer und gelehrter Männer wohl beigelegt werden könnte. Dieß so wie die persönliche Verwendung Beza's bei mehreren deutschen Fürsten hatte zur Folge, daß namentlich der pfälzische Kurfürst Otto Hein=

rich bei dem französischen König die Sache der evangelischen Gefangenen in Paris vertrat. Zu gleicher Zeit aber wuchs in Deutschland die Spannung zwischen den beiden protestantischen Schwesterkirchen. Als Friedrich von der Pfalz zum schweizerischen Bekenntniß übertrat, kam ein großer Schrecken über das weitere Eindringen des deutschen Calvinismus über die deutschen Lutheraner. Die württembergischen Theologen zeigten sich besonders eifrig in Ausprägung des strengsten lutherischen Lehrbegriffes. Bald darauf, im Frühjahr 1561, ließ König Anton von Navarra, der neue Generalstatthalter des Königreichs, die deutschen evangelischen Fürsten auffordern, Gesandtschaften mit Verwendungen für die französischen Protestanten an den Hof abzuordnen, worauf er deutscherseits ermahnt worden, die augsburg. Confession zur Annahme zu bringen, und zwar besonders im Punkte der Lehre vom Abendmahl. Welch ein Triumph, wenn Anton mit seiner ganzen Parthei und vielleicht gar mit dem ganzen Lande zum lutherischen Lehrbegriffe sich bekennen sollte! Besonders Herzog Christoph von Württemberg zeigte sich in dieser Weise thätig. Bereits am 12. Junius fertigte er einen besonderen Gesandten an Anton ab, mit einem Exemplar der A. Conf., des neuen württemberg. Bekenntnisses und verschiedener anderer Bücher der lutherischen Theologen. Zur Durchführung der Reformation drang er auf ein Nationalconcil. Dieselben Bücher übersandte er dem Herzog von Guise mit der Bitte, zu prüfen ehe er verfolge. Der württembergische Gesandte fand die Prälatenversammlung, die als Nationalconcil handeln sollte, bereits ausgeschrieben. In dieser Beziehung war seine Botschaft bereits überflüssig geworden. Aber des Herzogs Rath, protestantische Theologen beizuziehen, fand freudige Aufnahme bei dem Könige und der Regentin, und auch seine Empfehlnng der A. Conf. blieb nicht ohne Nachwirkung. Am 25. Juli verkündigte ein königliches Patent Allen, die in der Religionsangelegenheit zu Poissy etwas vorbringen würden, freies, sicheres Geleit. Die katholisch gesinnten Prälaten gingen in dem Sinne darauf ein, daß die reformirten Prediger aus der Schrift und den Kirchenvätern widerlegt werden sollten. Der Cardinal von Lothringen versprach dies zuversichtlich und begehrte keine anderen Waffen als die Schrift und die Kirchenväter. Er nahm sich auch vor, den Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformirten zu benutzen, um diese in die Enge zu treiben. Die Reformirten dagegen waren voll Freude und Hoffnung.

Demgemäß wurde also die Sache des Colloquiums von allen Seiten betrieben. Schon vor dem 25. Juli ging ein Bote mit Briefen von Anton, Condé und Coligny und der Gemeinde zu Paris nach Genf ab, um Beza zur Theilnahme einzuladen. Dieser, nächst Calvin das Haupt der Reformation, war durch seine Umgangsformen, seine Kenntnisse, seine Gewandtheit der dazu geeignete Mann. Auf den besonderen Wunsch der Regentin wurde auch ihr Landsmann Peter Martyr Vermigli, damals Professor in Zürich, berufen. Ebenso wurden die deutschen evangelischen Fürsten gebeten, ihre Theologen abzusenden. Allein bei der herrschenden confessionellen Spannung konnte man sich über die den Theologen mitzugebenden Instruktionen, die man doch gleichförmig zu machen wünschte, nicht einigen. Nach langen Verhandlungen zogen sich die meisten Fürsten zurück; und als endlich von Heidelberg und Stuttgart Theologen abgingen, fanden sie die Versammlung bereits geschlossen.

Beza war sogleich bereit, die Einladung anzunehmen, aber die Genfer Regierung empfand es übel, daß man sich bloß an Beza, nicht auch an sie gewendet, da sie ihm den Urlaub zu geben hatte. Da zugleich die Zürcher Bedenken äußerten wegen Martyr's Absendung, da die Kunde einlief von einem neuen harten Edikte gegen die Reformirten, so fand man es in Genf nicht rathsam, Beza, auf dem ohnehin ein Contumazurtheil als auf einem um der Religion willen Ausgewanderten laste, wegziehen zu lassen, und er mußte mit schweren Herzen an die Gemeinde in Paris schreiben, er werde dem Colloquium nicht beiwohnen. Dieser Brief war für die Prediger, welche schon anfingen, sich einzufinden, und für die Häupter der Reformirten am Hofe ein wahrer Donnerschlag. Sogleich erließen sie an Beza ein dringendes Schreiben, doch ja ihnen seine

Hülfe nicht zu versagen (10. Aug. 1561), und Anton von Navarra mußte an die Herrn von Genf schreiben und sie bitten, Beza ziehen zu lassen. Das wirkte. Während Martyr noch in Zürich festgehalten wurde, trat Beza am 17. August seine Reise an und traf am 22. August in Paris ein. Die Freude über seine Ankunft war um so größer, als unterdessen bereits große Besorgniß entstanden war wegen der Anschläge der Gegner. Am anderen Tage, hieß es, sollte Franz von Guise mit einem tüchtigen Haufen bei Hofe eintreffen, daher Coligny mahnte, man solle allenthalben Hülfe zusammenraffen und sie auf das Allerschnellste an das Hoflager schicken. Solches schrieb Beza an Calvin in Genf drei Stunden nach seiner Ankunft in Paris. Er setzt hinzu: „du siehst, welch ein Tumult bevorsteht, wenn der Herr nicht auch hierin uns in Gnade bewahrt. Ich für mein Theil, der ich vielleicht in einen Bürgerkrieg, statt in ein Colloquium gerathen bin, werde mich hier ruhig verhalten, bis die Unserigen am Hofe, von meiner Anwesenheit benachrichtigt, mich wissen lassen, was ich thun soll."

Diese Besorgniß zeigte sich damals als ungegründet, sie sollte sich aber später nur zu sehr verwirklichen. Tags darauf am Hofe zu St. Germain eingeführt, fand Beza sehr freundlichen Empfang. Am Morgen des folgenden Sonntags, dem Tage nach seiner Ankunft in St. Germain, hielt er, aufgefordert von den Seinen, in der Wohnung von Condé Gottesdienst. Wer nur Zutrit erhalten konnte, fand sich ein, Viele aus Neugierde, um die ihnen unbekannte Art und Weise des neuen Gottesdienstes zu sehen, Andere aus dem Wunsche, den von den Hohen und Höchsten geschätzten Mann ansichtig zu werden. Eine feierliche Stille der Verwunderung bei den Einen, der Begeisterung bei den Anderen lag auf der Versammlung, als der ketzerische Prediger das Wort auslegte. Am Abend wurde er zum Könige von Navarra eingeladen, der damals zwar auf die katholische Seite hinüberneigte, aber schon aus Karakterschwäche den Mann, der am Hofe so gnädige Aufnahme fand, nicht zurückstoßen mochte. Er fand bei ihm eine glänzende Gesellschaft, die Königin Katharina, Condé, Cardinal Bourbon, Cardinal von Lothringen. Dieser suchte ihm etwas anzuhaben: in einem Buche, das man ihm zuschreibe, heiße es, Christus sey im Brode wie im Kothe, in coena sicut in coeno. Beza erwiederte, das sey eine baare Verläumdung. Es war ein Gedächtnißfehler des Cardinals; Melanchthon hatte jenen Satz als aus der Zwingli'schen Abendmahlslehre sich ergebend aufgestellt. Darauf brachte der Cardinal, seinem vorhin erwähnten Plane gemäß, das Gespräch auf die Differenzen zwischen Lutheranern und Reformirten. Als Beza entgegnete, daß beide in Verwerfung der Wandlung übereinstimmten, gab der Cardinal zu, daß man ob der Wandlung sich nicht trennen sollte, daß die Theologen Unrecht gethan, einen Hauptartikel daraus zu machen. Als derselbe ihn fragte: bekennt ihr, daß wir im Abendmahle natürlich und dem Wesen nach des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden? antwortete Beza, seine Verneinung und Bejahung in Eins zusammenfassend: „man nimmt mit der Hand, ißt und trinkt die natürlichen Zeichen, die bezeichnete Sache aber, Christi und Leib, wird Jedermann wahrhaft und ohne alle Täuschung angeboten, aber nur geistig, durch den Glauben empfangen, nicht mit der Hand und auch nicht mit dem Munde. Demohngeachtet ist dieses Empfangen und Theilhaftigwerden so gewiß, als dasjenige, welches wir mit den Augen sehen und mit den Händen berühren, uns nur immer gewiß seyn kann, obgleich das Geheimniß dieser Theilnahme, dieser Wirkung des heiligen Geistes und des Glaubens all unser Wissen und Verstehen übersteigt." — „Das gefällt mir, gnädige Frau", sagte der Cardinal zur Königin, „und das ist auch meine Ueberzeugung; und wenn man so friedlich und mit Gründen verfährt, ist alle Hoffnung vorhanden, daß die Unterhandlungen einen glücklichen Ausgang haben werden." „Sehen Ew. Majestät", sagte Beza zur Königin, „das sind die schon so lange verfolgten und verläumdeten Sakramentirer." Worauf Katharina an den Cardinal sich wendete: „Höret Ihr, Herr Cardinal! er sagt, daß die Sakramentirer keine andere Meinung haben, als welcher ihr selbst beistimmt." Beim Weggehen bezeugte dieser dem Beza, daß es ihn freue, seine Bekanntschaft gemacht zu

haben, und setzte hinzu: „Ihr werdet finden, daß ich nicht gar so schwarz bin, als man mich gemacht hat.“ Es war über diesen Verhandlungen 11 Uhr geworden. Doch ersuchte man Beza, noch zu bleiben und den Tag mit Gebet und Ansprache zu beschließen, was er willig, freudig, ohne alle Spur von Ermüdung that.

Beza konnte sich mit den besten Hoffnungen zur Ruhe begeben; hatte er doch selbst auf die weniger Günstigen einen vortheilhaften Eindruck gemacht. Schien doch selbst der Cardinal von Lothringen bereit, der besseren Ansicht Gehör zu geben. Freilich konnten Diejenigen, die diesen Mann näher kannten, kaum glauben, daß, was er zu Beza gesagt, im Ernste gemeint sey. Daher hatte ihm beim Weggehen ein Hoffräulein schalkhaft zugerufen: „Guter Mann, für diesen Abend, aber morgen?“ (Bon homme, ce soir, mais demain quoi?). In der That streute er am anderen Tage aus, Beza sey von ihm überwunden und zum römischen Glauben zurückgebracht worden. Sogar an der königlichen Tafel war davon die Rede, aber die Königin selbst bezeugte die Unwahrheit dieser Aussage. Die Katholischen fingen an, Beza zu fürchten, die Reformirten waren voll freudiger Erwartung und Hoffnung.

Schon einige Tage vor Beza's Ankunft hatten die reformirten Prediger eine Bittschrift abgefaßt, worin sie dem König für das ihnen gewährte sichere Geleit dankten, ihn baten, ihr Glaubensbekenntniß (s. d. Art. „Französisches Glaubensbekenntniß“) auf's Neue gnädig anzunehmen und den Prälaten zu befehlen, daß sie dasselbe untersuchen und was sie dagegen zu erinnern hätten, öffentlich in Gegenwart der Abgeordneten des reformirten Theiles vorbringen und diesen freie Antwort gestatten sollten, damit, nachdem Alles protocollirt, verglichen und vor Se. Majestät den König gebracht seyn würde, dieselbe nebst dem Regentschaftsrathe darüber nach Recht und Gerechtigkeit einen Beschluß fasse. „Damit aber das Religionsgespräch nach gehöriger Ordnung stattfinde, haben wir etliche unumgänglich nothwendige und Jeglichem gewiß einleuchtende Artikel aufgestellt; deren Beachtung wir Allen zu befehlen unterthänigst bitten: 1) die Bischöfe und Geistlichen können nicht unsere Richter seyn, weil sie unsere Gegenpartei sind; 2) der König im Beiseyn der Königin, der übrigen Prinzen vom Geblüte und anderer rechtschaffener und durch heilsame Lehren ausgezeichneter Personen mögen das Colloquium präsidiren; 3) alle Streitpunkte sollen allein durch Gottes Wort im A. und N. T. entschieden werden, als auf welches allein der Glaube sich gründen kann. Bei schwierigen Ausdrücken soll man im A. T. den hebräischen, im N. T. den griechischen Urtext zu Hülfe nehmen; 4) zwei von jeder Partei bestellte Schreiber sollen Tag für Tag ihre Protokolle gegeneinander vergleichen, und diese sollen nur dann als richtig anerkannt werden, wenn beide Parteien sie gesehen und unterzeichnet haben.“ Diese Bittschrift wurde am 17. Aug. in feierlicher Audienz dem König übergeben. Dieser nahm sie gnädig auf und versprach bald darauf Bescheid zu geben, indem er die Prälaten davon in Kenntniß zu setzen gedenke, um womöglich mit ihrer Beistimmung die Sache in's Reine zu bringen. Man begreift übrigens, daß die Begehren der Reformirten den allermeisten Prälaten sehr mißfielen. Beza, der, wie bevorwortet, am 22. Aug. angekommen, betrieb die Sache auf das Eifrigste. An der Spitze einer neuen Deputation begab er sich zum König und wiederholte jene Begehren mit der Erklärung, daß es ihm und den Seinen, wenn die Begehren abgeschlagen würden, unmöglich sey, mit gutem Gewissen und mit der Ueberzeugung, für die Beruhigung des Reiches zu handeln, dem Gespräche beizuwohnen. Die Königin erwiederte, die Abgeordneten möchten sich mit dem Bescheide begnügen, daß die Bischöfe in keiner Weise Richter seyn sollten; etwas Schriftliches aber von sich zu geben, scheine unpassend, da die Bischöfe davon Anlaß nehmen könnten, das Gespräch zu vereiteln. Alsobald nachdem die Abgeordneten die königlichen Zimmer verlassen, erschienen 12 Doctoren der Sorbonne, um gegen alle Verhandlungen mit Ketzern, welche die Bischöfe nicht als ihre Oberen erkennen, zu protestiren; als diese Protestation nicht angenommen wurde, verweigerte die Sorbonne alle Theilnahme an dem zu haltenden Gespräche; es fanden sich also Mitglieder der Fakultät ein auf rein private Weise.

Am Vormittage des 9. Sept. nahm endlich das Gespräch seinen Anfang im großen Refectorium des Nonnenklosters zu Poissy. Der junge, damals gut aussehende König nahm unter dem für ihn errichteten Thronhimmel Platz. Er war umgeben von seiner Mutter, den Prinzen und Prinzessinnen des königlichen Hauses, den Großwürdeträgern der Krone und vielen Herren und Damen vom Hofe. Von geistlichen Herren waren anwesend: Cardinal von Tournon, Präsident der Prälatenversammlung, die Cardinäle von Lothringen, von Chatillon (dieser zur Reformation sehr geneigt), von Armagnac, von Bourbon, von Guise, die Erzbischöfe von Bordeaux und Embrun, 36 Bischöfe, die Stellvertreter der abwesenden Prälaten, die Abgeordneten der Abteien und Stifte in großer Zahl, Doctoren der h. Schrift, viele Mitglieder der Sorbonne, — überdieß Zuhörer in Menge. Da man dem Kampfe nicht ausweichen konnte, so war Alles aufgeboten worden, um durch Zahl und äußere Pracht im Aufzuge die Hugenotten zu überbieten und, wenn möglich, einzuschüchtern. Die zwanzig Abgeordneten der reformirten Gemeinden und ihre Aeltesten, im Ganzen 34 Personen, mußten einige Zeit warten, ehe sie Zutritt erhielten. Als sie durch die auf beiden Seiten neugierig sich andrängende Menge hindurch in den Versammlungssaal eingeführt wurden, entfuhren einem Cardinal die Worte: „da kommen die Genferhunde.“ „Ja wahrlich“, erwiederte Beza, „treue Hunde thun noth in der Schafhürde des Herrn, um anzubellen gegen die reißenden Wölfe.“ Die Männer blieben am Eingange des Saales stehen, denn Sitze wurden ihnen nicht angewiesen. Aller Augen waren auf sie gerichtet und Aller Herzen schlugen lauter von den widersprechendsten Gefühlen.

Nachdem der König einige Worte über den Zweck der Versammlung gesprochen, hieß er den Kanzler vortreten und der Versammlung den Zweck derselben näher darlegen: „der König habe, nach dem Beispiele seiner Vorfahren, wenn sie in gleicher Noth waren, die Prälaten zu sich gerufen, um ihnen die Lage der Dinge darzulegen und ihren Rath und Hülfe zu begehren. Er bitte sie nun, auf Mittel zu sinnen, wie der Zorn der beleidigten Gottheit zu versöhnen sey; ebenso bitte er, die Prediger der neuen Sekte so zu empfangen, wie ein Vater seine Kinder empfängt, und sich der Mühe zu unterziehen, sie zu belehren und zu unterweisen. Sollte sich, gegen alles Erwarten, die Unmöglichkeit herausstellen, sie zur Wiederkehr zu bewegen, so werde man wenigstens nicht wie bisher behaupten können, daß sie ungehört verdammt worden seyen. Eine getreue Darstellung der Verhandlungen werde im ganzen Königreiche veröffentlicht werden und das Volk sich überzeugen können, daß die neue Lehre aus guten, gerechten und gewissen Gründen verworfen worden. Uebrigens verspreche der König, immer und überall der Beschützer und Vertheidiger seiner Kirche zu seyn.“ Offenbar war das Versprechen, die Bischöfe nicht als Richter aufzustellen, nicht eigentlich gehalten worden. Indessen gab der Kanzler am Schlusse seiner Rede den Prälaten denn doch zu bedenken, daß, wenn ihr Spruch gerecht und leidenschaftslos sey, er Geltung haben werde, nicht aber dann, wenn er durch Herrschsucht und Ehrgeiz eingegeben worden. Mit Dank gegen Gott möchten sie erkennen, daß Er ihnen diese Gnadenfrist gewährt habe, um ihnen zur Selbsterkenntniß zu verhelfen. Bliebe sie unbenützt, so sey gewiß anzunehmen, daß der Herr drein greifen und daß sein Gericht über sie mit unsäglichem Jammer und Verderben hereinbrechen werde.

Darauf rief der Herold: „Theodor von Beza hat das Wort!“ Beza, in schwarzer Edelmannstracht, trat vor die Schranken und sprach mit fester und volltönender Stimme: „Sire, da der Ausgang jedes Unternehmens von Gottes Gnade und Beistand abhängt, so wird es Ew. Maj. weder übel noch befremdend finden, wenn wir mit der Anrufung seines Namens beginnen.“ Hierauf fiel er auf die Knie, sowie die Begleitung, und in feierlicher Stille sprach er das Gebet, womit damals der Gottesdienst in Genf eröffnet wurde und das in den französischen reformirten und selbst in einigen deutschen Kirchen (z. B. in Basel) bis jetzt gebräuchlich ist als Eingangsgebet des sonntäglichen Gottesdienstes (Beza hat Einiges ausgelassen, Anderes, auf den Moment Bezügliches beige-

fügt); auch die Königin kniete nieder, die Cardinäle standen wenigstens auf und nahmen den Hut ab. — Darauf erhob sich Beza wieder, mit ihm die reformirte Deputation, und hielt eine lange Rede folgenden Inhalts: Er dankte dem König für die Wohlthat, nach so langem Harren endlich angehört zu werden, sprach sich rechtfertigend aus über den seiner Partei schuldgegebenen Mangel an Unterwürfigkeit und Friedensliebe und über das eigentliche Begehren derselben, das dahin gerichtet sey, das in Trümmern liegende Jerusalem wieder aufzubauen, die durch die Fahrlässigkeit der Menschen zerstreuten und zerschlagenen Heerden wieder zu sammeln innerhalb der Hürde desjenigen, der oberster und einziger Hirte sey. Er drückte den Wunsch aus, daß statt alles Sprechens aus allen Kehlen dem Herrn ein Loblied angestimmt werde. Darauf gab er eine gedrängte Darstellung des reformirten Lehrbegriffs, wie er sagte, um zwei Irrthümer abzuweisen, als ob die Reformirten nur in ganz unwesentlichen Dingen von der bisherigen Lehre abwichen, oder als ob sie alle und jede christliche Grundlage verwärfen und mit Juden und Muhamedanern auf derselben Stufe ständen. — Diese Darstellung war mit Stellen der K.-Väter belegt, um zu beweisen, daß die Reformirten in vielen Punkten mit ihnen übereinstimmen. Als er vom Abendmahle sprach, erkühnte er sich, zu sagen, daß der Leib Christi vom Brode so weit entfernt sey, als der oberste Himmel von der Erde. Hier wurde die Rede, die bisher mit der gespanntesten Aufmerksamkeit angehört worden, unterbrochen durch den dreimaligen Aufruf des Cardinals Tournon: „blasphemavit!", in welchen viele Prälaten und Sorbonnisten einstimmten. Sie scharrten mit den Füßen, standen auf und lärmten, bis die Königin ihnen Stille gebot. Es muß ziemlich arg hergegangen seyn, da selbst der Cardinal von Lothringen sich bewogen fand, die Leute zur Ruhe zu weisen, aber auch die Königin war durch jene Aeußerung Beza's stutzig gemacht. Dieser behielt übrigens seine ganze Fassung, fuhr freimüthig fort und beschloß dann seine Rede mit einem stillen Gebete auf den Knien, worauf er dem König das französische Glaubensbekenntniß übergab. — Da ergriff Cardinal Tournon in heftiger Bewegung das Wort: „Wohl habe man vorausgesehen, daß solcher Skandal kommen würde, und nicht ohne Gewissensskrupel habe die Versammlung sich dem Wunsche des Königs gefügt, sich bei der Verhandlung einzufinden; auch sey es nur aus Achtung gegen seine Majestät geschehen, daß man sich nicht, sobald jene gräuliche Lästerung ausgesprochen worden, sofort entfernt habe. Er bat den König, nichts von dem, was Beza vorgebracht, zu glauben und sein Urtheil aufzuschieben, bis die Prälaten auf Beza's Rede die Erwiederung gegeben hätten. Man werde eine solche Antwort geben, daß der König auf den rechten Weg zurückgebracht oder vielmehr (so corrigirte sich der Redner selbst) auf demselben werde erhalten werden." Hier wurde die Königin unwillig: „Aus dem lauteren Worte Gottes solle man darthun, was recht sey, was nicht; denn wir sind hier, um beide Theile zu hören und die Sache gründlich zu erwägen." Der Cardinal Tournon verlangte eine schriftliche Mittheilung der Rede, die ihm versprochen wurde. Damit schloß diese erste Sitzung. Beza schrieb besonders an die Königin wegen jener Stelle seiner Rede, um den übeln Eindruck, den dieselbe auf sie gemacht, zu verwischen; in derselben Absicht ließ er die ganze Rede nebst dem Briefe an die Königin drucken; Tausende von Exemplaren wurden unter Freund und Feind verbreitet.

An demselben Tage, wo diese erste Sitzung stattfand, war Peter Martyr in Paris angekommen. Derselbe wurde am Hofe zu St. Germain wohl aufgenommen und hatte daselbst ein Gespräch mit der Königin, worin diese ihre Verlegenheit deutlich kundgab. Peter M. gestand offen, daß er für die Reformation von den Prälaten nichts erwarte. „Aber was habt Ihr dann für einen Rath, die Wirren beizulegen?" fragte die Königin, und Peter M. antwortete, es gebe keinen anderen, als daß sie den Evangelischen erlaube, ihre Versammlungen frei zu halten. Geschehe dieß, so werde sich die Wahrheit schon Bahn brechen ohne Colloquien und Disputationen. — Martyr's Stellung blieb eine untergeordnete.

Für die bevorstehende zweite Sitzung beschlossen die Prälaten, daß der Cardinal

von Lothringen in einer mit Hülfe des Dr. d'Espense (Claudius Spensa, Dr. der Sorbonne, geneigt zu einer erasmischen Reformation) zu entwerfenden Rede nur auf zwei Punkte eingehen sollte, auf die Lehre von der Kirche und vom Abendmahle. Darauf sollte ein dem reformirten entgegengesetztes Glaubensbekenntniß aufgestellt und über die Prediger, wenn sie dessen Annahme verweigerten, die Verdammung ausgesprochen und das Colloquium für geschlossen erklärt werden. Die Reformirten erhielten Wind davon und reichten bei dem Kanzler eine Protestation dagegen ein; dieser wußte es dahin zu bringen, daß die Prälaten ihre Absicht des Verdammens und Abbrechens des Gespräches wenigstens aufschoben. — Am 16. Sept. fand nun die zweite Sitzung statt. Der Cardinal von Lothringen eröffnete sie mit einer langen und stolzen Rede. Nachdem er von der Pflicht des Gehorsams gegen den König gesprochen, führte er diesem zu Gemüthe, daß er Diener der Kirche sey, verpflichtet, dieselbe zu nähren und zu erhalten. Darauf kam er auf Beza's Rede zu sprechen. Es habe die Prälaten gefreut, daraus zu entnehmen, daß die Reformirten mit den Artikeln des apostol. Symb. übereinstimmten; aber sie hätten über verschiedene andere Punkte Erklärungen abgegeben, welche vom Glauben der katholischen Kirche abwichen. Er wolle sich auf zwei Punkte beschränken; und nun sprach er vom Wesen und von der Gewalt der Kirche und vom Abendmahle. Sehr geschickt vermied er es, von der Transsubstantiation und von der Messe zu reden; er sprach von der leiblichen Gegenwart in einer Art und Weise, die der lutherischen Auffassung sich sehr näherte; die leibliche Gegenwart finde nicht lokaliter, sondern in himmlischer Weise, substantialiter statt. Im übrigen enthielt er sich aller beleidigenden Ausdrücke. Die Rede machte großen Eindruck auf die Königin und alle Anwesenden, aber vergebens baten die Reformirten um eine Abschrift derselben; sie sollte nicht discutirt werden. Ueberhaupt wollten die Prälaten von weiteren Verhandlungen nichts wissen. Die Königin dagegen bestand auf der Fortsetzung des Gespräches und gab nur so weit nach, daß die bisherige Oeffentlichkeit wegfallen und der König nicht mehr zugegen seyn sollte. So wurde die dritte Sitzung auf den 24. Sept. im kleinen Saale des Klosters anberaumt. Zugegen waren die Königin Katharina, die Königin von Navarra und ihr Gemahl, nebst den Prinzen vom Geblüte, vom Klerus fünf Cardinäle, 16 Doctoren, nur wenige Bischöfe, — von reformirter Seite nur zwölf Prediger, denen dießmal Sitze angewiesen wurden. Es wurden von beiden Seiten lange Reden gehalten, wobei sich freilich immer mehr zeigte, wie groß die Verschiedenheit zwischen beiden Theilen war, und wobei ebenfalls beide Theile sich den Sieg zuschrieben. In der Sitzung vom 26. Sept. drang der Cardinal von Lothringen darauf, daß die Reformirten die A. Conf. unterschreiben sollten, worauf entgegnet wurde, diese Forderung sey nicht statthaft, da auch die katholische Partei jene Confession zu unterzeichnen sich weigere. Nachdem man so wieder unverrichteter Dinge auseinander gegangen war, wurde ein Ausschuß niedergesetzt, bestehend aus fünf Männern von katholischer Seite und fünf von reformirter Seite, unter jenen Montluc, unter diesen Beza. In drei Conferenzen brachte dieser Ausschuß die Formel zu Stande, wovon Bd. IV. S. 533 die Rede gewesen: „Wir bekennen, daß Jesus Christus in seinem heiligen Abendmahle wahrhaft anbiete, gebe und darreiche die Substanz seines Leibes und Blutes durch die Wirkung seines heiligen Geistes, und daß wir eben den Leib, der für uns gestorben, empfangen und sakramentlich, geistlich und durch den Glauben genießen, — und weil der auf das Wort Gottes gestützte Glaube die verheißenen Dinge für uns gegenwärtig macht und wir durch diesen Glauben wahrhaftig und in der That den wahren und natürlichen Leib, das wahre, natürliche Blut durch die Kraft des heiligen Geistes empfangen, so bekennen wir in dieser Weise die Gegenwart des Leibes und Blutes unseres Erlösers im heiligen Abendmahle.“ — Alle am Hofe waren mit dieser Formel zufrieden; es schien der schwierigste Punkt erledigt zu seyn. Katharina bezeugte Beza und Montluc ihre Billigung, während Martyr, damit weniger zufrieden, als hart und zähe galt; doch wollte er obiger Confession seine Zustimmung nicht geradezu verweigern. Auch der Cardinal

erklärte, er habe in seinem Leben nie einen anderen Glauben gehabt, und er hoffe, daß die versammelten Prälaten sich damit zufrieden geben würden. Allein dem war keineswegs so. Als die Formel ihnen am 6. Oktober vorgelegt wurde, erklärten sich zwar einige als damit einverstanden, aber die Mehrzahl erklärte die Formel für ketzerisch. d'Espense hatte Mühe, sich wegen seiner Theilnahme zu rechtfertigen, und der Cardinal von Lothringen wurde lebhaft getadelt; er entschuldigte sich damit, daß in solchen Dingen die Doctoren heller sähen, deren Urtheil er sich denn unterwerfe. Sofort wurde eine streng katholische Formel aufgesetzt und der Beschluß gefaßt, die Reformirten, nach geschehener Weigerung, dieses Bekenntniß zu unterschreiben, nicht weiter anzuhören und bei dem Könige auf die Verbannung der sich Weigernden aus dem Königreiche anzutragen. —

Während der Dauer dieser Verhandlungen war die Reformation überall in siegreichem Fortschreiten begriffen; die Evangelischen erhielten manche katholische Kirchen, an vielen Orten gab es einen wahren Bildersturm. Die hugenottische Bevölkerung war durch das Gespräch auf's Lebhafteste aufgeregt worden. Als nun aber jener Beschluß der Prälaten vom 6. Oktober bekannt wurde, da wurde die katholische Reaktion stärker; eine Versammlung in der Nähe von Paris wurde von dem durch Mönche fanatisirten Pöbel mit Steinen angegriffen, wobei Einige Wunden, Andere den Tod empfingen. Der finanzielle Punkt war es, der zuletzt die Wagschale auf Seite der Katholiken neigte. Der König, in großer finanzieller Verlegenheit, hatte so wie von den übrigen Ständen, so auch vom Klerus eine Subvention begehrt; als Ersatz für die große Summe, welche der Klerus in 16 Jahren zu liefern versprach, verlangte dieser am 17. Okt., daß die Kirchen und das Eigenthum der Kirchen, deren sich die Ketzer in den verschiedenen Provinzen bemächtigt, den Katholiken wieder ausgeliefert würden. Noch am Abend desselben Tages wurde der Reichsrath versammelt, um in dieser Sache einen Beschluß zu fassen. Da man das Geld sehr nöthig hatte und doch auch die Evangelischen fürchtete, kam man dahin überein, daß dem Begehren des Klerus entsprochen, aber auch dafür Sorge getragen werden solle, daß die Evangelischen frei sich versammeln könnten. „Dieses Restitutionsedikt", sagt Baum, war die Hauptursache des Bürgerkrieges". Doch hatte das Gespräch von Poissy noch bessere Wirkungen; denn es war von großer Bedeutung, daß die evangelische Partei auf die dargestellte Weise vor den höchsten Autoritäten sich hatte aussprechen dürfen; ihr Muth wurde dadurch sichtlich gehoben, und die Bedeutendheit ihrer Stellung trat ihnen mehr und mehr in das Bewußtseyn, sowie die geheimen und offenen Sympathien, die sie fand. Beza mußte, auf ausdrücklichen Befehl der Königin noch eine Zeit lang am Hofe verweilen, während der alte kränkliche Peter Martyr entlassen wurde. Kaum waren die Verhandlungen geschlossen, so erschienen fünf deutsche Theologen, um am Gespräche Theil zu nehmen, drei Württemberger (worunter J. Andreä), zwei Pfälzer, worunter Boquinus, Professor in Heidelberg. Glücklicherweise hatte sich durch die oben erwähnten confessionellen Streitigkeiten ihre Abreise so lange verzögert; denn ihre Theilnahme am Gespräche, die dadurch unfehlbar an den Tag getretene Uneinigkeit im evangelischen Lager hätten der Sache der Reformation ohne Zweifel schweren Schaden gebracht. Auch so trat die Uneinigkeit zu Tage; doch gab es keine heftigen Auftritte. Die deutschen Gesandten wurden bald entlassen.

Vergl. Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karl's IX. 1855. 1r Bd. — Baum, Theodor Beza. 2r Theil. 1851. — Ranke, französische Geschichte. 1r Bd. S. 236. In den beiden ersten Werken sind alle gleichzeitigen Quellen ausführlich benützt.

Herzog.

Poitiers (Pictavium), Synoden. Die erste derselben wurde im Jahre 589 durch eine Revolution der Nonnen veranlaßt. Chrodieldis, eine fränkische Prinzessin und Nonne zu Poitiers, wollte die Aebtissin Leubovera verdrängen, verschanzte sich mit ihrem Anhang in der Basilika des heil. Hilarius zu Poitiers und ließ die sie excom-

municirenden Bischöfe überfallen und gröblich mißhandeln. Im Jahre 590 belegte nun eine große Synode zu Poitiers die Chrodieldis, ihre Base Basina und ihre anderen Genossinnen mit Excommunikation; aber schon im gleichen Jahre hob eine in Metz gehaltene Synode diesen Bann wieder auf. Vgl. Gregor. Turon. hist. Franc. IX, 41. X, 16. 19. Mansi IX. p. 1011. X. p. 455. 459. Harduin III. p. 490. 527. 531. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. III. S. 51. — Die zweite ward im Jahre 1004 durch Wilhelm V. d. Gr., Grafen von Poitiers, und Herzog von Aquitanien zusammenberufen. Außer der Anathematisirung der Kirchenräuber und Armendiebe sprach die Synode ein Verbot aus, das den Bischöfen Bezahlung für das Bußsakrament und die Firmung, den Priestern und Diakonen das Halten von Frauen im eigenen Hause untersagte (Concil. T. IX.). — Eine dritte im J. 1023 zu Poitiers zur Bestimmung des Apostolats des P. Martialis zusammengetretene Synode lieferte kein Resultat. — Die vierte im J. 1074, in Anwesenheit des Cardinallegaten Gerald abgehaltene Synode beschäftigte sich mit der Frage der Eucharistie gegen Berengar. Auf ihr kam es gegen diesen fast zu Gewaltthätigkeiten. — Die fünfte Synode ward 1078 unter Vorsitz des Cardinallegaten Hugo von Die gehalten, und ihr werden zehn Canones zugeschrieben (Concil. T. X.), deren erster den Bischöfen unter Androhung von Excommunikation und Interdikt ihrer Kirchen verbietet, ihre Einsetzung durch Könige oder Laien anzunehmen. — Die letzte Synode ward zu Poitiers am 18. Novbr. des Jahres 1100 eröffnet. Dieselbe entsetzte Bischof Norgald von Autun und sprach den Bann gegen König Philipp und Bertrade aus. Auch diese Synode schloß mit tumultuarischen Auftritten.

Th. Pressel.

Polanus, Amandus, von Polansdorf, gewöhnlich nur Polanus genannt, war am 16. Dec. 1561 zu Oppeln in Schlesien geboren, wo sein Vater, Heinrich von Polansdorf, als Syndikus lebte; seine Mutter hieß Martha Cominia. In seinem Geburtsorte erhielt er die erste Bildung, darauf kam er 1577 nach Breslau in die Elisabethenschule, die er sechs Jahre lang besuchte. Begabt mit trefflichen Geistesanlagen legte er hier, vornehmlich unter der Leitung von Petrus Vincentius, Nikolaus Steinberger und Kaspar Britmann, den Grund zu der Gelehrsamkeit, durch die er sich späterhin auszeichnete. Von Breslau ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Tübingen, wo er sich vorzüglich unter Theodor Schnepf's Leitung der Philosophie und Theologie widmete. In Folge einer unter dem Vorsitze von Jakob Andreä gehaltenen Disputation erklärte er sich über die Lehre von der Gnadenwahl im Sinne des apostolischen Ausspruches Röm. 9, 11., und indem die Streitfrage auch zwischen Andreä und Lambert Danäus verhandelt wurde, Polanus auf des Danäus Seite sich stellte und dadurch manche Feindschaft sich zuzog, ging er (1583) nach Basel, wo er dem Jakob Grynäus empfohlen war, späterhin auch noch nach Genf, Heidelberg und einigen anderen Städten, selbst nach Mähren (wo er zwei Jahre lang unter den böhmischen Brüdern lebte), bis er, nachdem er bereits 1590 Doktor der Theologie geworden war, für die alttestamentliche Professur nach Basel berufen wurde (1596). In diesem Amte entwickelte er als Lehrer und Schriftsteller eine große Thätigkeit; mit Geschick verband er die peripatetische Philosophie mit der des Petrus Ramus, durch seine Frömmigkeit, durch seine Gelehrsamkeit namentlich in den Sprachen und im kirchlichen Alterthume, wie durch seinen wohlthätigen Einfluß auf die akademische Jugend wurde er eine Zierde der Baseler Universität. Wiederholt verwaltete er die höchsten akademischen Aemter und weithin hatte er freundschaftliche Verbindungen, namentlich mit Theodor Beza, Daniel Tossanus, Georg Sohnius, Wilhelm Stuckius, Bartholomäus Pitiscus u. A. Seine Schriften, deren er viele herausgab, bezogen sich hauptsächlich auf die Erklärung alttestamentlicher Bücher (Analysis Malachiae. Bas. 1597; Commentarium in Danielem. ib. 1599; Analysis Hoseae. ib. 1601; Comment. in Ezechielem. ib. 1607; Exegesis aliquot vaticiniorum V. T. de Christi nativitate, passione et morte, resurrectione et adscensu in coelos. ib. 1608. etc.), auf die Lehre über die Gnadenwahl (De aeterna

Dei praedestinatione. Bas. 1600; Partitiones theologicae. lib. II. de fide, de operibus. ib. 1600) und andere theologische Streitfragen (Sylloge Thesium theologicarum Bas. 1600), namentlich auch gegen die katholische Kirche (Symphonia catholica. Bas. 1607; Theses Bellarminio potissimum oppositae, nach seinem Tode von Joh. Georg Große herausg. Bas. 1613). Zu bemerken sind noch seine Institutiones de concionum sacrarum methodo. Bas. 1604, mit seinem Syntagma theologiae christianae. Gen. 1612, in welchem auch die christliche Sittenlehre abgehandelt ist. Polanus starb am 18. Juli 1610 zu Basel. Er war zweimal verheirathet, einmal mit einer Tochter des Jakob Grynäus, Maria, dann mit Salome Wasserhun, die ihn wenige Monate überlebte und am 14. Nov. starb. Vgl. Adami Dignorum laude virorum Vitae. Frcf. ad M. 1705. pag. 383 sq. **Neudecker.**

Pole (Polus), Reginald, Erzbischof von Canterbury, berühmt durch seine Stellung, seine Gelehrsamkeit, seine Schriften, seine vielfache Thätigkeit bei den Bewegungen in der englischen Kirche unter dem König Heinrich VIII. und der Königin Maria, durch seine (damals ungewöhnliche) Mäßigung bei den Verfolgungen der Protestanten in England (doch ohne jene Karakterstärke, die auch der Selbstverläugnung und Opferbereitwilligkeit fähig ist) und durch sein wechselvolles Schicksal, war 1499 zu London geboren, von mütterlicher Seite dem damals in England regierenden Königshause verwandt, der jüngste Sohn von Richard und Margarethe Pole, einer Tochter des Herzogs Georg von Clarence. Bei den ausgezeichneten Geistesgaben, die er schon in seiner Jugend an den Tag legte, wendete ihm König Heinrich eine besondere Aufmerksamkeit zu. Er studirte, zum geistlichen Amte bestimmt, in Oxford, und der König sandte ihn, zur Fortsetzung seiner Studien, nicht bloß fünf Jahre lang nach Italien, sondern verlieh ihm auch sehr reiche Unterstützungen, übertrug ihm das mit bedeutenden Einkünften versehene Diakonat von Exeter und ließ ihn, nach erfolgter Rückkehr aus Italien und nach einem zweijährigen Aufenthalte in London, noch die Universität Paris besuchen. In diese Zeit fielen die Händel Heinrich's VIII. mit Pabst Clemens VII. wegen der Ehescheidung; Heinrich fiel vom Pabste ab, erklärte sich zum Oberhaupte der englischen Kirche, und mehrere Bischöfe, namentlich Eduard Fox, Bischof von Hereford, und Stephan Gardiner, Bischof von Winchester, vertheidigten in Schriften den vom Könige gethanen Schritt. Unter diesen Schriften fand aber vorzugsweise Richard Sampson's Oratio de dignitate et potestate Regis*) (1535) den Beifall Heinrich's, der durch Pole die Zustimmung der Pariser Universität für seine Scheidung zu gewinnen suchte. Pole ging jedoch auf Heinrich's Wunsch nicht ein und kam nach England zurück. Der König, der für seine Streitsache mit dem Pabste auf Pole's Zustimmung und Thätigkeit einen großen Werth legte, empfing ihn mit Wohlwollen, gab ihm neue Beweise seiner Gnade, und Pole wohnte selbst der Versammlung des englischen Klerus bei, als dieser Heinrich's Suprematie über die englische Kirche anerkannte. Dennoch mochte Pole die Trennung des Königs vom päbstlichen Stuhle nicht billigen, verließ England wieder, begab sich nach Avignon und von da wieder nach Italien, wo er vornehmlich in Padua sich aufhielt, mit Studien über die alte Literatur sich beschäftigte und mit den Prälaten Contareni, Bembo, Sadolet, Caraffa und anderen hochgestellten Männern in freundschaftlicher Verbindung lebte. Wiederholt bemühte sich der König, Pole, den er für sich zu gewinnen hoffte, zur Rückkehr zu bewegen, er sandte selbst Abgeordnete an ihn, aber allen Anträgen wich Pole aus, ja er erklärte dem König endlich offen, die eigenmächtige Ehescheidung und alle in der englischen Kirche vorgenommenen Neuerungen mißbilligen zu müssen. Diese Erklärung gab er mit Entschiedenheit und Freimuth, trotzdem daß

*) In dem Werke: Reformatio Ecclesiae Anglicanae, quibus gradibus inchoata et perfecta sit. Lond. 1603, wo auch die Schriften von Fox und Gardiner stehen. Vgl. Jo. Georg. Schelhornii Amoenitates historiae ecclesiasticae et literariae. Frcf. et Lps. 1737. T. I. p. 837 sq. Dan. Gerdesii Historia Reformationis. T. IV. App. p. 148 sq.

Heinrich eben Männer, die ihm entgegen waren, in blutigster Weise hatte verfolgen, einen Thomas Morus, Joh. Fisher, Bischof von Rochester, u. A. hatte hinrichten lassen. Der König, in der Ueberzeugung, Pole zu einer anderen Meinung zu bringen, übersandte ihm das zur Vertheidigung seiner Schritte geschriebene Buch Sampson's mit dem Auftrage, seine Ansicht über dessen Inhalt auszusprechen und, wenn er demselben nicht beistimmen sollte, mit hinlänglichen, aus der Schrift entlehnten Zeugnissen zu begründen. Pole schrieb darauf 1535 seine allerdings heftige Schrift: Pro unitatis ecclesiasticae defensione. Libb. IV.*), vertrat in derselben den päbstlichen Primat im weitesten Sinne, zeigte, daß Heinrich weder durch Gesetz noch durch Herkommen, noch auf Grund der Schrift und Tradition sich zum Oberhaupte der englischen Kirche erheben oder ein Recht über dieselbe haben, daß nach Christus nur der Pabst als Nachfolger des Petrus das Haupt der Kirche genannt werden könne, griff den König selbst nach seinem sittlichen Leben und seinen Handlungen mit tief einschneidender Schärfe an, meinte, daß der Kaiser statt der Türken lieber den König angreifen sollte, der durch seinen Abfall von der Kirche sein Reich in ein türkisches verwandelt und viele Seelen der Kirche entrissen habe; er bemerkte ferner, daß er auf den Befehl Christi unumwunden zum Könige rede, und forderte diesen auf, die begangenen Sünden nicht etwa noch rechtfertigen zu wollen, sondern vielmehr ernstlich zu bereuen.

Daß Pole gegen den König, trotz des ihm erwiesenen Wohlwollens, so auftreten konnte, davon lag der Grund theils in seiner Ueberzeugung von der Suprematie des Pabstes und darin, daß er in Heinrich's Vorgehen gegen den Pabst nur eine Usurpation erkannte**), theils in Heinrich's Ehescheidung, theils in der blutigen Verfolgung, welche der König geübt hatte und noch übte, theils aber auch, wie Sleidan bemerkte, darin, daß Pole den Verdacht von sich abzuwälzen suchen mochte, ein Ketzer zu seyn***). Diese Schrift, die in ihrer Darstellung mehr eine scharfe und gewandte Sophistik als eine eigentliche wissenschaftliche Begründung an den Tag legte, übersandte er dem Könige erst einige Zeit nach ihrer Vollendung in der Handschrift†); sie erregte im höchsten Grade den Unwillen Heinrich's, der denselben anfangs zu verbergen suchte, während sie den Pabst Paul III. mit Freude erfüllte, so daß er den Verfasser mit dem Cardinalshut belohnte (1536).

Heinrich ließ zunächst Pole's Schrift durch die Bischöfe Cuttbert Tonstall, Joh. Stockesley, Gardiner und Bonner beantworten, die ihm vorwarfen, daß er die Wohlthaten des Königs mit Undank belohnt habe, durch Versprechungen des Pabstes und das Verlangen nach dem Cardinalshute sich habe verleiten lassen, gegen die königliche Majestät sich zu erheben, ja selbst die Fürsten zum Angriffe und das Volk zur Empörung gegen den König aufzufordern; sie widerlegten dann Alles, was Pole zur Begründung

---

*) Bei Schelhorn a. a. O. S. 1—190.

**) Schelhorn l. c. I. p. 130. Hier sagt Pole zum Könige: Ego non omnino mutus, sed ab ecclesia matre loqui doctus, in tanto ejus discrimine et injuria vocem non mitterem? non loquerer? non exclamarem? non etiam me, quidquid sum, impiis tuis conatibus opponerem? non omnibus viis resisterem?

***) Joa. Sleidani Comment. etc. Lib. X. ed. am Ende II. p. 54. Schelhorn l. c. p. 141. Qui familiariter hominem norunt, evangelii doctrinam ei probe cognitam esse dicunt; quod autem in Henricum Regem ita scripserit, causam esse putant, ut suspicionem evitaret Lutheranismi. Surius, bei Schelhorn a. a. O. 142, erklärt die Angabe Sleidan's für eine Verläumdung, während Schelhorn S. 144—159 allerdings nachweist, daß Pole in jenem Verdachte stand. In einer wahrscheinlich von Petrus Paulus Vergerius verfaßten anonymen Schrift (bei Schelhorn a. a. O. Tom. II. S. 7 f.) wird Pole als der Ketzerei verdächtig und als Heuchler geschildert, qui agnoscebat vel saltem agnoscere se simulabat, hominem per solam fidem in Christum justificari. — Polus puram doctrinam proferri tacendo, dissimulando et fugiendo potuisse asserere non dubitavit; Schelhorn l. c. p. 27 sq. Pole habe in England die ganze Kirche nur gefälscht und befleckt.

†) Sie erschien erst 1539 zu Rom im Drucke, wahrscheinlich auf Betrieb des Pabstes Paul III.

des päbstlichen Suprematés aus der Schrift, Tradition und dem Herkommen angeführt hatte, und forderten ihn auf, den Cardinalshut wieder zurückzugeben, durch den er sich habe blenden lassen (Schelhorn a. a. O. S. 76). Der König entzog ferner dem Pole alle Einkünfte und das Dekanat von Exeter, verfolgte die, welche mit ihm in näherer Verbindung standen, ja er ließ Pole's nächste Verwandten, namentlich dessen Mutter und seinen Bruder Heinrich, hinrichten, erklärte ihn selbst des Hochverrathes für schuldig, verurtheilte ihn zum Tode, setzte auf seinen Kopf einen bedeutenden Preis, und als ihn der Pabst 1537 als Legaten zum Könige Franz nach Frankreich sandte, forderte er die Auslieferung Pole's, der sofort nach den Niederlanden flüchtete, dann aber, weil er auch hier sich nicht sicher sah, über Deutschland nach Rom zurückkehrte, wo er vom Pabste ehrenvoll aufgenommen und zur Ausführung wichtiger kirchlicher Verhandlungen verwendet wurde.

Unterdessen hatte sich Pole in einer besonderen Zuschrift an Eduard VI. (bei Schelhorn a. a. O. S. 192 f.) wegen des Inhaltes seiner Schrift gegen Heinrich gerechtfertigt, der Pabst aber über den König wie über ganz England den Bann ausgesprochen. Pole war unter den obwaltenden Verhältnissen in Italien geblieben, hielt sich vornehmlich in Viterbo auf und wurde vom Pabste u. A. nach Trident zur Eröffnung des Concils, später auch, bei dessen Verlegung nach Bologna, an den Kaiser gesendet, um diesen zu beruhigen. In Viterbo lebte er in einem Kreise von Männern, die sich einem frommen, beschaulichen Leben widmeten, die Imitatio Christi lasen, erbauliche Verse dichteten und davon redeten, wie man Alles verlassen müsse, um Christo nachzufolgen. Seine Gegner suchten schon lange nach einem Grunde, ihn wo möglich zu stürzen; wiederholt beschuldigten sie ihn der Ketzerei, daß er mit angeblichen Lutheranern in Verbindung lebe und daß er zu Trident über die Lehre von der Rechtfertigung im protestantischen Sinne sich geäußert habe. In ähnlicher Weise hatte sich auch Contareni ausgesprochen, und als dessen Traktat über die Rechtfertigung erschienen war, gab ihm Pole unverholen seinen Beifall zu erkennen, ja er lobte Contareni, daß derselbe die Lehre von der Rechtfertigung (Pole nannte sie einen Edelstein) wieder hervorgezogen habe, nachdem sie von der Kirche in halber Vergessenheit gehalten worden sey. Pole setzte selbst hinzu: „Die Bibel in ihrem tiefen Zusammenhange predigt nichts als diese Lehre“ (s. Reginaldi Poli Epistolae. Brix. 1744. Tom. 3. p. 57). Ein mächtiger Vorschub würde der damals in Italien sich entwickelnden Reformation geleistet worden seyn, wenn Männer, wie Pole, auf dem Wege, den sie betreten hatten, konsequent fortgegangen wären!

Ungeachtet jener Anklagen wäre Pole nach dem Tode Paul's III. durch den Cardinal Farnese doch beinahe zum Pabst gewählt worden. Da er nicht hoffen konnte, wieder nach England zurückzukehren, ging er in ein Benediktinerkloster; indem aber jetzt die eifrig katholische Maria den Thron von England bestieg und Julius III. Pabst wurde, trat eine neue Wendung in seinem Leben ein. Pabst Julius eröffnete durch den Legaten Joh. Franziskus Commendon Verhandlungen mit der Königin, um England mit dem römischen Stuhle wieder zu verbinden. Maria ging auf dieses Ansinnen gern ein, bat um die Sendung Pole's mit dem Karakter eines Cardinallegaten und lud diesen selbst nach England ein. Pole reiste darauf von Rom ab und nahm seinen Weg über Deutschland. Allein sein Gegner Gardiner, Bischof von Winchester, überredete den Kaiser, daß Pole der Vermählung Philipp's mit der Königin hinderlich seyn könne*), daher suchte Karl V. den Legaten in Deutschland so lange aufzuhalten, bis die Heirathstraktate mit Maria zum Abschlusse gekommen waren. Karl sandte den Didacus Mendoza dem Pole entgegen mit dem Auftrage, ihm zu erklären, die weitere Reise zu beanstanden; beide trafen sich in Dillingen. Unterdessen hatte auch Maria, auf des Kaisers Zureden, einen

*) Nach Anton Gratian und Sarpi, bei Salig, vollständ. Historie der Augsb. Confession II. S. 473, sollte Pole selbst die Absicht gehabt haben, sich nach erlangter päbstlicher Dispensation mit Maria zu verbinden.

Gesandten in dem Bischof Goldwel an Pole nach Deutschland abgefertigt. Goldwel mußte dem päbstlichen Legaten eröffnen, daß die Königin Alles aufbieten werde, um den kirchlichen Zustand, wie er bei dem Tode Heinrich's VIII. gewesen sey, herzustellen und auf die vollständige Vereinigung mit dem päbstlichen Stuhle hinzuwirken, allein vorläufig möchte er noch nicht nach England kommen, weil das Volk, das von seiner Ankunft schon gehört habe und gegen Rom eingenommen sey, in Aufruhr gerathen könnte, indeß möchte er aber doch Männer zur Besetzung bischöflicher Stühle namhaft machen. Pole war mit der Herstellung des kirchlichen Zustandes, wie der Gesandte sie angedeutet hatte, wenig zufrieden, schrieb aber doch nach Rom und zeigte dem päbstlichen Stuhle an, daß er seine Ankunft in England noch verzögern wolle, bis daselbst die gegen ihn unter Heinrich VIII. ergangenen Urtheile aufgehoben seyen. Als diese Verzögerung länger dauerte, als er erwartete, und er seine Klagen hierüber laut werden ließ, beseitigte der Kaiser diese dadurch, daß er ihn zu sich nach Brüssel berief unter dem Vorwande, für die Herstellung eines Friedens mit Frankreich mit thätig zu seyn, in der That aber, um ihn so lange bei sich zu behalten, bis die Ehepakten zwischen Philipp und Maria vollendet waren. Nach der Vermählung Beider, am 25. Juli 1554, wurde Pole von allen Urtheilen, die über ihn ergangen waren, freigesprochen, am 24. November kam er endlich in London an, wo er ehrenvoll empfangen wurde. Am 27. Novbr. erschien er im Parlamente und forderte dasselbe auf, zum Gehorsam gegen den päbstlichen Stuhl zurückzukehren, indem er zugleich bemerkte, daß er vom Pabste die nöthige Vollmacht erhalten habe, um England durch Aufhebung des Bannes in den Schooß der römischen Kirche wieder aufzunehmen. Mit sklavischer Demuth bat das Parlament den König und die Königin, voll Reue über die bisher aufrecht erhaltene Trennung vom römischen Stuhle, beim Legaten sich dahin zu verwenden, daß er die Absolution ertheile und die Wiederaufnahme Englands in die römische Kirche bewirke. Zur Buße mußte es alle Gesetze zurücknehmen, die bisher gegen den römischen Stuhl erlassen worden waren, darauf empfing es knieend die Absolution von Pole, der zugleich den Bann von England nahm, und versprach, sich dahin bei dem Pabste zu verwenden, daß derselbe die noch bestehenden Verfügungen wegen Besetzung der Bisthümer und Pfründen, der Heirathen in verbotenen Graden und der Veräußerungen der Kirchen- und Klostergüter genehmige, obwohl er deren Besitzer vor einem Schicksale warnte, wie es Nebukadnezar und Belsazer gehabt habe, da Beide die Gefäße des Tempels entheiligt und Gottes Gericht auf sich geladen hätten. Das Parlament erklärte auch noch, daß der Krone der Titel eines Oberhauptes der Kirche nicht zukomme, und ließ die alten Gesetze gegen die Ketzer von Neuem in Kraft treten. Pole ertheilte (23. Jan. 1555) mit seinem Segen den Bischöfen von Neuem die Weihe und ermahnte sie, das Volk nicht durch Härte in den Schooß der Kirche zurückzuführen, weil dadurch nur der Haß gegen die Kirche geweckt werde; er bemerkte dabei, daß die Ketzerei von selbst fallen, das Volk zum schuldigen Gehorsam gegen die Kirche wieder zurückkehren würde, wenn der Klerus, der durch Lehre und Schrift das Volk auf Abwege geführt habe, das bisherige ärgerliche Leben und die bisher bewiesene Unwissenheit beseitige, wenn überhaupt die strenge Kirchenzucht der ersten Jahrhunderte wieder zur Ausführung komme. Mit dieser Mäßigung Pole's waren indeß die fanatischen Wortführer unter Mariens Regierung, Gardiner und Bonner, Bischof von London, nicht einverstanden, die nur in der gewaltsamen Ausrottung der Ketzer das Mittel sahen, die Autorität der römischen Kirche im Lande zu befestigen. Daher begann jetzt wieder, besonders unter der Leitung beider Bischöfe, die furchtbarste Verfolgung der Evangelischen in England, ohne daß Pole sie hindern konnte, um so weniger, da er bei dem jetzt regierenden Pabste Paul IV. nicht von Neuem der Ketzerei sich verdächtig machen wollte und die Intriguen jener Bischöfe wie auch der Jesuiten zu fürchten hatte. Der am 12. Nov. 1555 eingetretene Tod Gardiner's gab indeß dem Pole einigermaßen freiere Hand, um seinen Plan zu einer Reformation des Klerus durchzuführen. Zu diesem Zwecke legte er in einer Conferenz

der Geistlichkeit zwölf Dekrete vor*), die wesentlich des Inhaltes waren: Bei jeder Messe solle man die Versöhnung Englands mit dem römischen Stuhle erneuern, die Sakramente recht verwalten; die Bischöfe sollten sich von der Einmischung in weltliche Händel fern halten, in ihren Sprengeln bleiben, nicht mehrere geistliche Stellen verwalten, an Sonn- und Festtagen predigen, ein unsträfliches Leben führen, die heilige Schrift fleißig lesen, äußere Pracht vermeiden, ihren Ueberfluß den Armen und Stiftungen zur Erziehung der Jugend zuwenden. Der Aufnahme in den geistlichen Stand sollte eine Prüfung vorhergehen, die Expektanz auf ein geistliches Amt nicht stattfinden, die Simonie bestraft werden, die Veräußerung von Kirchengütern verboten seyn; in jeder Diöcese sollten Seminarien zum Unterrichte in der lateinischen Sprache und zur Vorbereitung auf den Kirchendienst errichtet, dazu sollte der vierte Theil der Kirchengüter verwendet, endlich eine regelmäßige Visitation der Kirche hergestellt werden. Im Februar 1556 wurden diese Dekrete Pole's confirmirt und publicirt. Die Verfolgungen der Evangelischen dauerten indeß fort und Pole hatte nicht genug Karakterstärke, um ihnen energisch entgegenzutreten, ohne Zweifel aus Furcht, daß das Mißtrauen, welches der Pabst gegen ihn schon hegte, durch die Jesuiten und seine anderen Gegner noch mehr verstärkt werden könnte, überdieß war er zu Ende des Jahres 1555 zum Cardinalpriester ernannt, nach Cranmer's Hinrichtung zum Erzbischof von Canterbury erhoben worden (22. März 1556). Er verdankte diese Würde sicherlich der Königin Maria, welche bei dem Pabste die Ertheilung der Confirmationsbulle durchzusetzen wußte. Die Verfolgung der Protestanten ließ Pole selbst in seinem Erzbisthume geschehen, und obschon er 1557 eine Visitation der Universitäten von Cambridge und Oxford vornahm und Inquisitoren einsetzte, um die reformatorischen Lehren zu unterdrücken, die vornehmlich Peter Martyr Vermigli mit seinen Gesinnungsgenossen hier verbreitet hatte**), verfolgte ihn dennoch der Haß seiner Gegner und das Mißtrauen des Pabstes, der ihm vorwarf, zu lau zu seyn, zu wenig für den römischen Stuhl bei den politischen Händeln zwischen England und Frankreich zu thun und die Ketzer zu begünstigen. Pabst Paul IV. rief ihn deshalb zur Verantwortung nach Rom (1557), und nur dem Einschreiten wie dem festen Willen der Königin verdankte er es, daß er als päbstlicher Legat in England bleiben konnte. Er starb 16 Stunden nach dem Ableben der Königin Maria, am 18. November 1558. — Vergl. außer den schon angeführten Schriften G. Burnet's Reformationsgesch. der Kirche von England. Von d. Verf. selbst in's Kürzere gezogen ꝛc. Braunschw. 1765. I. S. 21 ff. II. ebendas. S. 26 ff. 159 ff. Schröckh, christliche Kirchengesch. seit der Reformation. II. Leipz. 1804. S. 575 ff., mit den literar. Nachweisungen das. Friedr. von Raumer, Geschichte Europa's seit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts. II. Leipz. 1833. S. 7—95. **Neudecker.**

Polemik — christliche und kirchliche — auch Elenchtik genannt —, eine Wissenschaft, deren Begriff zu verschiedenen Zeiten so verschieden gefaßt worden und in sich von so großer Dehnbarkeit ist, daß es schwer fällt, ihn fest abzugränzen und sicher zu bestimmen. Jedes Leben, wenn es angegriffen wird, zeigt eine Widerstandskraft, mit welcher es feindselige Einflüsse abwehrt. Das geistige und besonders das ethische Leben, welches nur dadurch besteht, daß es sich frei aus sich setzt und den Stoff, in welchem es seine Existenz hat, frei gestaltet, kann daher nur im Kampfe werden und Gestalt gewinnen. Insbesondere gilt das von jedem neuen Lebensprinzip, welches in eine gegebene Wirklichkeit eintritt, indem es sich gegen störende Einflüsse wehrt und aus zum Theil widerstrebenden Elementen seinen Leib bildet. Das Christenthum konnte

*) Salig a. a. O. S. 500: Libri duo D. Reginaldi Poli, laudatissimi Cardinalis, quos —— moriens reliquit. Primus liber de concilio agit, alter de Reformatione Angliae, sancta et huic aetati valde commoda Decreta describit. Inseritur luculenta disputatio de baptismo Constantini M. Imp. Dilingae 1562.

**) Siehe Peter Martyr Vermigli Leben und ausgewählte Schriften, von Dr. C. Schmidt. Elberf. 1858. S. 130. 153 ff.

daher nur unter Kampf gegen das bestehende Juden- und Heidenthum sich als die Macht des göttlichen Lebens geltend machen. Daher finden wir eine solche schon in den Schriften des neuen Testaments und in noch ausgedehnterem Maße in den ältesten Kirchenschriftstellern. Wir sehen, daß sich dieser Krieg auf jeder neuen Lebensstufe wiederholt, indem in Glaube, Verfassung und Sitte, wie auch Kirchenbildung Sünde, Irrthum und Mißverstand bekämpft werden müssen. So durch die dogmen- und kirchengestaltende Zeit der ersten Kirche, des Mittelalters, der Reformation, der neuen Kirche. Dieser Polemos ist aber noch keine Polemik, worunter wir nach Bildung des Wortes, wie nach Natur der Sache vielmehr ein Bewußtseyn um den Kampf verstehen, das sich als Wissenschaft darstellt. Es kann ein solcher aber sicher nicht lange geführt werden, ohne daß sich ein Bewußtseyn um die Prinzipien und die Art, wie er zu führen ist, einfindet; zunächst nur in einzelnen, im Verlaufe des Kämpfens selbst hervortretenden Momenten, jenen Lichtblicken, ohne die kein bedeutendes und erfolgreiches menschliches Thun bleiben wird. Aber diese einzelnen Sätze und Lichtblicke würden noch immer keine Polemik bilden; diese als christliche oder kirchliche Kriegswissenschaft setzt vielmehr ein wissenschaftlich vergliedertes zusammenhängendes Bewußtseyn von einem solchen Thun voraus. Von diesem aus kann dann hinterher das Einzelne auch wohl in seinem Lichte betrachtet werden und daher in Beziehung auf die Streitschriften von Lehrern der alten Kirche, besonders von solchen, die ein helles Bewußtseyn um ihre Stellung kund geben, wie Irenäus, Tertullian, Athanasius und Augustin, wohl von einer Polemik die Rede seyn. Ein wirklich theoretisches Bewußtseyn von der Art zu streiten durchdringt z. B. Tertullian's Bücher de Praescriptione adversus Haereticos und seinen Apologeticus, auch andere Schriften der patristischen Zeit, ja selbst zum Theil des Mittelalters, insbesondere in den Kämpfen gegen die Juden und Muhamedaner. In den Streitigkeiten gegen das aufdämmernde Licht der Reformation ward dasselbe heller, aber erst im Gegensatz der protestantischen und römisch-katholischen Kirche entstand eine wirkliche wissenschaftliche Polemik, welche sich dann im Kampfe der beiden evangelischen Confessionen rasch ausbildete. Hierher gehören Martin Chemnitz, Bellarmin's, Nikolaus Hunnius bekannte Schriften nebst vielen anderen, die sämmtlich als Vorarbeiten zur theoretischen Polemik gelten können, deren Name, damit aber auch die Sache, in ihrer vollen Wirklichkeit, erst mit dem 17. Jahrh. hervortritt.

In der Geschichte der Polemik können folgende Perioden unterschieden werden: I. Zeit der Vorbereitungen dazu bis zur Entstehung der polemischen Theologie. II. Polemik als Anweisung zur Bekämpfung der kirchlich-religiösen Gegner (Häretiker und Schismatiker) bis auf Schleiermacher. III. Die Polemik als Theil der theologischen Prinzipienlehre. IV. Als Theil der praktischen Theologie beide bis auf die Gegenwart.

I. Ueber die bereits besprochene vorbereitende Zeit vgl. die literarischen Nachweisungen in Joh. Georg Walch's Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit. Jena 1752. 8. Vorbericht, mit dessen gründlicher Einleitung in die Lehrstreitigkeiten innerhalb wie außerhalb der lutherischen Kirche (jedes 5 Bde.), ferner alle neueren Werke über die Dogmengeschichte, wie über die Symbolik.

II. Die Polemik ward besonders von Jesuiten in Schriften gehandhabt, in denen sie von den verschiedenen Methoden handelten, wie man die Protestanten erfolgreich widerlegen könne, und die man daher Methodisten zu nennen pflegte (vgl. Pelt, theologische Encyklopädie §. 63. S. 386 ff.), denen entgegen dann Protestanten wieder General-Argumente aufstellten. Es erschienen aber auch große Werke unter dem Titel: Theologia polemica (Vitus Pichler 1753. Gazzaniga 1778 sq.) katholischerseits, welche die Arten der Streitigkeiten aus confessionellem Gesichtspunkte enthielten; ebenso protestantischerseits mit dem mehr angemessenen Titel einer Synopsis controversiarum (Abraham Calov 1685. Musäus 1701), woran sich die erwähnten Werke von Walch, Jo. Ern. Schubert institutiones Theologiae polemicae (1756—58), Siegm. Jak. Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten (1762—64), Lorenz von Mosheim's

Streittheologie, 1763. 64, u. a. anschließen. Das letzte Werk mit solchem Titel war Friedrich Sam. Bock, Lehrbuch für die neueste Polemik (1782). Es war nämlich inzwischen ein friedfertiger Geist an die Stelle der alten Streitsucht getreten, der auch, namentlich seit Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie dem Gegner gerecht zu werden strebte. So entstanden wissenschaftliche Darstellungen der besonderen Denkweise der einzelnen Confessionskirche, die sich seit Bernhard von Sanden, Walch, Fr. Börner u. A. zur Symbolik ausbildeten, welche der Polemik ihr Herzblut aussog, worauf die junge Disciplin der Dogmengeschichte sie vollends todt machte (vgl. den Art. Symbolik und Dogmengeschichte) und sie fast gänzlich verschwand.

III. Die Theologie war bisher noch mehr als eine durch die Beziehung auf einen praktischen Zweck verbundene Masse gleichartiger Kenntnisse aufgetreten, Schleiermacher's Verdienst war es, sie durch Zugrundelegung eines Princips und scharfsinnige Construktion aus demselben zu einem vergliederten lebensvollen Ganzen zu erheben. Er belebte auch die erstorbene Polemik wieder in seiner „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (Berlin 1811). Hier wird (§. 24.) „Alles, was dazu gehört, sowohl das Wesen des Christenthums, wodurch es eine eigenthümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie sich beides wieder theilt und differenzirt" als erster Theil der christlichen Theologie in der philosophischen Theologie zusammenfaßt, welche zuerst die Aufgabe hat, das eigenthümliche Wesen des Christenthums und insbesondere des Protestantismus zum Verständniß zu bringen, dann aber die krankhaften Richtungen innerhalb derselben erkennen zu lehren. Letzteres hat die Polemik zu leisten, welche so als grundlegende theologische Disciplin erneuert wird, deren Aufgabe es ist, die Krankheiten der Kirche nachzuweisen und zu zeichnen, welche aus zurücktretender Lebenskraft (Indifferentismus) oder geschwächtem Gemeinschaftstrieb (Separatismus) hervorgehen — als Härese oder Schisma. Diese Stellung der Sache ward in Schleiermacher's Schule mehrfach weiter gebildet, am durchgeführtesten und in geistvoller Weise, wenn auch etwas künstlich, in Dr. Karl Heinrich Sack's (damals in Bonn) christlicher Polemik (1838). Dieser definirt sie als denjenigen Theil der philosophisch-kritischen Theologie, welcher die, den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der christlichen Kirche trübenden Irrthümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt." „Das Wesen des kirchlichen Irrthums bestehe in demjenigen Scheine der Wahrheit, den die Kirche, insofern sie nicht ganz bei Christus bleibe, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen lasse"; diese soll sie bestreiten, sich in der Wahrheit erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrthume thätig seyn. Die besondern zu bekämpfenden Formen desselben sind: der Indifferentismus im Naturalismus und Mythologismus; der Literatismus als Ergismus und Orthodoxismus; der Spiritualismus als Rationalismus wie als Gnosticismus; der Separatismus im Mysticismus und Pietismus; der Theokratismus als Hierarchismus wie als Cäsareopapismus. — Mit Rücksicht auf diese Darstellung gibt H. Steffensen (in den theolog. Mitarbeiten, Kiel 1841. S. 3—32) einen sehr beachtenswerthen Aufsatz über die wissenschaftliche Construktion der Polemik. Auf Schleiermacher wieder zurückgehend und an Andeutungen in dessen christlicher Glaubenslehre anknüpfend, vereinfacht er die Darstellung sehr, indem er als die beiden Krankheitsformen diejenigen unterscheidet, welche die kirchliche Frömmigkeit (das substanzielle Leben der Kirche) oder die fromme Kirchlichkeit (das formelle Leben der Kirche) trüben, denen er dann die einzelnen von Sack bezeichneten Erscheinungen (mehr die gewöhnlichen Benennungen beibehaltend) subsumirt. — Auf demselben Wege ist auch der Verfasser dieser Skizze in seiner theologischen Encyklopädie (1843) fortgegangen; nur faßt er die Apologetik und Symbolik als die allgemeine und confessionelle Principienlehre zusammen und betrachtet die Polemik bloß als einen principiellen Theil der letzteren, wodurch er auf die Unterscheidung einer allgemeinen und

besonderen Polemik, wie sie sich bei Schleiermacher findet, verzichtet, da die Krankheitserscheinungen nur in den besonderen Formen des christlichen und kirchlichen Lebens vorkommen können. Er unterscheidet die Krankheiten in Hinsicht auf Frömmigkeit, Lehre und gemeinschaftbildende Kraft, denen die einzelnen Arten sich leicht unterordnen (§. 69. II.). — Schleiermacher folgt auch der treffliche Katholik v. Drey.

IV. Eine andere Auffassung der Polemik geht neben dieser her, ja ist in ihren Anfängen aus ihr hervorgewachsen, diejenige, welche ihr eine Stelle in der praktischen Theologie anweist. In älterer Zeit ward zwischen theoretischer und praktischer Theologie nicht scharf geschieden; seit diese Scheidung aber durchgeführt worden, verschwindet die Polemik meist ganz in der Apologetik, welche Danz zu den kirchenpraktischen Disciplinen rechnet. Ernst macht mit dieser Zuweisung zuerst Lücke, ein berühmter Anhänger Schleiermacher's, welcher (in einer Recension von Sack's Polemik in den theol. Studien und Kritiken 1839. 1. S.283) sie als Heilkunst der Krankheit im kirchlichen Lebensorganismus bestimmt, ohne ihr jedoch in der praktischen Theologie eine Stelle anzuweisen, an deren Grenzen er sie sucht. Die dort verheißene weitere Ausführung hat er nicht gegeben. — Mit mehr Zuversicht als gründlichem Eingehen will Kienlen (Stellung der Apologetik und Polemik in der theolog. Encyklopädie, Studien und Kritiken 1846. 4.) der Polemik als dem besonderen Theile der kirchlichen Principienlehre, „der Wissenschaft von der Aufstellung und Vertheidigung der Principien der confessionell christlichen Lehre, welche einer bestimmten Sonderkirche zum Grunde liegen müssen", ihre Stelle als ersten Theil zusammen mit der Apologetik in der Kirchenorganisationslehre vindiciren.

Am entschiedensten hat J. P. Lange in Bonn diesen Weg, jedoch in ganz eigenthümlicher Weise, verfolgt. Er fügt der philosophischen und positiven als dritten Theil die angewandte Dogmatik oder Polemik und Irenik bei, welche sich auf jene beiden erbaut als eine „Anwendung des christlichen Dogmas auf Alles, was sich Dogmatisches in der Welt finde und Anspruch darauf mache, die menschliche Gesellschaft zu constituiren", „die Herrschaft desselben in der ganzen Menschheit zu vermitteln und so die Vollendung der ideal-socialen Gemeine, die Erscheinung des Reiches Gottes mit anzubahnen" (christliche Dogmatik. 3. Theil. Heidelberg 1852). Wie wenig diese Fassung der Benennung „Polemik" entspricht, ergibt sich aus der Darlegung der Theile, welche aus dem Gebiete der Heilkunde ihren bildlichen Ausdruck entlehnend, nach vorausgegangener Diagnose (der dogmatischen Statistik), eine allgemeine Therapeutik folgen läßt, welche auf die specielle, die kirchliche Polemik und Irenik, hinweist. Die kirchlichen Religionsfehler in Bezug auf den Gottes-, Menschen- und Christusbegriff und dann den Kirchenbegriff sind in einer beigefügten Tabelle (zu S. 104) veranschaulicht, wo viele neue Namen und Combination des Verfassers Ideenreichthum, aber auch seine wissenschaftliche Willkür anschaulich machen.

Wird Name und Karakter der Polemik festgehalten, so ist ihre Stelle in der praktischen Theologie gewiß unbestreitbar; wird sie aber als Principienlehre ihres praktischen Inhaltes entleert, so gehört diese theilweise in die Lehre von der Kirchenorganisation, theilweise in die von der Kirchenzucht und dann in die Theorie der Seelsorge, der theoretische aber, wie es vom Verfasser dieses Artikels geschehen ist, als ein vorbereitender Theil in die specielle Principienlehre, durch welche die dogmatische Theologie vorbereitet wird, in Auseinandersetzung mit der Geschichte wie mit dem allgemeinen Gedankengebiet (der Philosophie). Als Elenchtik würde sie dann zugleich eine Theorie des christlichen Streites seyn können, so weit diese nicht in die Moral gehört.

Mit der Symbolik hat sie auch schon G. S. Franke in Kiel verbunden der sie, als Schutzwissenschaft faßt für die Präcision der Dogmatik, als empfohlen durch ihren unveränderlichen, sich stets gleichen Karakter, in Ansehung der veränderlichen, des Fortschritts fähigen Nebenbe-

stimmungen, durch die gründliche Darlegung und Entwickelung des Fortschritts selbst gegen die Gefahr einer Erschütterung in ihrem Fundament und Wesen geschützt (theol. Encyklopädie. Altona 1819. S. 561). So würde sie die zukünftigen, die Kirche weiter entwickelnden symbolischen Bestimmungen und eine endliche gründliche Union vorbereiten (Kienlen a. a. O. S. 902).

L. Pelt.

Nachtrag zu Band X. S. 322.

In dem Artikel über Nicetas David ist die Abhandlung: De Niceta Davide et Zonara interpretibus Carminum S. Gregorii Nazianzeni scr. Ern. Dronke (Programm zur Herbst-Schulprüfung, Coblenz 1839) unbeachtet geblieben. Nach dieser Untersuchung ist Nicetas David auch als Commentator einiger Gedichte des Gregorius mit Gewißheit anzuerkennen, ungeachtet der Verwechselung, die zwischen ihm und dem viel späteren Nicetas Serrariensis, einem Bischof von Serra in Macedonien und nachherigen Metropoliten von Heraklea in Thracien, stattgefunden hat. Der Verf. geht auf die alten Ausgaben, die einen solchen Commentar stückweise, lateinisch oder griechisch, darbieten, zurück: von Jacobus Billius e codice cardinalis Sirleti. Paris 1575, wo der Autor fälschlich Cyrus Dadybrensis genannt wird, von Joh. Leuenclavius Basil. 1571, sodann Nic. Dav. comment. in Greg. N. tetrasticha et monosticha ab Hercule Faello, Imolae 1588, Paraphrasis in sex carmina arcanorum ed. Dav. Hoeschel Lugd. Bat. 1591 et iterum ab Joh. Hornschuch. Lips. 1645.

Mit diesen Ausgaben vergleicht Dronke einen von ihm in der Bibliothek von Cues an der Mosel vorgefundenen griechischen Codex, welcher die Metaphrase des Nicetas zu acht carmina *ἀπόῤῥητα*, d. h. zu denjenigen von ihm ausgewählten Gedichten des Gregorius, welche einen besonders metaphysischen Inhalt haben, umfaßt. Dieser Text zeichnet sich vor dem der Ausgaben durch Vollständigkeit aus, weshalb p. 14 sqq. eine Probe des Originals mitgetheilt wird. Auch ergiebt sich aus demselben mit Wahrscheinlichkeit, daß die Erklärung anderer tetrasticha, monosticha, epigrammata des Gregorius, welche ihm in der Ausgabe Venetiis ap. Franc. Zanetum a. 1563 beigelegt wird, nicht von unserem Nicetas David, sondern von Zonaras herrührt.

Gaß.

Druckfehler.

Band X.

Seite 65. Zeile 19 u. 27 v. u. lies 393 statt 518
„ 65. „ 27 v. u. lies Apion 1, 16 statt 1, 26.

Band XI.

S. 130. Z. 1 lies פְּרוּיִם
„ 130. „ 2 l. dung mit זהב
„ 130. „ 18 v. u. l. Sibraim.
„ 151. „ 3 v. u. in d. Anm. l. ein st. im
„ 295. „ 26 v. u. l. Ketura st. Kedura
„ 299. „ 10 v. o. l. 3. Buch 3 statt 4. Buch 3,
„ 300. „ 1 v. o. l. Ausscheidung statt Auswanderung
„ 302. „ 10 v. u. l. legen st. lagen
„ 302. „ 4 v. u. l. Richt. 1, 11 st. 11, 12.
„ 306. „ 22 v. u. l. רְעוּאֵל st. רְצוּאֵל
„ 306. „ 21 v. u. l. er st. der
„ 307. „ 7 v. o. l. weil dieser st. wo der
„ 307. „ 24 v. o. l. אָז st. אָד. So auch 309, 15
„ 309. „ 19 v. o. l. 2 Mos. 6, 13—30 statt 16, 13—30
„ 309. „ 21 v. o. l. 1 Mos. 36, 31. st. 2 Mos. 36, 31.
„ 310. „ 18 v. o. l. Jos. statt Joh.
„ 312. „ 1 v. u. streiche: sich
„ 315. „ 21 v. o. l. קָרִי st. לְרִי
„ 315. „ 9 v. u. l. 2 Mos. 15, 25 st. 1 Mos. 15, 25
„ 317. „ 21 v. u. l. 12, 11 st. 12, 1
„ 318. „ 6 v. o. l. 26, 46 st. 26, 47
„ 318. „ 9 v. u. setze nach sie: im Gesicht
„ 321. „ 6 v. o. setze nach 25, 13—16 die Worte: über das Gericht
„ 323. „ 12 v. o. l. 5, 19 st. 5, 91
„ 324. „ 25 v. o. l. purorum st. puerorum
„ 332. „ 3 v. u. stelle die hebr. Wörter um
„ 335. „ 19 v. u. l. 21 st. 61
„ 335. „ 2 v. u. l. 1 Mos. 50 st. 2 Mos. 50
„ 335. „ 1 v. u. l. 2 Mos. 1, 1 st. 1 Mos. 1, 1
„ 338. „ 22 v. o. l. 8, 20—22 st. 7, 20—22
„ 338. „ 14 v. u. l. Sarah st. Sahrah
„ 340. „ 11 v. o. l. 15, 1b. st. 15, 7b.
„ 341. „ 22 v. o. l. nach וַיֵּשֶׁב v. 19.
„ 342. „ 13 v. o. l. 35, 1 statt 35, 2 und 26, 34 st. 25, 34.
„ 342. „ 23 v. o. l. der st. des
„ 342. „ 29 v. o. l. anspielt st. anspielte

S. 342. Z. 31 v. o. l. 28, 1 st. 26, 1
„ 342. „ 4 v. u. l. חָרָז nicht חָרָד
„ 344. „ 18 v. o. lies 46, 28—30 st. 46. 28—30
„ 344. „ 21 v. u. l. הַמִּטָּה st. הַמִּסָּה
„ 345. „ 18 v. o. l. erschiene st. erschien
„ 345. „ 16 v. u. l. Jether st. Jethar
„ 346. „ 26 v. u. l. יַעַבְדֻנִי
„ 346. „ 6 v. u. l. יְחַגֵּק statt יְחַנֵּק, ebenso S. 347. Z. 7 v. o.
„ 347. „ 8 v. o. l. יְהוָֹה st. יְהוֹת
„ 348. „ 13 v. u. l. V. 21 st. V. 19
„ 349. „ 21 v. o. l. רְפִידִים st. רְכִידִים
„ 350. „ 21 v. o. l. הָאסַפְסֻף st. תאספס
„ 350. „ 11 v. u. setze nach Lieder ,
„ 353. „ 20 v. u. l. חֶרֶב st. תֶּרֶב
„ 356. „ 22 v. o. l. nun st. nur.
„ 361. „ 18 v. o. stelle וְאֵת voran und 20 setze: nicht
„ 361. „ 27 v. u. l. 2 Mos. 24 statt Mos. 24
„ 361. „ 18 v. u. l. auch st. auf.
„ 362. „ 4 v. o. l. hatten st. haben
„ 364. „ 4 v. o. l. des st. bes
„ 368. „ 14 v. o. l. 1 Mos. 2, 4—4, 26 st. 2 Mos. 2, 4—4, 26
„ 368. „ 16 v. o. l. Jehovisten st. Elohisten
„ 369. „ 4 v. o. l. ist st. für
„ 369. „ 17 v. o. l. weicher st. reicher
„ 399. „ 6 v. u. l. פְּנִינִים
„ 400. „ 24 v. u. l. im Orient geschätzter
„ 400. „ 8 v. u. l. Avicula
„ 408. „ 2 v. u. l. ذُبَل
„ 409. „ 10 v. o. l. ungebr.
„ 411. „ 19 v. o. l. Bulard de Meru,
„ 473. „ 22, 23, 25 v. o. streiche den Punkt über dem Re,
„ 473. „ 19, 20 v. u. l. Wind—hund
„ 475. „ 12 v. o. l. ἐφιππια
„ 475. „ 16, 17 v. u. l. αἰθοπα λιμον
„ 475. „ 1 v. u. l. Burkhardt.
„ 509. „ 13 v. u. l. Arsinoë
„ 509. „ 11 v. u. l. Bubastites
„ 509. „ 2 v. u. l. Basta.

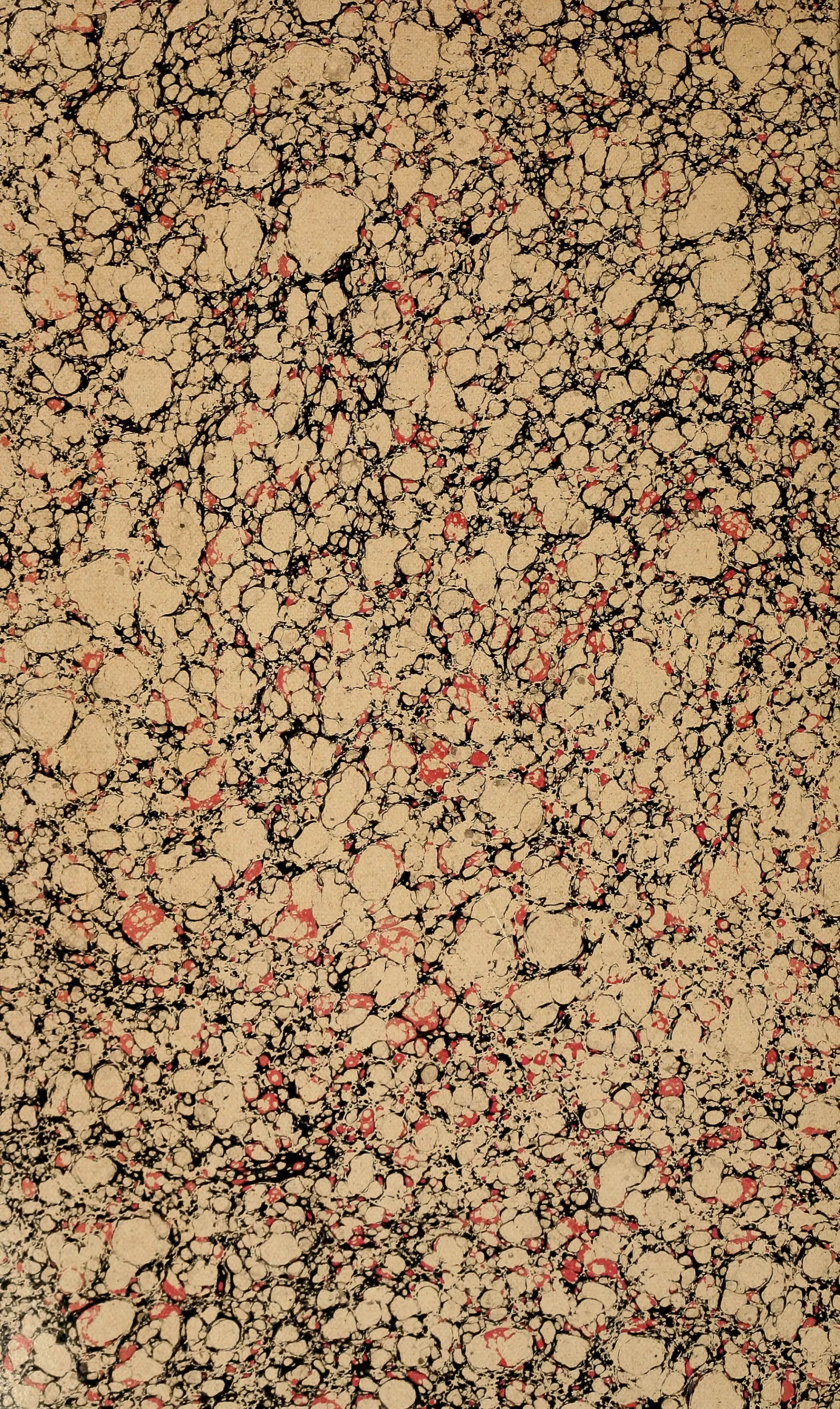
Unbedeutendere Druckfehler, namentlich in hebräischen Punkten und Vokalen, wird der geneigte Leser an der Hand der hebr. Bibel oder ohne sie leicht verbessern können.

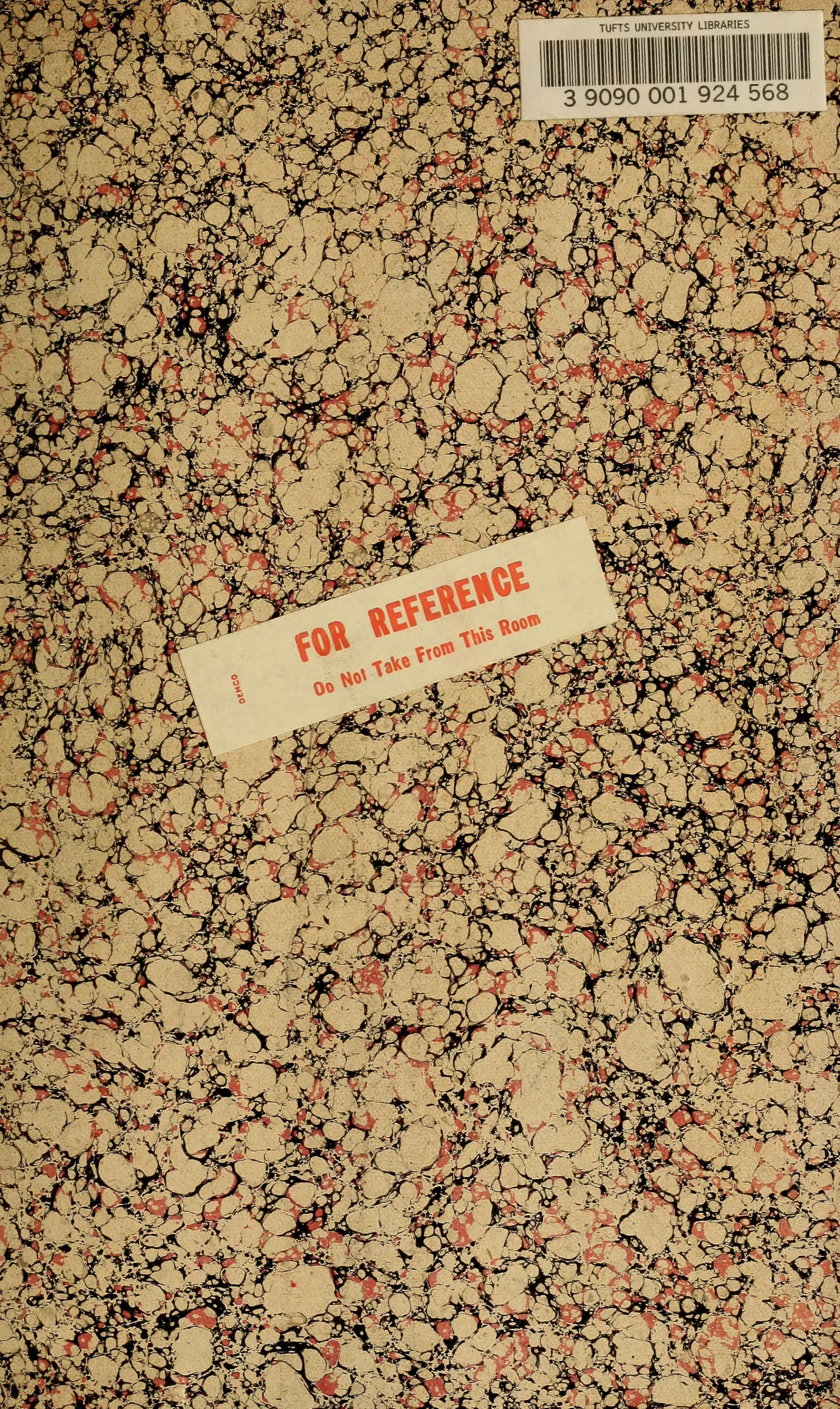
Verzeichniß

der im elften Bande enthaltenen Artikel.

P.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.




TUFTS UNIVERSITY LIBRARIES
3 9090 001 924 568
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room
DEMCO

